

*Мир – трапеза – застолье*  
*в славянской и еврейской*  
*культурной традиции*

Сборник статей

*Пир-трапеза-застолье  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

**Сборник статей**

# *Feast and Meal in the Slavic and Jewish Cultural Traditions*



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения  
Российской Академии Наук

*Пир - трапеза - застолье  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

Сборник статей

ספ

Академическая серия  
Выпуск 17

Москва 2005

Редколлегия: О.В. Белова (ответственный редактор),  
В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова

**Издание осуществлено при финансовой поддержке**



**Американского Еврейского Объединенного  
Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)**



**Международного Исследовательского Центра  
Российского и Восточноевропейского Еврейства**

**Published with the support of  
the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)  
International Center  
for Russian & East European Jewish Studies**

Формат 60x84/16.

Бумага офсетная.

Печать офсетная.

Печ. л. 28,5.

Тираж 400 экз.

Заказ № 743.

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленного оригинал-макета  
в ИПП «Гриф и К»,  
г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а.

ISBN 5-8125-0729-5

©Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах “Сэфер”, 2005  
© Институт славяноведения РАН, 2005  
© Коллектив авторов, 2005  
© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2005

## Содержание

Предисловие .....	7
<i>Елена Федотова (Москва)</i> . Сакральная трапеза по текстам Торы и Нового Завета .....	10
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> . Дисциплина поста в иудейской и христианской традициях .....	26
<i>Цалерий Зайчик (Москва)</i> . Виноград и вино в библейской и постбиблейской литературе .....	45
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . Еврейские пищевые предписания и запреты глазами польских полемистов XVI–XVIII вв. ....	53
<i>Anna Michałowska (Warsaw)</i> . Regulations Concerning Feasts in the Jewish Communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth (16th – 18th c.) .....	74
<i>Татьяна Емельяненко (Санкт-Петербург)</i> . Традиции обрядовой пищи бухарских евреев .....	83
<i>Мария Каспина (Москва)</i> . Роль еды в еврейских магических практиках Восточной Европы в XVIII–XX вв. ....	97
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян .....	106
<i>Александр Чувьуров (Санкт-Петербург)</i> . Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев .....	125
<i>Варвара Добровольская (Москва)</i> . Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции .....	144
<i>Леонид Кацис (Москва)</i> . «Курбан» – «славянский пир» или «храмовая жертва»? .....	158
<i>Ольга Фролова (Москва)</i> . Мотив объедания в еврейских народных сказках .....	187

---

<i>Анна Сорокина (Москва). Съедобное/несъедобное.</i>	
Этрог в идиш фразеологии .....	202
<i>Елена Березович, Ксения Пьянкова (Екатеринбург).</i>	
Пищевой код в русской игровой лексике .....	209

## Предисловие

Сборник «Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции» (17-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–3 февраля 2005 г.

Эта конференция отразила очередной этап в осуществлении масштабного проекта по изучению межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым началась в 1995 г.1

Пищевой код этнической и национальной культуры является важнейшей составляющей традиционной картины мира, видимым культурным маркером, значимым и для самоидентификации, и для формирования образа «чужого» в противопоставлении «своему» в обрядовой и магической фольклорных практиках, а также в религиозно-ритуальной сфере. Пищевые особенности, система запретов и предписаний, уходящая корнями в далекое прошлое, взаимная интерпретация пищевых традиций этническими соседями, символика кулинарного кода – неперемнное условие многовекового иудео-христианского культурного диалога.

Тема «Пир–трапеза–застолье» освещается в книге в этнокультурном, историческом, этнолингвистическом, фольклорно-этнографическом и сравнительно-типологическом аспектах.

Книгу открывает блок статей, объединенный темой древности. Статья Е. Федотовой посвящена сакральной трапезе по текстам Торы и Нового Завета. Е. Сморгунова анализирует дисциплину поста в иудейской и христианской традиции. В статье Ц. Зайчика подробно освещаются



образы винограда и вина в библейской и постбиблейской литературе.

Иудео-христианской полемике относительно трапезы, пищевых запретов и суеверий, отразившейся в памятниках книжности XVI–XVIII вв., посвящены исследования В. Мочаловой и А. Михаловской.

Значительная часть статей сборника основывается на материалах конкретных этнических и конфессиональных традиций. Исследователи рассматривают особенности и специфику еврейского и славянского пищевого культурного кода, систему запретов и предписаний, связанных с пищей и трапезой, анализируют символику различных видов пищи и питья, ритуалы, сопровождающие трапезу в различных этнических традициях, а также фольклорные мотивы, связанные с застольем. Т. Емельяненко подробно освещает традиции обрядовой пищи бухарских евреев, М. Каспина – роль различных продуктов в еврейских магических практиках Восточной Европы в XVIII–XX вв., статья О. Беловой посвящена народной интерпретации еврейских пищевых запретов в славянском фольклоре, исследование А. Чувьурова – пищевым запретам и предписаниям, бытующим у коми старообрядцев-беспоповцев. В. Добровольская обращается к теме межэтнических контактов в кулинарной сфере на примере традиции мегаполиса. Полемическая статья Л. Кациса затрагивает проблему иудейских корней ритуалов жертвоприношения, известных у южных славян как «курбан». В статье О. Фроловой на примере еврейских народных сказок рассматривается мотив объедания. А. Сорокина анализирует идиш фразеологизмы с компонентом «этрог» в культурно-этнографическом контексте.

Завершает сборник фундаментальная публикация Е. Березович и К. Пьянковой «Пищевой код в русской

игровой лексике», являющая собой опыт этнолингвистического словаря, основанного на материалах русских говоров и представляющего анализ культурной семантики обрядовой (игровой) «пищевой» терминологии.

Редколлегия выражает надежду, что сборник, являющийся очередным шагом в изучении этнокультурных и этноконфессиональных контактов, вызовет интерес не только у специалистов в области славистики и иудаики, но и у широкого круга читателей.

*Редколлегия*

### **Примечание**

<sup>1</sup> Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта, см.: От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998; Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000; Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001; Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002; Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003; Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004.

*Елена Федотова (Москва)*

## **Сакральная трапеза по текстам Торы и Нового Завета**

Любая трапеза включает в себе таинственный смысл – она объединяет всех присутствующих в некую родственную группу. Возможно, именно это лежит в основе обычаев застолья, общественных пиров, а также поминальных тризнов, поскольку на трапезе в качестве равноправных ее участников могут присутствовать невидимые духи.

В некотором смысле невидимым участником трапезы является Создатель и Податель пищи, Которому возносятся молитвы прошения и благодарения, предваряющие трапезу и завершающие ее.

Однако известны специально сакральные трапезы, имеющие прямое культовое назначение; они описаны в текстах ТаНаХа, и одна такая трапеза есть в христианстве – это евхаристия. Между евхаристией и ее иудейскими прототипами существует несомненная генетическая связь, проследить которую в некоторых деталях и будет целью настоящей работы.

В Торе сакральная трапеза связана, прежде всего, с обрядом жертвоприношений (Лев. 1–17; Числ. 28–29; Втор. 12 и др.).

С точки зрения организации жертвенной трапезы, состава ее участников – все жертвоприношения можно подразделить на три основных типа:

1. Трапеза Бога (всю жертву целиком потреблял Тот, Кому она была предназначена – разумеется, каким-то таинственным образом, ибо Он «не нуждается в кровительцов» (Ис. 1: 11)).

Это жертвы всесожжения [греч. ολοκαυτωμα, лат.

*holocaustus*, евр. כָּלִיל (Втор. 13: 17/16; 33: 10) или עלה (Лев. 1: 3 и др.; Числ. 28: 3; Втор. 12: 13)], смысл которых, как можно думать, заключался в демонстрации полной отданности или преданности Богу того, кто приносил жертву, а также в полном уничтожении его греха.

Такие жертвоприношения (за весь Израиль) совершались в Храме ежедневно утром и вечером и были основной храмовой службы.

2. Второй тип трапезы – трапеза Бога с участием когена; иными словами, сжигалась только часть животного, и коген имел свою долю. Это жертвы за грех (חַטָּאת – Лев. 4: 3) и повинности (עֹשֶׁן – Лев. 5: 15). Ко всякой жертве необходимо было добавить соль – в знак отсутствия порчи (Лев. 2: 13).
3. И, наконец, существовали жертвоприношения, связанные с общей трапезой, – мирные жертвы (שְׁלָמִים – Лев. 2: 1).

Такого рода трапеза описана в Исх. 24 как некий нормативный образец единения с Богом, когда старейшины поднялись на гору вместе с Моисеем и Аароном, участвовали в жертвенном пире, «видели Бога и остались живы». Здесь жертвоприношение и трапеза были частью обряда заключения Завета; они сопровождались чтением Закона и особой процедурой, в ходе которой кровью жертвы кропили как жертвенник (представлявший Бога), так и народ. Эта «кровь завета» скрепляла договор между Богом и народом; все, окропленные кровью жертвы и отведавшие ее мяса, становились «единокровными»; иными словами, договор был основан, в некотором смысле, на отношениях родства.

К последнему типу можно отнести, по-видимому, и пасхальную трапезу סֵדֶר פֶּסַח (впервые описана в Исх. 12).

Устав Пасхи (Исх. 12:43 ff) практически ставит знак равенства между Пасхой и обрезанием, потому что, согласно уставу, обрезание – необходимое и достаточное усло-

вие участия в пасхальной трапезе: все обрезанные обязаны есть пасху, необрезанным это запрещено. Таким образом, этот праздник служит как бы мостиком, перекинутым от Авраамова обрезания к Моисееву закону; в основе его лежит жертвоприношение как знак благодарности Богу за спасение и как знак всецелой посвященности Богу.

Тип пасхальной жертвы – что-то вроде «антивсесождения»: там все идет наверх, здесь все съедают люди. Однако съев жертвенное животное, они становятся собственностью Бога, т.е. освящаются, и так за пасхальным седедом таинственно создается народ Божий.

Пасхальная ночь – это также что-то вроде репетиции Последнего Суда, дня Г-да. Те, чьи косяки отмечены кровью пасхальной жертвы – не судятся; но они проводят эту ночь за священнодействием, каковым является пасхальный седед.

Остается сделать еще несколько замечаний.

Приношение первинки (как и десятина) также было жертвенным приношением, хотя и отличалось в некоторых чертах от сжигаемого на жертвеннике (Лев. 2: 12). В связи с этим всякая трапеза, на которой поедалось то, что произведено иудеем, оказывалась сакральной – постольку, поскольку из произведенного уделялась законная храмовая доля – т.е. фактическая жертва Богу; тем самым участники трапезы разделяли ее с Богом. И напротив, трапеза, на которой ели произведенное язычником, могла рассматриваться как религиозная неверность – из-за того, что языческому богу уделялась своя доля продукции.

Возможно, что пищевые запреты в иудаизме призваны были подчеркнуть эту святость пищи и воспрепятствовать совместным с язычниками трапезам.

И хотя хлеб, вино и масло также приносили в жертву (Лев. 2; Числ. 28: 5f), но основное внимание в ТаНаХе



Рис. 1. Пасхальная тарелка  
Медь, чеканка. Диаметр 360 мм.  
Польша. Начало XX в.

уделяется все же кровавым жертвоприношениям. Мясо и кровь обладали особым статусом сакральности – в силу своей очистительной, защитной и объединительной функции.

Все заветы – кроме первого (Адам) и последнего (Давид) заключались в сопровождении кровавых жертвоприношений (Быт. 8: 20–22; 15: 7–21; Исх. 24). Как уже говорилось, «кровь завета» скрепляла договор. Кровь равна жизни и принадлежит Богу. Поэтому центр жертвоприношения – возлияние крови на жертвенник.

Если человек находился вдали от храма, ему разрешено было есть мясо в любом месте, но с обязательным условием: предварительно слить кровь на землю (Лев. 17: 10–14; Втор.

12: 15–16, 20–25). Тем самым, Богу уделялась Его доля, и всякая мясная трапеза была особым образом сакральна.

Вспомним, что мясо разрешено есть только после потопа (Быт. 9: 3–4). А на самом деле – возможно, здесь какая-то небрежность автора – после грехопадения (иначе занятие Авеля было бы бессмысленным). Во всяком случае, разрешение есть мясо должно быть связано с возникновением необходимости в кровавых жертвоприношениях. До этого, по-видимому, связь людей с Богом была более непосредственной и не было нужды в жертвах. Грех порождает смерть, а спасение грешника от смерти возможно только путем заместительной смерти жертвы (такова одна из основных мифологем древности – выкупить мертвеца из подземного мира можно, только послав туда заместителя). Поэтому кровь жертвы очищает от греха, освобождает от необходимой смерти.

Первохристианская община, возникшая в чисто иудейской среде, не могла не унаследовать все эти представления; но они были модифицированы (иудейскими же) мессианскими идеями, на которых центрировалось христианское самосознание.

Реально первым организационным актом собственно христианской общины явилось учреждение еженедельных собраний с общей трапезой; ко времени написания новозаветных текстов это была уже прочно установившаяся практика (см.: Мф. 26; Мк. 14; Лк. 22; Деян. 2: 42; 20: 7; 1 Кор. 11).

В остальном все еще оставалось по-прежнему: храмовое богослужение, жертвоприношения, синагогальные собрания, праздники, суббота; но после субботы, которая для христиан символизирует точку остановки в конце старого мира, наступает *новый эсхатон, восьмой день недели, День Г-да* – день суда и нового мира, о котором

свидетельствует приход Мессии, его жертвенная смерть и воскресение. Воспоминание об этих событиях и подготовка себя к судному дню – цель еженедельных собраний первых христиан. Название *Трапеза Господня* подчеркивает сакральный характер собрания и трапезы.

Что представляли собой эти трапезы, которые легли в основу чина современной евхаристии? По форме они восходят к обычной иудейской трапезе<sup>1</sup>, в центре которой – преломление хлеба с благодарением, а затем – благословение чаши с вином. Содержание же христианских собраний двойственно: с одной стороны – это жертвенная трапеза, где роль жертвы играет сам Иисус (см. 1 Кор. 11: 23). Как таковая, она объединяет людей в Церковь и скрепляет их Завет с Богом (прообразом такого собрания служит иудейский пасхальный седер, а также пиршественная церемония, описанная в Исх. 24); с другой стороны, *Трапеза Господня* носит отчетливо мессианский характер, как бы предваряя собой радостный пир в Царстве Бога в последние времена (ср. Лк. 22: 30) – и можно сказать, что этот мессианский аспект даже более осознанно присутствовал в общей трапезе первохристиан, нежели в современной евхаристии<sup>2</sup>.

«Но раз наступили мессианские времена – значит, пора звать язычников»<sup>3</sup>. И появление на *Трапезе Господней* христиан из язычников было не попранием иудейских законов, а предвосхищением всеобщей, совместной с язычниками, трапезы мессианских времен, описанной у пророков<sup>4</sup> и в межзаветной литературе<sup>5</sup>.

Христианская проповедь в языческой среде привела к возникновению еще нескольких общин, помимо Иерусалимской; среди них были такие, которые состояли преимущественно (или даже исключительно) из бывших язычников (напр., сирийские, малоазийские); однако были и общины смешанного типа (напр., Римская). Вместе с тем, можно



сказать, что Церковь как целое<sup>6</sup> очень быстро после своего возникновения (уже в 40-е–60-е годы) представляла собой общину смешанного состава – поэтому ниже речь пойдет именно о проблемах, связанных с попыткой объединить христиан из иудеев и бывших язычников.

Проблема, собственно, заключалась в одном: должны ли такие язычники, принявшие Бога Израиля, принять и весь закон целиком, вплоть до обрезания?

Отрицательный ответ на этот вопрос стал просто разумной констатацией реальности: к тому времени уже длительно существовал институт «богобоязненных» – т.е. квазипрозелитов, которые сочувствовали иудаизму, много помогали иудеям, так как в их среде были и влиятельные имперские чиновники, однако же не спешили идти до конца в определенных вопросах.

Есть обоснованное мнение<sup>7</sup>, что первохристианская проповедь имела особый успех именно в среде квазипрозелитов; вместе с тем, уже было очевидно, что ожидания превратить этих людей полностью в иудеев вряд ли оправдаются.

Поэтому, в конце концов, на *Трапезе Господней* присутствовали, наряду с иудеохристианами, также и языкохристиане. *Послания* ап. Павла рисуют именно такую картину; они же обнажают драматическое напряжение, собственно, даже готовность к расколу, которые возникли в христианской общине по поводу вопросов, связанных с принятием пищи (Рим. 14: 3–16).

Закон запрещает иудею вкушать пищу вместе с необрезанными (особенно это касается пасхи). Допустим, что иудеохристиане могли делать скидку на мессианский характер *Трапезы Господней*. Но ведь, действительно, нельзя было быть уверенным, что сосед, вчерашний язычник, не притащит на общий обед чего-нибудь идоложертвенного.

Помимо этого, многочисленные пищевые запреты превращали для иудея совместную трапезу в очень обременительное занятие, а особая разборчивость в пище, в свою очередь, делала иудея смешным в глазах бывших язычников.

И судя по текстам ап. Павла (Рим. 14), был момент, когда взаимные насмешки и оскорбления серьезно угрожали единству общины. Усилия апостола направлены на сохранение смешанного состава Церкви; но возникшую практическую задачу Павел решает глобально – на доктринальном уровне.

Соответственно, тема примирения проходит красной нитью через *Послания* ап. Павла. Его рассуждения о любви, взаимной терпимости, вере и законе – фактически центрированы на проблемах общей трапезы. Это видно из контекста, и тем не менее это упускают из виду.

Павел буквально уговаривает обе стороны быть терпимее друг к другу по вопросам принятия пищи – во имя любви и единства общины (Рим. 14), и в то же время – отказаться от того, что принципиально мешает состояться христианской общине: по его мысли, бывшие язычники должны отказаться от идоложертвенного, ибо это несовместимо с верностью Единому Богу (1 Кор. 8, 10), а иудеи – от закона, т.е. именно от ритуальных постановлений (Рим. 14), которые в принципе не дают возможности объединиться иудеям с неиудеями. Закон этический Павел признает и даже настаивает на его строгом исполнении (Рим. 2). Соблюдение же ритуальных запретов Павел прямо приравнивает к идолопоклонству<sup>8</sup>; тем самым, как полагает апостол, обе стороны должны поступиться равным, и равно ненужным в Царстве Бога.

Впоследствии все пришло к тому, что иудеи постепенно покинули Церковь, и она стала практически целиком языко-

христианской, так что христианство состоялось как не-иудейская религия. Но на первом этапе решающую роль в общине играли иудеи, потому что и среда возникновения, и все первоначальные основополагающие идеи христианства были целиком иудейскими<sup>9</sup>. Так что заботиться нужно было более о том, чтобы общину не покинули язычники; и самым главным препятствием на пути широкого распространения христианства оказалась приверженность иудеев закону Моисея, в первую очередь – соблюдение пищевых запретов, затруднявшее ход общей трапезы. Поэтому так много внимания уделяет этому вопросу Павел, предлагая непростые и неординарные решения.

В свете вышесказанного, мысль об иудейском происхождении *Трапезы Господней* кажется вполне естественной. Однако этот вывод встречает определенные трудности, ибо с такой перспективы остаются непонятными некоторые вопросы:

1. Если трапеза пасхальная, то почему она не мясная? Почему хлеб и вино заменяют мясо и кровь жертвы?

2. Почему те, кто причащаются тела и крови жертвы, становятся членами ее тела (Церковь – тело Христа)? Такие представления не характерны для иудаизма.

3. И вовсе дика для иудея мысль о том, что следует пить кровь жертвы (хотя бы и символически). На употребление крови вообще наложен прямой и строгий запрет в Законе (Лев. 17: 10–14; 19: 26; Втор. 12: 15–16; 20–25).

Конечно, возникает искушение объяснить христианскую мысль как синтез иудейской и языческой (этим путем идет ряд исследователей; говорят о влиянии культов «умирающих и воскресающих богов»).

Однакостораживает то, что все перечисленные представления содержатся уже у ап. Павла, а Павел – не эллинист; Павел – фарисей, воспитанный в самых строгих пра-

вилах выполнения иудейского Закона. И склонность к синтезу за ним на самом деле – не замечена<sup>10</sup>. Ему присущ совершенно другой, и очень характерный ход мысли, который можно было бы проиллюстрировать на примере его рассуждений об употреблении в пищу идоложертвенного.

Как он это делает?

За исходное положение Павел берет чисто иудейское представление. Затем, в ходе безупречно логических построений, он доводит это представление «до упора», до его логического завершения – т.е. до той точки, где все переворачивается – и делает вывод, прямо противоположный тому, что содержится в иудейских предписаниях.

Вот пример (1 Кор. 8, 10):

Идолы – ничто (говорит ап. Павел), пустое место. Есть только один истинный Бог. Пища не приближает нас к Богу и не удаляет нас от Него.

Тому, кто так думает – можно есть идоложертвенное (это же не настоящая жертва!). Но если кто-то верит в языческих богов и всерьез ест идоложертвенное – с целью войти в контакт с демонами – тот согрешает против истинного Бога.

Поэтому – говорит ап. Павел христианам – ешьте все, не спрашивая и не исследуя – на рынке ли вы покупаете продукты или приглашены в дом к язычнику.

Но если при вас кто-то демонстративно скажет, что это вот – идоложертвенное – тогда не ешьте, так же демонстративно. Не для себя (вы-то знаете, что все это – пустое), а для того, чтобы не искушать нетвердых в вере братьев из язычников, которые могут подумать, что вы едите это всерьез, и сами, следуя вам, собьются с пути. Тогда вы будете виновны в гибели брата, за которого умер Христос.

Приведенный пример показывает, какой логике следуют теоретические построения ап. Павла; воспроизводя

эту логику (хотя и оставаясь, конечно, на уровне гипотез), можно попытаться объяснить символику *Трапезы Господней*, исходя из ее иудейских корней – в предположении, что модификация иудейских образов обусловлена мессианским контекстом.

Прообразом *Трапезы господней* служит *Тайная Вечеря* – последний ужин Иисуса с учениками. И в представлении синоптиков *Тайная Вечеря* – иудейская пасхальная жертвенная трапеза. Но жертва – необычна. Приходят мессианские времена, а с ними – новый порядок вещей. Весь Закон доходит до своего логического завершения – до той точки, где все переворачивается. У ап. Павла указание на приход мессианских времен преподается как мотивация для смены поведенческих парадигм (1 Кор. 7: 29): «Время уже коротко..., проходит образ мира сего». Но перемены будут происходить в соответствии с тем порядком, который приносит с собой Мессия. Дальнейший ход рассуждений зависит от того, как воспринимается образ Мессии, т.е. от христологии Павла.

Необходимо отметить, что нигде Павел не отождествляет Бога и Христа (или Бога и Иисуса); они всегда упоминаются раздельно и в таком контексте, что смешать их невозможно<sup>11</sup>. Более того, у Павла восседает в Храме и называет себя «Богом» – «сын погибели» (2 Фесс. 2: 4). Но в то же время очевидно, что Иисус (который есть Христос), у Павла – совсем не обычный человек.

Он – Сын Божий (2 Кор. 1: 19; Гал. 1: 16), Господь с Неба (1 Кор. 15: 47), посредник между Богом и людьми (1 Тим. 2: 5), основание домостроительства (1 Кор. 3: 11), судия последних времен (1 Кор. 4: 5; 2 Тим. 4: 1, 8; 1 Фесс. 4: 16), пасха, закланная за нас (1 Кор. 5: 7; 1 Фесс. 5: 10; 1 Тим. 2: 6; Гал. 1: 4). И прежде и чаще всего, он – «Господь». У Павла это понятие уходит корнями в ТаНаХ, где **יהוה**,

Κύριος – везде заменяет собой Тетраграмматон и, таким образом, есть замена Имени Собственного.

Исходя из всего этого, можно предположить, что у ап. Павла Христос – некий заместитель Бога на земле, носитель Его имени и функций, посланник и представитель, вообще некое «орудие», посредством которого творится и управляется мир – нечто вроде Метатрона или Ангела Лица из кн. Еноха. В рамках этих представлений Христос является одновременно и искупительной жертвой за Израиль (у Павла – в расширительном смысле) и представителем Израиля перед Богом.

В жертвоприношении за грех общества жертва отождествляется с грешником (т.е. со всем обществом) и принимает на себя наказание за всех. Тем самым, ее тело отождествляется с совокупным телом Израиля, и каждый, кто принадлежит к народу Божьему (т.е. ест пасху), является одновременно и членом совокупного тела Израиля, и членом тела жертвы. Так можно объяснить это богословское положение ап. Павла: «тела ваши суть члены Христовы» (1 Кор. 6: 15; 10: 16–17; 12: 12, 27), не прибегая к языческим представлениям.

Так же и кровь Иисуса – это кровь всего Израиля, и она не нужна Богу. В жертвоприношении Христа Бог не отнимает жизнь у Израиля, а возвращает ее ему (2 Кор. 5: 18) «Бог Иисусом Христом примирил нас с Собою». Поэтому и кровь возвращается к людям – вместе с жизнью.

Почему эта кровь в ритуале *Трапезы Господней* символически заменяется вином – довольно прозрачно: что-либо иное сделать было бы просто технически трудно, и не вписывалось бы в обрядность трапезы. С другой стороны, это может быть связано с тем, что Иисус называется и символически изображается (как и весь Израиль) виноградной лозой.

Остается последний вопрос: о замене хлебом жертвенного мяса на *Трапезе Господней*.

Прежде всего, еврейское слово **חֶלֶב** обозначает не только собственно «хлеб», но трапезу вообще<sup>12</sup>, в том числе – мясную, и такую, которая может быть, в принципе, жертвенной (ср., напр.: Быт. 18: 5–8; Исх. 2: 20; 2 Сам. 12: 17; 1 Цар. 13: 7–23). Поэтому в рамках еврейской ментальности теоретическая замена мясной трапезы на хлебную происходит легко.

Далее, хлебные приношения и возлияния вина на жертвенник обычно сопровождали жертвы всесожжения и другие (см., напр.: Исх. 29: 38f); бедному человеку разрешалось заменить хлебным приношением мясную жертву за грех (Лев. 5: 11–13); так что хлеб и вино – привычное жертвоприношение для иудея межзаветного периода.

И наконец, кровавые жертвоприношения связаны с грехопадением. Но Павел выдвигает идею однократного искупления общечеловеческого греха жертвой Христа. Это должно естественно приводить к отмене сакральности мясной трапезы. Поедание мяса больше не связано с жертвоприношением и носит профанный характер, почему не годится для сакральной *Трапезы Господней*.

В то же время у язычников жертвы продолжают, и мясо, чаще всего, и есть идоложертвенное. «И потому – говорит ап. Павел – если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор. 8: 13).

Теперь для сакральной *Трапезы Господней* больше подходит хлеб, ибо это и символ воскресения («похороненное» зерно воскресает спелым колосом), и одновременно – символ собирания Церкви. (Установительные слова есть уже в древней анафоре *Дидахэ*<sup>13</sup>, где при благословении хлеба произносятся слова: «Как этот хлеб был рассеян по

горам, а теперь собран в одно, так да соберется Церковь Твоя от пределов земли в Твое Царство». Подобная идея присутствует и в еврейских берахот). Поедание этого священного хлеба, который символически заменяет мясо пасхальной жертвы – так же, как и в пасхальной трапезе – соединяет людей в общину, свидетельствует об их верности завету (теперь уже новому) и примиряет их с Богом.

Все это достаточно последовательно вытекает из иудейских представлений.

Таким образом, как мне кажется, все несоответствия разрешаются в пределах гипотезы о чисто иудейском генезисе *Трапезы Господней*.

В заключение можно кратко сформулировать, какую роль сыграла в становлении христианства совместная *Трапеза Господня* – по сути своей, мессианская иудейская трапеза:

– она явилась первым организационным актом христианской общины, а также – в силу своего мессианского характера – центром кристаллизации христианского самосознания;

– трапеза оказалась узлом противоречий, связанных с несовместимостью иудейского и языческого сознания, и чуть не превратилась в «камень преткновения», споткнувшись о который, община, с определенной вероятностью, могла просто не состояться;

– очень вероятно также, что именно нужды совместной трапезы сыграли роль «стрелки», которая перевела «поезд» христианства на новые рельсы – так наз. «павлинистического направления» вместо первоначального иудеохристианства.

### ***Post scriptum***

Мысль о том, что Иисус есть искупительная жертва за грех народа, представляет собой общее место христианского богословия; тем не менее, в христианском богословии она практически не работает, повисая в воздухе на уровне



общих слов. Однако у ап. Павла эта мысль стоит фактически в центре его сотериологической схемы (см. *Послание к римлянам*), согласно которой весь Израиль в конце концов спасется – не просто наряду с язычниками, но тем же способом, что и язычники: через искупительную жертву Христа, которая принесена за все человечество [вернее, язычники спасутся наравне с иудеями (Эфес. 3: 6)]. Дальнейшее требование *веры*, по ап. Павлу, хотя и обязательно для спасения, но вторично, ибо основа спасения закладывается жертвой.

Это положение, по-видимому, разрабатывается евангелистами в образном и типологическом представлении; иными словами, в разделе Евангелий, который носит общее название *Страсти*, можно усмотреть типологию иудейского жертвоприношения.

Описание *страстей* и казни Иисуса соответствует ритуалу жертвоприношения, который строится по следующей схеме:

1. Представление жертвы собранию для удостоверения ее непорочности;
2. Возложение рук грешника на жертву с целью передачи ей греха и фактически, для отождествления жертвы и грешника;
3. Заклание жертвы самим грешником.

Параллели в Евангелиях красноречивы, хотя здесь у нас нет возможности подробно на этом останавливаться. Отметим только, что казнь совершают римляне, которые, по тогдашним понятиям, представляют всемирное человечество, но при очевидном участии иудеев. Отсюда непосредственно следует вывод (не замеченный пока христианским богословием), что участие в казни не только не дает оснований обвинять евреев в «богоубийстве», но напротив, подчеркивает их причастность ко всему человечеству –

тому грешнику, за которого и приносится искупительная жертва.

Повторим еще раз: это полностью соответствует соте-риологической схеме ап. Павла, развитой им в *Послании к римлянам*.

### Примечания

<sup>1</sup> *Афанасьев Н. (прот.)*. Трапеза Господня. Рига, 1991. С. 49; *Арранц М.* Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998. С. 15–18.

<sup>2</sup> *Шмеман А. (прот.)*. Евхаристия. Таинство Церкви. Паломник. М., 1992. С. 246–260.

<sup>3</sup> *Райт Н.Т.* Что на самом деле сказал ап. Павел / ББИ. М., 2004. С. 52.

<sup>4</sup> Ис. 25: 6, см. также: Ис. 66: 18–23; Зах. 14: 16; Дан. 7: 13–14.

<sup>5</sup> 1 Енох 62: 14; 3 Енох 48 А: 10; IQSa 2 17–23.

<sup>6</sup> Насколько христианская Церковь в тот период была единой – вопрос особый, и здесь мы его не касаемся.

<sup>7</sup> См., напр., *Левинская И.А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 94–168.

<sup>8</sup> См., напр.: Гал. 3; 4; Флп. 3; 4; Эфес. 2: 1–3 и др.

<sup>9</sup> Действительно, концепт общинности, Церкви как «народа Божьего», «удела Г-да»; (архаичная) идея жертвенного искупления; понятие «Завета» как особых отношений между Богом и Его народом, да и сама мессианская идея – взяты христианством из арсенала иудейских представлений

<sup>10</sup> *Райт Н.Т.* Указ. соч. С. 27, 79.

<sup>11</sup> См., напр.: 1 Кор. 3: 23; 6: 14; 8: 6; 15: 27–28; 2 Кор. 1: 19; Гал. 1: 1–4; Тит 3: 6; 1 Фесс. 3: 11; 1 Тим. 6: 13–16; Римл. 1: 3–5; 3: 21–26 и др. Есть три сомнительных места – Тит 2: 3; Рим. 9: 5 и Флп. 2: 6, которые все могут быть прочитаны иначе, чем это представлено в синодальном переводе Нового Завета, например, при иной расстановке запятых в греческом тексте.

<sup>12</sup> Мое внимание к этому вопросу привлек Р. Кипервассер.

<sup>13</sup> Дидахе 9: 3–4. См.: Учение двенадцати апостолов / Пер., введ. и коммент. иг. Иннокентия (Павлова). М., 1996. С. 69.

Елена Сморгунова (Москва)

## Дисциплина поста в иудейской и христианской традициях

*Богъ сътвори постъ, а бесъ объядение.*

Из духовного стиха пермских староверов

Пища–пост, или трапеза–пост не являются дихотомически противопоставленными в смысле классической работы Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова о славянских языковых моделирующих семиотических системах<sup>1</sup>. Эти пары слов не входят в систему принятых бинарных отношений в современном русском литературном языке и в русских говорах; они находились в таких же отношениях в древнерусском языке. В отличие от типологически сопоставимых бинарных оппозиций, типа «левый–правый», «большой–маленький», «нижний–верхний», «огонь–вода», «свет–тьма», «живой–мертвый», слово *пост* только в одном из своих значений может быть противопоставлено слову *пища* или *трапеза*, а именно, в основном, первом значении: *не есть ничего*. В этом значении существительному *пост* соответствуют в русском языке глаголы действия – *поститься*, *постничать*, *соблюдать*, *держатъ пост*, *говеть*.

В Скитском Патерике находим яркий пример употребления слова *пост* и соответствующего глагола *поститься* в значении *не есть ничего*, *не принимать пищи*: «И постився три неделя и множае, и изнемогахъ от поста, якож ми еле живу сущу» (Патерик Скит.). ВМЧ, Дек. 31, 2513. XVI в. ~ XIV в.<sup>2</sup> Такая же языковая ситуация, в которой «пост» означает полный отказ от пищи, отражена в списке XVII в. сочинений князя Курбского: «[Мария Магдалина] была великая и превосходная посница, многожды въ годъ единова въ седмицу вкушаючи». Курб. Ист., 277. XVII в. ~ XVI в.<sup>3</sup>

Толковый словарь В.И. Даля указывает у этих слов и другие значения: *воздерживаться от скоромной пищи, а есть только постное; есть всухомятку; есть только хлеб с водою, с квасом, с луком; не готовить горячего.*

Многочисленные и разнообразные примеры встречаются в памятниках русской письменности с XI до XVIII в.

Ко второму значению слова: *Воздержание от скоромной пищи.* «Приставаеъ, государь, Филипово говейно, крестьяномъ постъ, и ты бь, государь, пожаловаль, приказаль на дорогу дати рыбы». Польск. д. III, 580. 1568 г. Также для соответствующего прилагательного: *Постный, нескоромный, т.е. исключаящий мясо, масло, молоко, сыр, яйца.* «Се бо по с(вя)теи литургии идущемъ темъ на постыня ты объды» (Ж. Феодос. Нест.). Усп. сб., 112. XII–XIII вв. «А ели не за однимъ столомъ, потому что Федоръ и Неудача ели постную еству, а они [англичане] ели мясную еству» Англ. д., 39. 1582 г.<sup>4</sup>

В житии Макария Римлянина находим пример последнего значения слова: «ядаше вершие дубное и все, откавашися от вареной и печеной еды».

В монастырском уставе до XII в. формой поста было «сухоядение», которое разрешало употреблять для еды только сушеные плоды и овощи, потом была добавлена – как разрешенная – рыба и водяные птицы.

Требник XVII в. включает в понятие «поста» *плотские воздержания*. Это характерное значение слова связано не с едой или пищей, но с некоторым ограничением в поведении человека. Всякая радость считалась нарушением поста. **Пощенье** – *постованье* или *постничанье* – воздержанье от скоромной пищи и от суетных наслаждений. «Муж своим теломъ не владеет, но жена, того ради аще постъ хотят въздвигнути или воздержатися, чего деля, то по совету жены своя достоить творити». Требник, XVII в.

В семантическую параллель рассматриваемых слов включена еще одна валентность, которая имеет временную характеристику. Существующие в языке слова *средопятничать* и *понедельничать* означают «пóстовать, поститься», «держатъ постъ», но в значение слов входит указание на дни недели: среда, пятница и понедельник. Два дня недели – среда и пятница – в русском словоупотреблении прочно связаны семантически с держанием поста. «А кружка ему (монаху) носити въ трапезу по четвергомъ да по суботамъ, да по неделямъ, а въ понедельникъ и въ среду и въ пятницу кружекъ съ медомъ въ трапезу не носити». АЮБ III, 28. 1584 г.<sup>5</sup>

Прилагательное *постный* часто встречается в сочетании со словами, обозначающими время, и с самим словом *время*, и в таких случаях выступает в значении *такой, в который постятся*. Многочисленные примеры в памятниках русской письменности распределяются с XII до XVII в.: «Яви ми г(оспод)ъ въ постное время сущю ми въ пещере изити от света сего» (Ж. Феодос. Нест.). Усп. сб., 128. XII–XIII вв.; «(1074): Поучивъ [Феодосии] ихъ, како проводити постное время: въ м(о)л(и)твахъ ноцных и дневных, блюстися от помысль скверныхъ». Лавр. лет., 183; «Многие ж русские люди... крестов на себе не носят и святых постных дней, среды и пятницы, не хронят, и в постные дни едят мясо и всякие скверны». Гр. Сиб. Милл. II, 276. 1622 г. Значение слова *постный* может иметь оттеночный смысл: *употребляемый, используемый, бывающий во время поста*: «Въ сыропустную неделю, въ среду и въ пятокъ, постная ли служба или Иванова пети?» (Вопр. Феогн.). РИБ II, 3. XVI в. ~ 1276 г.<sup>6</sup>

В этом же смысле – *употребляемый во время поста* – и в современном русском языке существуют несколько словосочетаний разной степени внутренней прочности,

структурно приближающиеся к фразеологическим сочетаниям. Первое из них – словосочетание *постное масло*, т.е. растительное масло; виды, или сорта его, различаются в названии по продукту, из которого изготавлиются: масло подсолнечное, конопляное, ореховое, маковое, горчичное. «Продали пшеницы, масла коровья и посного», Там. кн. III, 549. 1675 г. Прилагательное *постный* входит в название одежды – «предназначенная для времени поста»: «Ризы постные мухоярные». Кн. пер. Нил. Столб. I, 14. 1636 г.<sup>7</sup>

Полные фразеологизмы: ◊ Триодь постная – церковная книга со службами на время поста – от недели мытаря и фарисея до светлой седмицы. В книге «Постной Триоди» содержатся отличительные особенности великопостного богослужения и дисциплины поста: «Не помолимся фарисейски, братие: ибо вознося себе смирится. Смиримъ себе пред Богомъ, мытарски пощениемъ зовуще: очисти ны Боже, грешныя. Фарисей тщеславиемъ побеждаемъ, и мытарь покаяннемъ приклоняемъ»<sup>8</sup>.

◊ Фита постная – в древнерусской певческой нотации название условной сжатой записи знаков (знамен) с буквой-фитой<sup>9</sup>.

Российское законодательство и правоприменение XIX в. покровительствовало постам: специальными указами и распоряжениями властей во время главных христианских постов закрывались театры и цирки, отменялись зрелищные мероприятия, игры, закрывались даже бани и торговля мясом. А нарушение поста могло приравняться к ереси.

В проповедях, которые священники читали в храмах во время поста, постоянно говорилось о воздержании и осуждалось чревоугодие. Сохранились и изданы прекрасные образцы великопостных проповедей Филарета, митрополита Московского. Они полны образных сравнений с

животным миром: «Животные многопищные и тучные не могут бегать так скоро, как малопищный олень; подобно сему чревоугодник не может быть так деятелен и благопоспешен в подвигах, как воздержный <...> Чревоугодие – грех великий. Пресыщением отягченное чрево, как гиря, висит под крилами духа и тянет к земле». Постоянно в своих проповедях митр. Филарет обращался к отцам церкви и приводил яркие отрывки из их поучений. О покаянии и посте из Иоанна Златоуста: «Невозможно, чтобы огонь горел в воде, – невозможно и покаяние без поста». Блаж. Августин говорит: «Если вас спросят: для чего вы поститесь и мучите себя? Отвечайте: бешеную лошадь, которую нельзя укротить уздою, необходимо усмирять голодом и жаждою». Иоанн Лествичник видит в несоблюдении поста много дурных следствий: «Как во множестве навоза рождается много червей, так и от множества яств происходит много падений, лукавых помыслов и сновидений срамных»<sup>10</sup>.

В древней иудейской традиции **пост** (*цōм*; или *та'анит*) – ритуальное воздержание от принятия пищи и питья. Пост упоминается в древнейших библейских текстах. Законом предписывался, как обязательный, лишь один пост – в великий День очищения: десятый день седьмого месяца афаним или тишри. Но у древних иудеев принято было держать пост во времена опасностей и общественных бедствий, при личных несчастьях, во время или перед исполнением важных дел, в воспоминание о печальных событиях общественной истории. Евреи соблюдали пост с особой строгостью, воздерживаясь не только от пищи, но и от других чувственных потребностей – облекались во вретище, снимали сандалии, посыпали голову пеплом. Пост являлся неотъемлемой частью ритуала в эпоху Первого храма:

**Иер. 36: 9.** В пятый год Иоакима, сына Иосии, царя Иудейского, в девятом месяце объявили пост пред лицом

Господа всему народу в Иерусалиме и всему народу, пришедшему в Иерусалим из городов Иудейских.

**Иоиль 2: 15–16.** Вострубите трубою на Сионе, назначьте пост и объявите торжественное собрание. Соберите народ, созовите собрание, пригласите старцев, соберите отроков и грудных младенцев; пусть выйдет жених из чертога своего и невеста из своей горницы.

Пост могли объявлять старейшины местных общин, это могло быть и царское распоряжение:

**1-я Цар. 21: 8–9.** И написала Иезавель, жена его от имени Ахава письма, и запечатала их его печатью, и послала эти письма к старейшинам и знатым в его городе, живущим с Навуфеем. В письмах она писала так: объявите пост и посадите Навуфея на первое место в народе.

Пост мог назначаться с разными целями. В библейских текстах часто упоминается, что пост, как для общины в целом, так и индивидуальный, должен был отвратить или умерить бедствие, вызвав сострадание Бога. Так, царь Давид постился в надежде, что Бог смилуется и сохранит жизнь его сыну (2-я Сам. 12: 16–17, 22). Бог смягчил наказание Ахаву, потому что тот постился и унижал себя (1-я Цар. 21: 27–29).

Многочисленны примеры описания поста в Псалтири:

**Пс. 34: 13.** Я во время болезни их одевался во вретнице, изнурял постом душу мою, и молитва моя возвращалась в недро мое.

**Пс. 108: 24.** Колени мои изнемогли от поста, и тело мое лишилось тука.

**Эзра 10: 6.** И встал Ездра и пошел от дома Божия в жилище Иоханана, сына Елияшивова, и пришел туда. Хлеба он не ел и воды не пил, потому что плакал о преступлении переселенцев.



В библейское понятие поста входит еще одна семантическая валентность: пост–траур. В библейском представлении пост является знаком траура. Смерть царя Саула была отмечена однодневным постом (2-я Сам. 1: 12), а среди особо преданных ему людей – семидневным (1-я Сам. 31: 13). Отказ царя Давида поститься после смерти сына вызвал удивление придворных.

**2-я Цар. 12: 21–23.** И сказали ему слуги его: что значит, что ты так поступаешь: когда дитя было еще живо, ты постился и плакал [и не спал]; а когда дитя умерло, ты встал и ел хлеб [и пил]? И сказал Давид: доколе дитя было живо, я постился и плакал, ибо думал: кто знает, не помилует ли меня Господь, и дитя останется живо? А теперь оно умерло; зачем же мне поститься? Разве я могу возвратить его? Я пойду к нему, а оно не возвратится ко мне.

Перед лицом угрозы природного или общественного бедствия объявлялся публичный пост:

**Суд. 20: 26.** Тогда все сыны Израилевы и весь народ пошли и пришли в дом Божий и, сидя там, плакали пред Господом, и постились в тот день до вечера, и вознесли всесожжения и мирные жертвы пред Господом.

Иудеи постились, чтобы умолить Бога прекратить голод, вызванный нашествием саранчи (Иоэль 1: 14; 2: 12, 15), смягчить тяжесть иноземного ига (Нех. 9: 1).

В иудейской истории пост, как индивидуальный, так и коллективный, представлял собой реакцию на чрезвычайную ситуацию. В русской средневековой истории мы нашли единственный случай подобной публичной реакции покаяния.

Летописцы и историки Смутного времени, рассказывая о событиях ужасной зимы 1611–1612 гг., приводят описание «всенародного покаяния»: «Начали сокрушением о грехах. Ниспосланные на страну испытания представлялись карой

за грехи всего народа». Спасение ждали только от милости Всевышнего. Решено было прибегнуть к трехдневному посту, «даже для грудных младенцев». После того как воины Минина и Пожарского отстояли Москву, были совершены два крестных хода – 23 октября – из церкви Казанской Божьей Матери и от Ивана Великого. Отряды ополченцев и казаков снова сошлись на Лобном месте на Красной площади, где архимандрит Троицкой Лавры совершил благодарственный молебен. «Сюда же крестным ходом прибыло духовенство, неся с собою Икону Владимирской Божией Матери. При виде этой неоцененной иконы, которую считали погибшей и изрубленной, все множество народа зарыдало. Затем войско и народ вошли в священную ограду Кремля <...> и радость сменилась скорбью перед раздирающим душу зрелищем: разрушенные и оскверненные церкви, поруганные и обезображенные иконы»<sup>11</sup>.

### **Время поста в иудейской традиции**

До вавилонского пленения, по всей вероятности, не существовало фиксированных дней постов, за исключением Иом Кипура. Впервые установленные дни поста упоминаются у пророка Захарии: «Так говорит Господь Саваоф: пост четвертого месяца и пост пятого, и пост седьмого, и пост десятого соделается для дома Иудина радостью и веселым торжеством; только любите истину и мир» (Зах. 8: 19).

Согласно еврейской традиции, упоминаемые у пророка Захарии посты отмечали трагические события еврейской истории – разрушение Первого храма, начало осады Иерусалима вавилонянами в 10-й день месяца тевет, пролом стен города в 17-й день месяца таммуз, разрушение Храма в месяце ав, Девятое ава и убийство назначенного вавилонянами наместника Гдалии в третий день месяца тишрей.

Некоторые исследователи считают, что посты, упоминаемые Захарией, гораздо более древнего происхождения и связаны с сезонными праздниками; однако против такого предположения свидетельствует вопрос народа к Захарии, следует ли отменить эти посты, видимо, в связи с восстановлением Храма:

**Зах. 7: 2–5.** Вефиль послал Сарецера и Регем-Мелеха и спутников его помолиться пред лицом Господа и спросить у священников, которые в доме Господа Саваофа, и у пророков, говоря: «плакать ли мне в пятый месяц и поститься, как я делал это уже много лет?» И было ко мне слово Господа Саваофа: скажи всему народу земли сей и священникам так: когда вы постились и плакали в пятом и седьмом месяце, притом уже семьдесят лет, для Меня ли вы постились?

В период Второго храма посты были формой проявления аскетизма – особенно женщинами:

**Иудифь 8: 4–6.** И вдовствовала Иудифь в своем доме три года и четыре месяца. Она сделала для себя на кровле дома своего шатер, возложила на чресла свои вретище, и были на ней одежды вдовства ее. Она постилась все дни вдовства своего, кроме дней пред субботами и суббот, дней пред новомесячиями и новомесячий, и праздников и торжеств дома Израилева.

В Евангелии от Луки говорится о вдове лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь (2: 37).

Пост в эпоху Первого храма сопровождался молитвой, жертвоприношением, покаянием в грехах (Суд. 20: 26; 1-я Сам. 7: 6; Эзра 10: 1). Начиная с эпохи Второго храма пост сопровождался также публичным чтением Торы. Центральным элементом службы были звуки шофара или труб: «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей» (Иозель 2: 1).

Обычные посты продолжались с утра до наступления темноты, а особо важные посты – в течение суток. Некоторые посты продолжались три или семь дней (Юдифь 4: 13); в исключительных случаях пост соблюдался в субботу и праздничные дни. В I в. н.э. был составлен особый список – Мегиллат Таанит, содержащий 36 памятных дат, в которые нельзя объявлять публичный пост, с течением времени этот список был отменен. Существовал обычай устанавливать публичный пост в понедельник или четверг; отдельные лица, особенно после разрушения Второго храма, постились каждый понедельник и четверг. Законоучители постановили, что, в отличие от публичного, индивидуальный пост должен длиться сутки или определенное количество часов. В ряде случаев пост состоял в воздержании лишь от некоторых видов пищи – мяса или вина, или в воздержании от умащения и других видов удовольствий.

**Дан. 10: 2–3.** В эти дни я, Даниил, был в сетовании три седмицы дней. Вкусного хлеба я не ел; мясо и вино не входило в уста мои, и мастями я не умащал себя до исполнения трех седмиц дней.

В период Второго храма пост рассматривался как средство очищения человека и приближения его к Богу. На это возражали законоучители, которые утверждали, что человек не имеет права наносить ущерб своему здоровью, чтобы не стать бременем для общины. Изучение Торы важнее Поста: «ученый не имеет права поститься, ибо поступая так, он менее усердствует в труде небесном». Согласно Саади Гаону, лучше избегать совершения греха, чем поститься.

Библейские тексты содержат многие указания, что пост не самоцель, а только средство, при помощи которого человек может смирить свою душу и раскаяться в грехах,

и это раскаяние должно проявиться в его поступках (Иозель 2: 13; Иона 3: 8).

**Тов. 12: 8.** Доброе дело – молитва с постом и милостыней и справедливостью. Лучше малое со справедливостью, нежели многое с неправдою; лучше творить милостыню, нежели собирать золото. Пророк Исайя противопоставляет пост, не сопровождающийся искренним раскаянием и потому негодный Богу, подлинному посту, за что Господь ниспошлет милостивое прощение.

**Ис. 58: 6.** Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо.

Иудейские посты могут носить частный характер: в годовщину смерти родителей или учителя; жених и невеста постятся в день бракосочетания вплоть до свадебной церемонии; предусмотрен также пост, чтобы отвратить дурные последствия кошмарного сна. Если упал свиток Торы, свидетели этого постятся в течение дня. Во времена Мишны члены верховного суда Синедриона постились в день вынесения ими смертного приговора.

В Аггаде рассказывается, что перед тем, как Бог наслал на землю великий потоп, он семь дней был в трауре по миру, который Сам создал.

### **Время поста в славянской традиции**

Посты славянской христианской традиции разделяются на многодневные и однодневные.

Великим постом называют семинедельный пост перед Пасхой, установленный в память сорокадневного поста Иисуса Христа; особо строгое воздержание приходится на Страстную седмицу – неделю перед Пасхой. Великий пост называется постом святой четырьдесятницы. «Ведомо учинилося... что на Москве и в городех у иноверных у

некрещеных иноземцевъ служить православные хрстіяне и темь... от иноверцовъ чинитца теснота и осквернение... помирають, и в великой постъ и в ыные посты мясо и всякой скоромъ едятъ неволею». Ул. Ал., 281 об. 1649 г. «Ныне третия неделя посту и ты знаешь, что великой постъ седмь недели постоитъ (*tempus quadragesimale*). Lud., 86. 1696 г.»<sup>12</sup>.

Многодневный пост, приуроченный к Петрову дню, 29 июня по старому стилю, называется Петров пост, его называют также постом апостолов Петра и Павла или апостольским; он начинается через неделю после Троицына дня, продолжительность этого поста различна и зависит от даты праздника Пасхи: от 8 дней до 6 недель. Начало его восходит к глубокой древности. Он заповедуется уже в Апостольских постановлениях, но особенно частыми упоминания о нем становятся в IV в. у святых отцов – Афанасия Великого и Амвросия Медиоланского. «И в неделю пянтикостную, речено же въ среду и в пяток мяс ясти, и по семь постъ Петров». Правила, 187. XIV–XV вв.; «И царь и великий князь велель Якушу правую грамоту положити передь собою въ первое воскресенье уговевъ Петрова поста». АЮБ I, 232. 1567 г.<sup>13</sup>

Успенский пост установлен церковью в честь Пресвятой Богородицы, он продолжается от 1 до 15 августа старого стиля, по новому стилю – от 14 августа до Успения 28 августа. Его называли также *Оспожин пост*, и этот двухнедельный пост был самым строгим после Великого поста; он ослаблялся по субботам и воскресным дням и в праздник Преображения Господня. Церковь всегда рассматривала этот пост как древнее установление, сохраняющееся по неписанному преданию. Древнейшее упоминание о нем, под именем Поста осеннего, встречается у Льва Великого. В древней церкви были разногласия о продолжительности этого поста, поводом к ним служил праздник

Преображения 6 августа, когда разрешалось употребление мясной пищи. Эти разногласия были устранены соборным определением 1166 г.

«Да есте въдуще, брат(ь)е, яко въ сии днь есть постъ предъ праздникомъ г(о)с(под)нимъ». Пролог (Ф.), 22 об. XIII–XIV вв. «Его де исповедываль и причащаль двожды, въ Великой постъ да въ Оспожинъ постъ». (Распр. речи). РИБ II, 607.1623 г.<sup>14</sup>

Рождественский пост, Христова Рожества пост, или Филиппов пост, первый из четырех многодневных годовичных постов, который начинается на другой день после празднования памяти св. апостола Филиппа, 14 ноября по старому стилю, и продолжается 40 дней до навечерия Рождества Христова 24 декабря, или 6 января по новому стилю. «Въ Филипově постъ, о Николине дни выбежалъ деи тотъ ихъ крестьянинъ Вешнячко изъ ихъ изъ Николские вотчины». АХУ II, 136. 1592 г.; «Посту бо Христова Рожества начинающу, на место то приходъ ихъ бе». Врем. И. Тим., 436. XVII в.<sup>15</sup>

Рождественский пост называется также четырьдесятницей. По правилам воздержания он приближается к посту апостольскому. Строгость его особенно усиливается с 20 декабря, в дни предпразднества Рождества Христова, и достигает высшей степени в последний день, называемый *сочевник*, или *сочельник*. По обычаю в этот день пост хранится до вечерней звезды. Ясные упоминания о Рождественском посте встречаются только с IV в. В V в. Лев Великий называет его древним установлением и придает ему значение жертвы за собранные плоды. Порядок поста установлен на Константинопольском соборе 1166 г.

К числу однодневных постов принадлежат: пост в среду и пятницу, установленный церковью в память о воспоминаемых в эти дни событиях. В древней церкви среда и

пятница были известны под именем дней Поста и стояния, т.к. в эти дни верующие, как бы стоя на страже, проводили в богослужении целую ночь. Пост в эти дни соблюдался до девятого (третьего полудни) часа. В среды и пятницы некоторых седмиц пост, по правилам церкви, не имеет места. Таковы седмица пасхальная, рассматриваемая как один светлый день; седмица Пятидесятницы – *святки*, т.е. период времени в двенадцать дней от Рождества Христова до Богоявления, кроме последнего дня, крещенского сочельника; седмица мытаря и фарисея; седмица сырная. Однодневными являются посты в праздник Воздвижения Креста Господня, 14 сентября, пост в навечерие Богоявления Господня, 5 января, и пост в день Усекновения главы Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 29 августа. С Предтеченским постом – на Ивана Постного, или на Ивана Предтечу, на Руси были связаны приметы, находящие объяснение в евангельском сюжете о смерти Иоанна Крестителя: «На Ивана постнаго (на Предтечу) круглого не едят, шей не варят». Народное объяснение: «Качан напоминает голову». «На Предтечу не рубят капусты, не срезавают мака, не копают картофеля, не рвут яблок, не берут в руки косаря, топора, заступа».

Если теперь вернуться к самому началу рассматриваемой проблемы: **пища–пост**, или **трапеза–пост**, то становится ясно, что пары слов не являются противопоставленными, но находятся в отношении части и целого. Но и сама эта часть целого не представляет единого понятия.

Самыми яркими и значимыми значения слов *пища* и *пост* выступают в русских пословицах и поговорках.

Великий пост прижмет (//подожмет) тебе хвост.

Великий пост обмочит хвост. (Загадка с отгадкой «оттепель»).

Пост не мост, можно и объехать.



Мост не пост, не объедешь.

Все посты постимся, а никуда не годимся!

Постное едим, да скоромное отрыгаем – суесловим.

Никто с поста не умирает.

С поста не мрут, а с обжорства дохнут.

В великий пост как узлом затянуто (скороми нельзя).

Послушание паче поста и молитвы.

Путнику посты разрешены.

Мертвых на погост, хоть в великий пост.

Кто все четыре поста постится, за того все четыре евангелиста.

Содержание дисциплины поста как пищевого ограничения может быть представлено несколькими замечательными примерами – историческими и современными.

Адам Олеарий, знаменитый немецкий ученый-энциклопедист (1599–1671), совершивший путешествие в Россию в середине XVII в. и проехавший через Московию в Персию и обратно, оставил описание этого путешествия, где особенно много говорится о домашней жизни россиян, о пропитании и кушаньях – что нам в данном случае особенно интересно.

«Ежедневная пища их состоит из крупы, репы, капусты, огурцов, рыбы свежей или соленой... Из-за великолепных пастбищ у них имеются хорошая баранина, говядина и свинина, но, так как они, по религии своей, имеют почти столько же постных дней, сколько дней мясоеда, то они и привыкли к грубой и плохой пище, и тем менее на подобные вещи тратятся. Они умеют из рыбы, печенья и овощей готовить многие разнообразные кушанья, так что ради них можно забыть мясо.

Например, однажды нам... в посту было подано 40 подобных блюд, пожалованных царем. Между прочим, у них имеется особый вид печенья, вроде паштета или, скорее,

пфанкухена, называемый ими “пирогом”; эти пироги величиною с клин масла, но несколько более продолговаты. Они дают им начинку из мелко изрубленной рыбы или мяса и луку и пекут их в коровьем, а в посту в растительном масле; вкус их не без приятности. Этим кушаньем у них каждый угощает своего гостя, если он имеет в виду хорошо его принять.

Есть у них весьма распространенное кушанье, которое они называют “икрою”: она приготавливается из икры больших рыб, особенно из осетровой или от белорыбицы. Они отбивают икру от прилегающей к ней кожицы, солят ее и после того, как она постояла в таком виде 6 или 8 дней, мешают ее с перцем и мелко нарезанными луковичками, затем некоторые добавляют еще сюда уксусу и деревянного масла и подают. Это неплохое кушанье; если вместо уксусу полить его лимонным соком, то оно дает – как говорят – хороший аппетит»<sup>16</sup>.

На Русском севере, в Олонецкой губернии, записаны описания *обиходного постного* крестьянского стола: «Редька пластами (ломтиха) с маслом; вареные волнухи; горох вареный; пироги ни с чем, вприхлебку с суслом; кисель с маслом или суслом».

Там же, на Севере, когда зовут «на помочи» и коллективные работы приходится на время поста, *постный крестьянский стол* выглядит следующим: пирог с заварной капустой или грибами; ломтевой картофель с уксусом; похлебка из конопляного сока с груздями; вареный горох, пшенная, ячная, овсяная или гречишная каша; жженая картошка; соленые огурцы, грузди к капуста; сусло с вишней, черемухой, клубникой, костяникой, земляникой, бояркой, брусникой (семь блюд); пареная репа, морковь, свекла в горячем сусле; гороховый кисель с маслом; кисели: пшеничный и овсяный с сытой или квасом; пироги: репник,

морковник, свекольник, грибной с крупую; кулага; блины, шанежки, оладьи; мерзлая брусника и клюква, с медом; пирог с одной малиной или маковник с медом, заедки – орехи, пряники, изюм, травник<sup>17</sup>.

В экспедициях на Русском Севере и в Пермской области нам не пересказывали Ивана Шмелева с его красочным описанием постного рынка, но несколько раз был записан рассказ о том, как купчиха держала пост. И возвращаясь к началу нашей статьи, можно сказать, что в этом рассказе у слова *пост* менее всего сохраняется значение *не есть ничего*.

### **Как купчиха постничала**

Уж така ли благочестива, уж такой ли правильной жизни была купчиха, что одно умиление!

Вот как в масленицу съедет купчиха с утра блины ись. И ест, и ест блины – и со сметаной, с икрой, с семгой, с грибочками, с селедочкой, с мелким луком, с сахаром, с вареньем, разными припеками, ест со вздохами и с выпивкой.

И так это благочестиво ест, что даже страшно. Поест, поест вздохнет и снова ест.

А как пост настал, ну тут купчиха постничать стала.

Утром глаза открыла, чай пить захотела, а чаю-то нельзя, потому пост. В посту не ели ни молочного, ни мясного, а кто строго постился, тот и рыбного не ел. А купчиха постилась изо всех сил: она и чаю не пила, и сахару ни колотого, ни пиленого не ела, ела сахар особенный – постной, вроде конфет.

Дак благочестивая кипяточку с медом выпила пять чашек да с постным сахаром пять, с малиновым соком пять чашек да с вишневым пять, да не подумай, что с настойкой, нет, с соком. И заедала черными сухариками.

Пока кипяточек пила, и завтрак поспел. Съела купчиха капусты соленой тарелочку, редьки тертой тарелочку, грибочков мелких, рыжичков, тарелочку, огурчиков соленых десяточек, запила все квасом белым.

Взамен чаю стала сбить пить паточный.

Время не стоит, оно к полудню пришло. Обедать пора. Обед постной-постной! На перво жиденька овсянка с луком, грибовница с крупой, лука похлебка. На второ грузди жарены, брюква печена, солоники – сочни-сгибни с солью, каша с морковью и шесть других каш разных с вареньем и три киселя: кисель квасной, кисель гороховый, кисель малиновый. Заела все вареной черникой с изюмом.

От маковников отказалась:

– Нет-нет, маковников ись не стану, хочу, чтобы во весь пост и росинки маковой во рту не было!

После обеда постница кипяточку с клюквой и с яблочной пастилой попила.

А время идет и идет. За послеобеденным кипяточком с клюквой, с пастилой тут и паузна.

Вздохнула купчиха, да ничего не поделает – постничать надо!

Поела гороху моченого с хреном, брусники с толокном, брюквы пареной, тюри мучной, мочеными яблоками с мелкими грушами в квасу заела.

Ежели неблагочестивому человеку, то такого поста не выдержать – лопнет.

А купчиха до самой ужны пьет себе кипяточек с сухими ягодками.

Трудится – постничат!

Вот и ужну подали.

Что за обедом ела, всего и за ужной поела. Да не утерпела и съела рыбки кусочек, лешика фунтов на девять.

Легла купчиха спать, глянула в угол, а там лещ. Глянула в другой, а там лещ!

Глянула к двери – и там лещ! Из-под кровати лещи, кругом лещи. И хвостами помахивают.

Со страху купчиха закричала.

Прибежала кухарка, дала пирога с горохом – полегчало купчихе.

Пришел доктор – просмотрел, прослушал и сказал: Первый раз вижу, что до белой горячки обьяелась.

Дело понятно: доктора образованны и в благочестивых делах ничего не понимают»<sup>18</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М., 1965.

<sup>2</sup> *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1991. Вып. 17. С. 224–225.

<sup>3</sup> Там же. С. 246–247.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 49.

<sup>6</sup> Там же. С. 246–247.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Триодь постная. Службы от Недели мытаря и фарисея до субботы Лазаревой. Часть 1-я. Л. 1–375. М., Московская Патриархия, 1974.

<sup>9</sup> *Словарь русского языка.* Вып. 17. С. 246–247.

<sup>10</sup> *Практическая симфония для проповедников Слова Божия.* Содержащая в алфавитном порядке своды библейских текстов на разные догматические, нравственные и церковно-практические истины / Составил Григорий Дьяченко. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992 (репринт 1903).

<sup>11</sup> *Хрестоматия по русской истории / Сост. М. Коваленский.* М., 1917. Том II. С. 124.

<sup>12</sup> *Словарь русского языка.* Вып. 17. С. 224–225.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

<sup>17</sup> Полевые дневниковые записи.

<sup>18</sup> *Писахов Степан.* Сказки. Архангельск, 1978.

*Цалерий Зайчик (Москва)***Виноград и вино в библейской и постбиблейской литературе**

Виноград и вино занимают едва ли не самое почетное место среди продуктов питания, упоминаемых в Библии, мифах Древней Греции и Древнего Рима, древней религиозной литературе. Достаточно сказать, что в ТаНаХе и Новом Завете виноград упоминается более 160 раз, а слово «вино» только в ТаНаХе встречается 140 раз.

Библия приписывает первую попытку культивирования винограда патриарху Ною («Ной начал возделывать землю и насадил виноградник», Бытие<sup>1</sup> 9: 20). Интересен в этом отношении стих Библии: «Ной утешит <...> в работе Нашей и в трудах Наших при возделывании земли...» (Бытие 5: 29). Это дало основание некоторым комментаторам Библии назвать виноградарство и виноделие утешением Г-сподним.

Виноградарством занимались, согласно ТаНаХу, в Египте (Бытие 40: 9; Числа 20: 5; Псалтирь 77: 47) и Ханаане (Второзаконие 8: 8), где среди благ земли упоминается виноградная лоза.

Особенно славились виноградники в Севаме к востоку от Иордана (Исайя 16: 8; Иеремия 48: 32) и Енгеди у Мертвого моря (Песнь Песней 1: 13). Упоминаются также виноградники у Сихема (Книга Судей 9: 27), на Кармеле (вторая книга Паралипоменон 26: 10), на Изреельской равнине (Третья книга Царств 21: 1), в Ливане (Песнь Песней 8: 11; Осия 14: 8). В рассказе о соглядателях, посланных Моисеем в землю Ханаанскую, говорится о том, что срезанную в долине Есхол «виноградную ветвь с одной кистью ягод... понесли на шесте двое» (Числа 13: 24). Путешественники

более поздних времен подтверждают необыкновенную величину гроздей и ягод в Палестине.

По описаниям Исаяи (5: 1 и далее), Иеремии (31: 5) и сведениям из Евангелия от Матфея (21: 33), на плодородных горах, холмах, крутых склонах гор почву вскапывали, очищали от камней и закладывали виноградники. Способы посадки виноградных лоз были самыми различными, но чаще всего посредством отводков.

Виноградник обносили оградой для защиты от диких животных, зверей (Псалтирь 79[80]: 9 и далее; Песнь Песней 2: 15; Исаяя 1: 8) и стеной для того, чтобы тучную землю не смывали дожди. На огороженном участке устанавливали сторожевую башню или столб с площадкой, на которой помещался страж для надзора за виноградником. Часто виноградные кусты высаживали вокруг дома, где они разрастались быстро, подобно смоковницам (Псалтирь 127[128]: 3), поэтому выражение «сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею» (Михей 4: 4; Третья книга Царств 4: 25; Захария 3: 10) символизирует домашний мир и спокойствие. Благосостояние народа определялось урожаем винограда («Посев будет в мире, виноградная лоза даст плод свой», Захария 8: 12), и грядущие бедствия тоже связывались с виноградной лозой («Плачет сок грозда, болит виноградная лоза; воздыхают все веселившиеся сердцем», Исаяя 24: 7; 7: 23 и др.).

Обычно массовый сбор винограда начинался в середине сентября и продолжался около двух месяцев (Левит 26: 5; Амос 9: 13), хотя он созревал уже в июне и июле. Его сбор в Древнем Израиле был столь же радостным, как и время жатвы (Книга Судей 9: 27; Исаяя 16: 9). Возделывание винограда регламентировалось рядом постановлений: каждый виноградник был подчинен закону о субботнем годе (Исход 23: 10, 11; Левит 25: 3 и далее); участки под

виноградом нельзя было занимать хлебными злаками (Второзаконие 22: 9); после сбора винограда бедные имели право на его остатки (Левит 19: 10; Второзаконие 24: 21); хозяин виноградника, не успевший воспользоваться его плодами, освобождался от воинской службы (Второзаконие 20: 6). Было также установление о десятине и начатках от плодов виноградника (Второзаконие 12: 7 и далее; 18: 4; Притчи Соломоновы 3: 9 и далее).

Кроме культурной виноградной лозы (сорта Сорек, Гефен и др.) в ТаНаХе упоминается и несъедобный виноград (Исайя 5: 2), в том числе и Содомская виноградная лоза с горькими ягодами (Второзаконие 32: 32 и др.). Наличие последних отмечали многие древние историки и путешественники. Такой виноград служил символом греховности и разочарования (Иеремия 2: 21).

В ТаНаХе виноградные лозы и виноград часто служат для иносказательных выражений («Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою, и в крови гроздей одеяние свое». Бытие 49: 11, 12). Виноградная лоза, прекраснейшее произведение природы, считалась у евреев символом всего, что было сильно, красиво, полезно. Поэтому в книгах пророков Иудея уподобляется великой виноградной лозе, украшенной превосходнейшими плодами, насажденной и хранимой самим Б-гом (Иеремия 2: 21; Псалтирь 79[80]: 9). Сам Б-г был виноградарем, Израиль – виноградником, а каждый иудей его ветвями.

В Новом Завете Иисус говорит: «Я есть истинная виноградная лоза, а Отец мой виноградарь...» (Евангелие от Иоанна 15: 1–6).

Вино в ТаНаХе часто упоминается как один из лучших даров Творца (Второзаконие 7: 13; 33: 28; Книга Судей 9: 13; Псалтирь 103[104]: 15; Исайя 55: 1). В библейских



текстах оно имеет несколько синонимов: «кровь винограда», «плод винограда»; особо выделены термин «сусло» и слово «мезег», обозначающее смесь вина с водой. Словом «вино» ТаНаХ вполне по-современному обозначает виноградный сок, подвергшийся брожению и выдержке в специально приспособленном для этого сосуде. В постбиблейской еврейской литературе (Мишне, III в. до н.э.) вином считают любой фруктовый сок, подвергшийся брожению (Мишна Недарим 6: 9; Мишна Терума 11: 2).

В ТаНаХе приводятся сведения о технологии производства вина. При каждом винограднике была давяльня, в которой из винограда в так называемых точилах получали сусло (Исайя 16: 10; Иеремия 25: 30; 48: 33). Если почва была скалистой, то давяльня высекалась тут же в скале и сообщалась с расположенным ниже чаном, куда сусло спускали для брожения и отстаивания и откуда уже готовое вино переливали в кувшины или мехи (Иеремия 48: 11; Иов 32: 19). Отмечались при этом случаи разрыва мехов, глиняной тары во время дображивания вина (Евангелие от Матфея 9: 17). Обычно вино выдерживали в течение года или нескольких лет. Для улучшения качества вина его переливали из одного меха в другой (Иеремия 48: 11) и при этом приправляли различными благовониями (Песнь Песней 8: 2; Псалтирь 74[75]: 9; Исайя 5: 22; Притчи Соломоновы 9: 2, 5).

Древние евреи употребляли вино и за домашней трапезой, и во время торжественных пиршеств, при совершении жертвоприношений и других священных обрядов.

В повествованиях о Мельхиседеке, Лоте, престарелом праотце Исааке, в пророчестве умирающего праотца Иакова, в книге Иова и других местах встречаются самые разные указания на вино как на общераспространенный напиток (Бытие 14: 18; 19: 32; 27: 25; Второзаконие 6: 11;

7: 13; 8: 8; Осия 2: 8, 9; Иов 1: 18; Притчи Соломоновы 23: 30, 31; Исайя 5: 11; Иеремия 5: 17; 39: 10; Евангелие от Иоанна 2: 3 и др.). Видимо, его считали продуктом, упоминаемым вместе с хлебом (Первая книга Царств 16: 20; 25: 18; Неемия 5: 15; Плач Иеремии 2: 12).

Об употреблении вина при различных жертвах возлияния и всеожжения сообщается в различных местах ТаНаХа (Бытие 36: 4; Исход 29: 40; Левит 23: 18; Числа 15: 5, 10; Иоиль 1: 9, 13). Вино, хотя и не было предписано законом, но все-таки занимало в праздновании еврейской Пасхи важное место. Поэтому и Иисус с учениками пил «от плода виноградного» и установил Святую вечерю воспоминания со вкушением хлеба и вина (Первое послание к Коринфянам 11: 26).

Во многих библейских текстах вино нередко упоминается как напиток, приносящий проклятие при злоупотреблении им (Вторая книга Царств 13: 28; Притчи Соломоновы 20: 1; 21: 17; 23: 32; Исайя 5: 11; 28: 7; 56: 12). Употребление вина в известных случаях было запрещено при исполнении своих обязанностей священникам (Левит 10: 9), назоретам (Числа 6: 3). Существовали также известные общества или роды, члены которых совершенно отказывались от употребления вина (рехавиты) (Иеремия 35). Предостережения против греха пьянства часто приводятся в ТаНаХе и Новом Завете (Притчи Соломоновы, 23: 29 и далее; 31: 4 и далее; Аввакум 2: 5; Послание к Ефессянам 5: 18; Первое послание к Тимофею 3: 3). Умеренное потребление вина, однако, вполне допускалось (Первое послание к Тимофею 5: 23).

Древние евреи, в отличие от греков и римлян, в основном пили вино неразбавленным (Песнь Песней 7: 3), иногда добавляя в него пряности (Притчи Соломоновы 23: 30; Исайя 65: 11). Наряду с виноградным вином употребляли плодовые, в том числе из фиников и граната (Числа 6: 3;

Песнь Песней 8: 2; Исайя 28: 7). Однако в жаркое время года популярностью пользовался кислый напиток из вина с водой (Руфь 2: 14; Псалтирь 69[70]: 22).

Относительно действия вина на человека Священное Писание отмечает возможные последствия: «блестящие очи» (Бытие 69: 12), «необузданный язык» (Притчи Соломоновы 21: 1), «возбуждение духа» (Притчи Соломоновы 21: 1), «потерю ума» (Осия 4: 11), «превратное суждение» (Притчи Соломоновы 31: 1), «болезни» (Осия 7: 5). И при этом вино считалось символом силы и оживления (Исайя 55: 1). Именно с вином пророки связывали счастливое будущее, мессианские времена (Амос 9: 3; Иоиль 4: 18 и др.).

Из виноградного сусла израильтяне посредством уваривания получали виноградный мед (Бытие 43: 11; Первая книга Царств 14: 3; Иезекииль 27: 17); из винограда – изюм (Первая книга Царств 25: 18; 30: 12; Вторая книга Царств 16: 1) и особую пастилу – виноградные лепешки (Вторая книга Царств 6: 19; Осия 3: 1).

В более поздней постбиблейской еврейской литературе (Мишне, Талмуде, I в. до н.э. – V в. н.э.) также приводятся многочисленные сведения о винограде, вине и способах его производства.

Метафорически вино символизирует все прекрасное и возвышенное. Учение, Народ, Иерусалим, Мессия, праведники – все уподобляется вину: а все низменное и греховное связывается с уксусом. Согласно Талмуду, для праведников в раю сохраняется вино с первых дней сотворения мира (Трактат Берахот 34б).

Более подробно в Талмуде освещают производство вина, упоминают деревянные чаны, процеживатели, фильтры, фильтрующие сетки и полотна для тонкой фильтрации, винодельческую глиняную посуду различных форм и

размеров (пять наименований), покрытие внутренней поверхности тары слоями извести, смолой, сургучом, сроки отстаивания вина и т.п. (Мишна Шаббат XX: 2; Трактат Авода Зара V: 11; Тосефта Терума III: 7; Мишна Тегилем X: 7; Трактат Баба Батра 97а и др.). После отстаивания вино разливали в бутылки или другую посуду с горлышками и хранили в погребах. В продажу бутылки поступали в корзинах (Трактат Авода Зара II: 7, 396).

Качество вина определялось местом его производства (красное вино ценилось выше). Лучшими винами считали палестинское, фригийское, саранское, кармельское, эфиопское (Трактат Шаббат 147б; 77а; Трактат Баба Батра 97а). В тех же источниках приводятся рекомендации по применению вина в лечебных целях, в частности по составлению смесей вина с водой, бальзамом, настоем листьев и трав на вине (Тосефта Демай I: 24; Трактат Авода Зара 30а; Трактат Керитут ба; Трактат Шаббат XX: 2 и др.). Различали бродящее вино, молодое (свежее), обыкновенное (текущего года сбора винограда), старое (прошлогоднее), старейшее (третьего года).

Вино, употребляемое в меру, считалось здоровым напитком и целебным средством. Еврейские мудрецы говорили: «Во главе всех целебных средств – вино; там, где нет вина, требуются лекарства» (Трактат Баба Батра 58б), «Вино проясняет разум и оживляет чувство» (там же, 12б). Комментаторы Библии утверждают, что «египетское добро», посланное Иосифом патриарху Иакову (Бытие 45: 23), представляло собой старое вино, благотворно действующее на стариков (Трактат Мегила 16б). В Талмуде приводятся также советы по ограничению потребления вина и отрезвлению после опьянения (прогулки, сон и пр.).

Во все времена вино для евреев представляет собой прежде всего продукт, имеющий сакральный характер:

вином освящаются праздники, основные события в жизни человека. Вино употребляется в ритуальных целях в том числе и за столом. Поэтому, кстати, к чистоте вина в широком, скорее даже ритуальном смысле (его производству, качеству), еврейское религиозное законодательство предъявляет особые требования, однако эти вопросы выходят за рамки настоящей работы.

Что же касается употребления вина в быту, то после разрушения Иерусалимского Храма многие фарисеи и впоследствии талмудисты в знак скорби хотели вообще запретить его евреям, однако законоучителями было указано, что «не следует устанавливать закон, исполнение которого для большинства людей невозможно» (Трактат Баба Батра 60б). И истина эта в применении ко всем народам многократно была подтверждена историей и нашим временем. Вино же – «дар Творца» – всегда было и будет продуктом, который радует и веселит сердце человека (Псалтирь 103[104]: 15).

### Примечания

<sup>1</sup> Названия книг ТаНаХа и Нового Завета, имена, географические названия приводятся по каноническому переводу Библии на русский язык. При описании способов посадки винограда и технологических приемов производства вина сохранена библейская терминология.

*Виктория Мочалова (Москва)***Еврейские пищевые предписания и запреты глазами польских полемистов XVI–XVIII вв.**

Особое значение, придаваемое еде, вкушению (земных плодов), в целом обусловлено мифологическими представлениями о взаимодействии человека и окружающего мира. Наиболее очевидно это проявляется, например, в библейском эпизоде грехопадения Адама, связанном с нарушением первого данного Богом человеку запрета, носившего видимый пищевой характер. В польских христианских антииудейских текстах можно встретить характерные упреки иудеям в манипулировании цитатами из Священного Писания, в отождествлении исторических событий с заповедями, а также указание на несостоятельность тех предписаний, которыми они руководствуются. Ведь в Моисеевом изложении сотворения мира описывается его порядок, но поначалу отсутствуют какие-либо предписания и запреты, за единственным исключением – Адаму запрещается есть яблоки с древа познания (Czechowic 1581: 143).

Еврейские пищевые предписания (Лев. 11: 3, 9, 21–22; Кицур Шулхан Арух 1864: 34–36) и запреты (Исх. 23: 19; Лев. 11: 4–8, 10–20, 23–35; Кицур Шулхан Арух 1864: 38–41; ср. также: Cohen 1949: 246–250) подчинены общему принципу отделения иудеев от других народов и являются его материальным отражением («Я – Бог, Всесильный ваш, который выделил вас из всех народов. Отличайте же и вы скот чистый от нечистого и птицу нечистую от чистой, не оскверняйте душ ваших скотом и птицей, и всем, что ползает по земле, которых я выделил вам как нечистое. Будьте же мне святы, ибо свят я, Бог, и выделил я вас из народов, чтобы быть вам моими» – Лев. 20: 24–26).

Эта функция выделения еврейского народа из других – даже посредством потребляемой еды – осознавалась и польскими авторами антииудейских трактатов XVI–XVIII вв. Например, они могли отмечать, что «еврей не отрежет хлеба ножом христианского человека, и из сосуда, из которого христианин пьет, он пить не будет, пока его три или четыре раза не вымоет» (Miczynski 1618: 20). В этой же перспективе могло излагаться толкование тех или иных пищевых предпочтений: иудеи едят рыбу, поскольку одобряют ее воде, в свою очередь, символизирующей Священное Писание, вкушать которое они стремятся, «и подобно тому, как рыба отличается от мяса, так и Евреи – от всех Народов, ибо их возлюбил Бог» (Pikulski 1760: 794–795).

С обеих сторон – и христианской, и иудейской – раздавались предостережения против контактов, связанных с совместным принятием пищи иудеями и христианами, что считалось не только нежелательным, но и опасным. О том, что такого рода контакты имели место, свидетельствуют и государственные постановления, запрещающие подобную практику (Volumina Legum 1889: 624), и сохранившиеся раввинские респонсы. Так, р. Шломо Лурия (1510–1573) в своих респонсах (1574–1575) осуждает посещение евреями нееврейских трактиров (Luria 1859: 72, цит. по: Lew 1944: 126), р. Моше Иссерлес (1525–1572) упоминает, что некоторые евреи едят и пьют в домах христиан (см.: Gram 1997: 30–31). У авторов антииудейских текстов с совместным принятием пищи может быть связано представление о вероломстве, обмане – так, например, интерпретируется пасхальный обычай угощения: в Пасху евреи «должны давать христианам напитки, сладости и пр., говоря: как я тебя, язычник, обману в день сегодняшний, так помоги мне, Боже, обманывать тебя весь год» (Бредни Талмуда 1758: 381).

В текстах представителей как католической церкви (см., в частности: Венгжинек 2003: 7), так и реформации (Lubieniecki 1616: 52) звучит обеспокоенность возможным иудейским влиянием, выражающимся, в частности, и в том, что некоторые из христиан не едят тех блюд, которые запрещены евреям.

Евреи могли заимствовать какие-то кулинарные образцы у тех народов, среди которых они жили, однако лишь в объеме, ограниченном пищевыми запретами (*кашрут*), традициями употребления особенных блюд во время праздников, субботы, предписаниями, оговаривающими особые законы приготовления пищи (так, допустимо употреблять мясо лишь заколотого в соответствии с правилами животного, что может осуществлять лишь специально подготовленный профессионал – *шойхет* – по особой технологии; см., например: Goodman 2002: 4–6), восходящими к соответствующим библейским и талмудическим законам.

Чистота и святость – основная цель иудейских пищевых предписаний, отраженных и в регламентирующих повседневную практику законодательных кодексах, представляющих, что все самое главное в Торе сказано в стихе «На всех путях твоих познавай Его», из чего следует, что можно служить Всевышнему и во время еды, исполняя предписания Торы: «Нельзя есть и пить то, что нам запретила Тора», а «разрешенное Торой можно есть и пить, <...> думая о том, что тем самым получаешь силы, необходимые для служения Всевышнему» (Кицур Шулхан Арух: 31). Эти предписания и запреты, как известно, служили объединяющим началом для рассеянного в диаспоре еврейства, становились повседневной и практической поддержкой национальной идентификации и связи с историческими предками, одним из эффективных препятствий ассимиляции.



Представления христианских полемистов о еврейской еде и связанных с нею законах обусловлены единой идеологической доминантой, восходящей к противопоставлению Завета, в христианской традиции именуемого *Ветхим*, – *Новому Завету*, основанному, согласно их убеждениям, на вечном натуральном божественном Законе. Одним из существенных моментов этого противопоставления является размежевание «внешнего», которому как бы адресован, на которого ориентирован *Ветхий Завет*, и «внутреннего» человека (отсюда – постоянный в текстах этого круга мотив: «как неразумные телесные евреи полагают...»). Даже то, что объединяет два завета – учение о служении Богу, страхе перед ним, любви, благочестии, справедливости, добродетели – в христианском понимании осуществляется разными способами: в Моисеевом Законе это учение записано на каменных таблицах, у Христа выражено в смиренной любви и обращено к духу, «внутреннему человеку» (Czechowic 1575: 5). В христианской перспективе *Ветхий Завет* отнесен к прошлому и потому является «временным», в то время как *Новый Завет* осмысливается как сменивший и тем самым отменивший его, как «вечный». «Сам Господь Бог, – пишет крупнейший католический проповедник своего времени Петр Скарга, – старые законы изменил на новый закон. Ибо они до времени были полезны, а когда пришло новое время Мессии, они должны были отмениться» (Skarga 1597). В этом с ним солидарен и арианин Чеховиц, утверждавший, что еврейские предписания отжили свое, что «обрезание и другие внешние законодательные установления были предметом телесным, и потому не могли быть вечными, но должны были прекратиться» (Czechowic 1575). Со ссылкой на стих «Господь разрешает узников» (Пс. 146: 7), арианский полемист утверждает, что в новые, мессианские времена будет разрешено

то, что было запрещено прежде: «Всякое животное, которое считалось нечистым в те времена (то есть времена Закона), святой и благословенный Бог сделает чистым в будущие времена (то есть во времена Мессии)» (Czechowic 1581: 150).

Принятые новые принципы интерпретации Священного Писания резко отделили его христианское понимание от иудейского: те запреты и предписания Моисеева Закона, которые иудеями воспринимались буквально, имели для них специфическое значение, обрели для христиан так называемый «духовный» смысл. «У нас нет разногласий относительно свидетельств, данных в Св. Писании, – утверждает арианский полемист, – расхождения касаются только понимания и применения» (Czechowic 1581: 143). Л. Бек вообще описал суть отношения иудаизма и христианства как противостояние классической и романтической (понимаемой им в шлегелевском духе: сентиментальный материал в фантастической форме) религии (Baesk 2002: 189). На протяжении всей христианской истории как католики, так и протестанты рассматривали содержащиеся в Пятикнижии предписания относительно еды, обрезания и *шаббата* и иных ритуальных актов скорее как метафорические и аллегорические, и потому не обязательные для исполнения христианами (Newman 2002: 11).

Уже само по себе это противопоставление двух законов не обходится без метафор, связанных с вкушением, поглощением, помещением некоей субстанции извне – внутрь человека. Семантика этой метафоры в зависимости от того, о каком законе идет речь, оказывается либо непосредственно материальной, либо символической: «Этот натуральный (природный, естественный, извечный) Закон одновременно с созданием первого человека Адама был влит самим Богом внутрь него без всякого внешнего (высшего) писания, Моисеев же Закон был выражен спустя две тысячи

лет письменно и на каменных таблицах»; «Христос учил любви к ближнему не ради взыскания каких-то земных даров, как это делал Моисей, завлекая Израиль молоком и медом, а ради вечной жизни и царства небесного» (Czechowic 1575).

Связанные с едой нормы и принципы иудеев и христиан могут становиться основой для демонстрации различий двух традиций: «Закон полагает грешным того, кто <...> стал бы есть животное, птицу или рыбу, которые, согласно Закону, именуются нечистыми. Евангелие же здесь никакого греха не устанавливает <...> Если по Закону <Моисееву> какие-то грехи карались смертью, другие смывались жертвоприношениями, омовениями, а иные, как, например, пьянство, не карались вообще, то согласно Евангелию, пьянство карается не смертью, а утратой вечной жизни» (Czechowic 1575).

Различия предстают особенно наглядно в генетически родственных иудейских и христианских обрядах, связанных с употреблением хлеба и вина. Если в обряде встречи субботы у иудеев произносится благословение хлеба и вина (во время празднования Пасхи – мацы) как благодарственная молитва Господу, извлекающему хлеб из земли и сотворяющему плод виноградной лозы, то у христиан таинство евхаристии обозначает причащение тела и крови Христа.

Это различие лежит в основе выдвигавшихся против евреев обвинений в осквернении гостии (см., например: Miczyński 1618: 8–9), связанных с темой вкушения, поглощения пищи. Они получили особое распространение в период борьбы католической церкви с распространением протестантского движения, отвергающего ряд католических догматов, среди прочего – и толкование таинства евхаристии. Так, например, сообщая об одном из процессов по

такому обвинению евреев, проходившем под наблюдением папского нунция Алоизия Липпомано в Сохачеве (см. подробнее: Węgrzynek 1995: 34–46), хронист Мартин Бельский говорит не о гостии, облатке, но о самом «теле Господнем»: христианка Дорота Лазенцкая, «взяв в уста тело Господне», не вкусила его, а украла и за деньги передала евреям (Bielski 1551). Полемист Себ. Мичинский среди перечисляемых им еврейских преступлений против христианства и христиан называет и оскорбление святых даров, отождествляемых католиками с телом и кровью Христа: «Наисвятейший Сакрамент Тела и Крови Господней они называют *ле-хемтоме*, что означает нечистый хлеб» (Miczuński 1618: 7).

Среди обычных обвинений этого круга – мучения евреями украденной гостии, из которой каплет кровь, с чем и полемизировали протестанты, утверждая, что «божественное тело после воскресения не может быть осквернено», что если кровь каплет из одной облатки, то это должно было бы происходить и во всех других случаях, например, ее преломления, столь частого в католическом обряде (O sochaczowskim 1556: 25–26).

Со всей очевидностью с «пищевой» темой связан и другой вид выдвигавшихся против иудеев обвинений – в ритуальном использовании христианской крови (см., в частности: Moiecki 1589; Miczuński 1618: 13–20; Węgrzynek 1995: 91–144; Wijaczka 2003). Считалось, что иудеи употребляют кровь невинного христианского младенца либо в «пресном хлебе» (*маце*), либо в вине. Источником доказательств ненасытной иудейской потребности в этой крови служат сочинения других авторов подобного направления – так, например, Себ. Мичинский ссылается (Miczuński 1618: 16) на тексты ксендза П. Моецкого (Moiecki 1589), подробно перечисляющего виды использования евреями христианской крови, и стихотворца А. Кмиты, описавшего бохен-

ский процесс по осквернению гостии (Kmita 1601). Один из приведенных автором выдержавшей несколько изданий в Кракове и Львове брошюры «Еврейская жестокость» (Moieski 1589) видов использования евреями христианской крови связан с пищевой сферой. Поскольку в еврейской торговле заметное место занимали «перец, шафран, сахар, гвоздика и всякие коренья, вина» (Miczuński 1618: 31), торговцы этим товаром использовали свои возможности для достижения благорасположения и любви со стороны христиан, даря им окропленный христианской кровью перец и шафран. Тем самым они делали христиан соучастниками своих кровавых преступлений. Будучи духовным лицом, автор вынужден признать, что доброму христианину не подобает верить в такие предрассудки, однако, он свидетельствует о фактах, которые ему приходится наблюдать: «Я вижу, что те, кто сблизятся с евреями и отведают их перца и шафрана, становятся такими их большими друзьями, что водой не разольешь».

Очевидно подобными обвинениями в использовании евреями христианской крови порождены и христианские представления о симметричной каре – крови, в определенное время года «неведомым образом» капающей с неба в еврейскую еду, «как будто для наказания еврейской неверности по указанию Божьему», «для покарания их злобы и неверия». Кровь эта причиняет вред только евреям: едва дотронувшись до окропленной ею пищи губами, они падают замертво, в то время, как ни одному Христианину она не наносит вреда. Примечательно, что эти сведения приводятся как бы со слов неких «еврейских мудрецов», что, видимо, должно повысить их авторитетность (Бредни Талмуда 1758: 378, 390, 383; Pikulski 1760: 741, 745). Существенным здесь представляется проводимое на примерах из пищевой сферы принципиальное разделение иудейского и хрис-

тианского миров, изображение еврейской еды как оскверненной – по всей видимости, в результате ранее совершенных иудеями кровавых преступлений.

Ряд описаний еврейских диетических принципов в христианских сочинениях основан на непосредственном наблюдении за соответствующей практикой живущих в польско-литовском государстве иудеев, и не носят, по крайней мере, выраженного негативного или обвинительного характера. Так, в христианских описаниях проявляется определенная осведомленность в еврейской обрядовой сфере: отмечаются сходные черты у иудеев и турок: «и те и другие избегают свинины и делают обрезание» (Miczynski 1618: 24); упоминается, что в праздник Пурим евреям предписано напиться допьяна, до неразличения благословений Мордехаю и проклятий Аману, что могло быть результатом непосредственного наблюдения, хотя автор приводит и ссылку на талмудический трактат Мегила (Бредни Талмуда 1758: 379–380, 407), в котором действительно содержится соответствующее указание (7b).

Христианские полемисты обнаруживают знакомство не только с еврейскими обрядами, но и с их соответствующими интерпретациями, что может объясняться знакомством с еврейскими источниками, известными по изложениям выкрестов, одним из которых в Польше XVIII в. был Ян Серафимович (см.: Pikulski 1760: 700–705; Tugendhold 1912). Так, сообщаемое христианами авторами об обычаях праздника Шавуот (Pikulski 1760: 795; Бредни Талмуда 1758: 384), когда принято вспоминать моавитянку Руфь, не имевшую по прибытию в Вифлеем еды и собиравшую колосья, принявшую иудаизм и ставшую родоначальницей поколения, из которого, согласно пророчеству, родится мессия, имеет подтверждения в библейских (Лев. 23: 16–22; Руфь 2: 3; 4: 17–22) и талмудических (Брахот 7b) источниках.

Авторы антииудейских текстов проявляют (пусть и не вполне верную) осведомленность относительно пищевых запретов и их снятия, указывая, например, что в праздник Шавуот, в отличие от других дней года, евреям разрешается есть молочное и мясное вместе (Бредни Талмуда 1758: 384), однако, они могут по-своему интерпретировать это правило, давая ложную ссылку на Талмуд: «Если двое спрят, третий их мирит, гасит их пыл; вот Господь Бог, когда давал свои Заповеди Моисею, был в великом пылу, и равный огонь, хотя и иной природы, был и в Моисее». Евреи же, принимая заповеди Господа, были холодны, как и молоко, в отличие от горячей крови, «и так евреи загасили огонь, который видели в Боге и Моисее, принимая их Св. Писание и примиряя их между собой; и из этой басни они выводят позволение есть в этот день молоко с мясом» (Pikulski 1760: 793–794). На самом деле традиция есть в Шавуот молочные блюда (например, блинчики с творогом) и мед, восходящая к стиху Песни Песней «мед и молоко под языком твоим» (Песнь 4: 11), должна быть непременно дополнена другой (общей для всех праздников) традицией – потребления мяса, что действительно составляет для носителей еврейской традиции некоторую проблему, поскольку еврейские пищевые законы строго запрещают совмещение мясного и молочного. Не исключено, что авторы цитируемых трактатов могли наблюдать или слышать, каким образом эта проблема решалась в домах их еврейских соседей, и это нашло свое отражение в сочиненных или составленных ими текстах.

Христианские полемисты не только наблюдают и описывают, но и критически оценивают те или иные еврейские пищевые предписания. Так, указывая, что в связанный с дарованием Торы праздник Шавуот евреи «непременно должны есть рыбу», христианский автор критикует извест-

ное ему еврейское объяснение этого правила: «Рыба – это не что иное, как вода, Священное Писание – это тоже воды бездонные, и потому мы должны есть рыбу, чтобы вместе с нею мы вкусили Священного Писания, о глупые помыслы!» (Бредни Талмуда 1758: 384). Действительно, еврейской традиции известно приписываемое рабби Акиве уподобление народа Израиля плавающей в море Торы рыбе. Мудрецы Талмуда, основываясь на библейских стихах «Жаждущие! идите все к водам <...> Как дождь и снег нисходит с неба, <...> напоет землю и делает ее способной рождать и произращать, <...> так и слово Мое, которое выходит из уст Моих» (Ис. 55–1: 11), сравнивают жизнь без Торы с существованием в безводной пустыне, а саму Тору – с живительной влагой; воду, поддерживающую жизнь в человеческом теле, – с Торой, насыщающей 613 (по числу данных Израилю заповедей) «органов» души (Бава Кама 51).

Следует отметить, что и иудеи, осведомленные в пищевых предписаниях своих христианских соседей, могли, в свою очередь, упрекать их в придумывании связанных с едой запретов, не имеющих основы в Писании: «Где в вашем Новом Завете сказано: постись в пятницу? Не ешь мяса в среду? Перед Рождеством постись 6 с половиной недель?» (Czechowic 1575).

Христианские тексты антииудейской направленности, как можно судить и по приведенным выше примерам, пестрят (в значительной мере вымышленными) ссылками на Талмуд, распространенность и авторитетность которого среди евреев не вызывала у их авторов сомнений (ср.: «Они также говорят, что БОГ создал рыб в середине недели, и как рыба плывет из одной воды в другую, так и Талмуд перемещается от одного человека к другому». – Pikułski 1760: 795). Фрагменты талмудических трактатов в их хрис-



тианской рецепции представляют собой еще один источник сведений о еврейских пищевых принципах. Подобные ссылки могли заимствоваться из опубликованных польским теологом Якубом Гурским в Кракове (*Index errogum* 1569) фрагментов вышедшей в Венеции «*Bibliotheca Sancta*» (1566) итальянского выкреста Сикста Сиенского (1520–1569), включавшей перевод некоторых извлечений из Талмуда. Публикуя их с целью критики евреев и иудаизма, демонстрации, «каков еврейский народ, какова его вера», Я. Гурский в предисловии к изданию выражал недоумение, «что этот народ может быть у нас терпим, и даже почитаем» (*Index errogum* 1569, цит. по: Bartoszewicz 1914: 30). Опубликованные на латыни и переведенные Гурским на польский язык фрагменты труда Сикста содержали и некоторые талмудические положения, касающиеся потребления пищи и призванные иллюстрировать «еврейские ереси и предрассудки» («*Haereses et Superstitions*»), например: «Кто в субботу будет есть три раза, получит на том свете вечную жизнь» (*Index errogum* 1569, цит. по: Bartoszewicz 1914: 35). Сопоставление приведенной цитаты с соответствующим местом талмудического трактата (Шаббат) демонстрирует как уровень понимания источника, так и приемы его использования в пропагандистских целях. В главе 117b обсуждается мишна «Спасаем столько еды, чтобы хватило на три трапезы», относящаяся к библейскому предписанию есть манну: «И сказал Моисей: ешьте его сегодня: ибо сегодня суббота Господня; сегодня не найдете его на поле» (Исх. 16: 25). Троекратное употребление здесь слова «сегодня» в сочетании с едой трактуется как предписание именно трех субботних трапез, которые призваны обеспечить исполнение заповеди наслаждения в субботу (ср.: «Наслаждайся в Господе, и Он исполнит желания сердца твоего» – Пс. 37: 4). И напротив, невыполнение этой заповеди трак-

туется как отступление от предначертанного Господом пути и влечет наказание. В главе 118b указанного трактата речь идет о том, что соблюдающий шаббат в соответствии с законом, даже если он практикует идолопоклонство, как это, согласно традиции, имело место в поколении Эноха, прощен, ибо сказано: «Блажен муж, который делает это, и сын человеческий, который крепко держится этого, который хранит субботу от осквернения и оберегает руку свою, чтобы не сделать никакого зла» (Ис. 56: 2). Если бы Израиль отметил в соответствии с законом первую субботу, никто не мог бы господствовать над ним, но из-за нарушения некоторыми этой заповеди, впервые данной в связи с манной (Исх. 16: 27), пришел враг Израиля Амалек (Исх. 17: 8). Если бы Израиль потом отметил в соответствии с законом две субботы, он был бы сразу спасен, ибо сказано, что даже евнухам, хранящим субботу, будет дано место в доме Господа и на его святой горе (Ис. 56: 4, 7). После этого рассуждения в трактате Шаббат приводятся слова р. Иоси: «Да будет моя доля с теми, которые едят три раза в Шаббат» (ср.: Кицур Шулхан Арух 1864: 415). Очевидно, что в цитируемом трактате речь идет об исполнении/нарушении божественной заповеди, связанной с центральными понятиями и ценностями иудаизма. Поверхностная, упрощенная трактовка этой заповеди в цитированном христианском тексте приводит к прямому искажению ее глубокого смысла.

Сходный пример искажающей интерпретации еврейского обычая, связанного с приемом пищи, также представлен в публикации Гурского: «Евреи ничего не должны есть четным числом, но только нечетным, ибо Бог любит нечетные числа» (Index errorum 1569, цит. по: Bartoszewicz 1914: 35). Действительно, существует отразившаяся в Талмуде традиция, возводимая к Моисею, согласно которой четные

числа содержат в себе опасность, потенциальное несчастье. В связи с этой традицией не следует произносить благословения над второй по счету чашей, ибо сказано: «Приготовься к сретению Бога твоего, Израиль» (Амос 4: 12), а пьющий четную чашу не готов к этому (Брахот 51b). В Талмуде приводятся соответствующие общие рассуждения о четности, которая в принципе может привлекать демонов. Хотя известно, что если человек очень озабочен возможным вмешательством демонов в его жизнь, то это в большей степени притягивает их к нему, чем к человеку, не слишком опасаящемуся их воздействия, тем не менее, следует проявлять осторожность. В частности, во избежание вреда, который может быть нанесен демонами (*маззиким*), лучше избегать употребления в пищу двух яиц, двух орехов, двух огурцов или чего-то иного, как и вообще четного числа потребляемых продуктов (Псахим 110b). Таким образом, речь здесь идет не о том, что «Бог любит нечетные числа», но о том, что четные потенциально могут притягивать демонов.

По-видимому, авторы антииудейских трактатов хорошо представляли себе свою читательскую аудиторию, ее настроения, интересы и вкусы, явно угождая которым, они приводят увлекательные описания мессианского пира, почерпнутые из Талмуда (Бава Батра 74 b) и аггады: о яствах из Левиафана и Бегемота, которые будут предложены праведным евреям («душам святых») на небесах (Index errorum 1569, цит. по: Bartoszewicz 1914: 32; Бредни Талмуда 1758: 383–384, 419). Впрочем, авторы не слишком озабочены подлинностью приводимых ими ссылок на еврейские источники, очевидно стремясь лишь придать своему тексту определенные признаки достоверности, как это происходит, например, у Пикульского, отсылающего читателя (вряд ли способного самостоятельно обнаружить несоот-

ветствие и склонного к подобным проверкам) к трактату Шабат, 15: 120 (Pikulski 1760: 790), к книге Зогар, гл. 1 (Pikulski 1760: 791).

Если пиршественные образы выполняли развлекательную функцию, то иного рода настроениям польской аудитории могли быть созвучны представления об изначальной враждебности евреев по отношению к христианам, также иногда выражаемые в рассматриваемых текстах в связи с еврейскими пищевыми обрядами. Так, иудейский пасхальный обряд сжигания перед праздником всех оставшихся в доме кусочков квасного (*хамец*) во избежание нарушения связанных с ним строгих запретов интерпретируется как символ уничтожения христиан: «Они должны сегодня сжигать, говоря: как я этот хлеб сжигаю, так пусть все Христиане сгорят» (Бредни Талмуда 1758: 381); «Как мы сжигаем этот хлеб, так пусть горит сердце Язычников Христиан» (Pikulski 1760: 782).

Распространенные народные представления о еврее как о магической фигуре, опасном и вредоносном колдуне встречаются и в текстах отнюдь не фольклорного происхождения, принадлежащих перу таких ученых авторов, как, например, доктор свободных наук Себ. Мичинский. Его обширное антииудейское сочинение «Зерцало Короны Польской», конструирующее многосторонний образ врага, неизменно стремящегося разными хитроумными способами погубить христиан, например, повсеместно – во Франции, Италии, Англии, Чехии отравляя колодцы (Miczyski 1618: 21), даже было запрещено королевским указом, как возбуждающее беспорядки в стране. Автор развивает и «пищевую» тему для демонстрации всяческой злокозненности евреев, их склонности к колдовству, одновременно удовлетворяя читательскую тягу к таинственному и демоническому. Таков его рассказ о подкупленной евреями польской

христианке, которую они уговорили продать им для колдовской практики, направленной на истребление христиан, женское молоко. Однако, посоветовавшись с мужем, она продала им коровье. Евреи поняли, что женщина их обманула, лишь когда, влив купленное молоко в ухо повешенного и спросив, что он слышит, получили ответ: «Мычание скота». Результатом этого еврейского колдовства стал начавшийся в Польше мор скота, изначально предназначавшийся злоумышленниками для людей (Miczynski 1618: 21).

Осведомленный в сфере пищевых запретов у евреев, автор излагает (ссылаясь на неназванный письменный источник) еще один подобный сюжет, в центре которого – некий еврей, раздобывший для упражнений в колдовстве свиное сердце, «хотя им Закон запрещает свинину». Закопав сердце на распутье дорог, он провоцирует взаимное истребление сбежавшихся к этому месту и неожиданно разъярившихся свиней. Будучи пойман, еврей под пыткой признался, что это был всего лишь опыт, а в будущем он предполагал достать сердце человека и таким же колдовским образом вызвать «внутреннюю войну и уничтожение христиан» (Miczynski 1618: 80–81).

Со сферой вкушения, приема снадобий вовнутрь связаны и распространенные обвинения еврейских «врачей-отравителей», услугами которых продолжают, несмотря на церковные запреты, пользоваться легковверные и легкомысленные христиане. Еврейские же врачи, получившие свое образование у резников, где в течение пяти лет они учились извлекать козьи жилы, затем отравляют христиан ядом под видом лекарства или рекомендуют заведомо вредоносные рецепты, например, предписывая пить молоко при вздутии живота. Мичиньский завершает XIV главу своего антииудейского трактата ироническим резюме: «Так пусть лечат коз, на которых они ремеслу своему учились, или теток

своих – свиней, которым они более желают здоровья, чем нам, поскольку христиан они, где только могут, как свирепые львы жестоко губят, а свиней, особо почитая, никогда не убивают» (Miczuński 1618: 74–76).

Особый случай представляет собой тема потребления и производства пищевых продуктов и напитков в контексте конкурентной борьбы христианских и еврейских участников этой сферы экономической жизни, нашедшая свое отражение в рассматриваемых антииудейских сочинениях. Проявляя осведомленность в еврейских пищевых предписаниях, приводя в своем трактате правила, касающиеся потребления евреями продуктов, последовательный борец с «вредным» еврейским присутствием в Польше Себ. Мичиньский призывает ограничить наносимый евреями казне экономический урон (обусловленный тем, что «для своих праздников» евреи покупают муку не у городских пекарей, а непосредственно у мельников в деревнях, как и солод для спиртных напитков, от чего королевские мельницы несут ущерб). Еврейские мясники (резники), имеющие свои лавки во всех коронных городах и местечках и закупающие скот также не у местных купцов, а на расстоянии в десять миль, превосходят числом христианских мясников и побеждают их в конкуренции, что совершенно нетерпимо. Резников в Кракове не должно быть более четырех, они не имеют права содержать помощников и резать больше скота, чем необходимо для удовлетворения собственных еврейских потребностей, «а чего им, согласно их путаному Талмуду, есть не подобает, то продавать лишь в двух домах» (Miczuński 1618: 49–51).

Примечательно, что совершенно иначе подходила к этим вопросам светская власть. Так, например, король Стефан Баторий, устанавливая правила для пшемысльских евреев (1576), напротив, оговаривает, что евреи могут быть

резниками так же свободно, как и христиане, и имеют право продавать свою продукцию другим людям, как это принято у евреев Кракова, Познани, Люблина, а король Ян Собеский дает аналогичные привилегии евреям Ленчицы – «иметь своих еврейских резников для покупки нерогатого и рогатого скота, со свободой продавать как целиком, так и четвертями, и штуками, по обычаю, присущему этому ремеслу» (Dzieje: 26, 70–71).

Мичиньский скорбит и о том, что еврейские пивовары и шинкари, в обход запрета на импорт алкоголя предлагают огромный ассортимент горилки, привлекающий толпы потребителей, и в результате лишают заработка христианских пивоваров: «Почти все люди стали ходить в их лавки, сплошь в них сидят, берут и на вынос в меха и бутылки, а на месте пьют рюмками. На рынке, в лавках, в домах, в дверях, в подвалах найдешь только еврейскую, а не иную горилку. Не нравится сделанная христианами, потому берут у этого колдовского народа, ибо они притягивают к себе людей не иначе, чем колдовством, из-за чего вся горилка, которую произведут христиане, остается в доме или едва продается с большим убытком и разорением бедных пивоваров». С горечью пишет Мичиньский о поражении, которое потерпели христианские торговцы съестными продуктами (мясом, мукой, пивом) в жесткой конкуренции с торговцами еврейскими, успешно поставляющими на рынок все лучшее, что можно закупить вне пределов города: «Потому у еврея самые качественные мясные продукты, индюшатина, гуси, куры, телятина, шуки, карпы и т.д. Потому и овощи самые лучшие они свозят телегами, а Христиане лишь ждут крошек с еврейского стола». Это вызывает негодование автора: «Неужели лучше для Господа Бога проклятый еврей, хулитель Бога, сын погибели, главный враг Христианский, чем Христианин, верный слуга

Христа, сын Божий и истинный приверженец?» (Miczuński 1618: 53, 57).

Рассмотренные типы христианских представлений о еврейских пищевых нормах и обычаях, отразившиеся в опубликованных в Польше XVI–XVIII вв. антииудейских сочинениях, были основаны на разнообразных источниках этнографического, мифологического, литературного, идеологического, политического характера. К ним могут быть отнесены и непосредственное наблюдение за повседневным обиходом и праздничным ритуалом еврейских соседей, но также и подаваемые в виде наблюдений мифические воззрения, относящиеся к сфере популярной мистики и плебейского иррационализма; и принадлежащие к еврейской традиции тексты, но также и мнимая их имитация, или их переработка в рамках христианской рецепции; и религиозная пропаганда, и экономическая конкуренция. В этих сочинениях, по-своему отвечавших на определенные религиозные, социальные, культурные или психологические запросы современников, отразилась пестрая этноконфессиональная картина польско-литовского общества, присутствующие ему модели сосуществования, противостояния и диалога.

### Литература и источники

Baeck 2002 – *Baeck L. Judaism and Christianity / Transl. with an introd. by W. Kaufmann. Skokie, Illinois, 2002.*

Bartoszewicz 1914 – *Bartoszewicz K. Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. Warszawa, 1914.*

Bielski 1551 – *Kronika wszystkiego świata ... Marcina Bielskiego. Sanok, 1856. T. 2.*

Cohen 1949 – *Cohen A. Everyman's Talmud / Introd. by B. Cohen. N.Y., 1949.*

Czechowic 1575 – *Rozmowy Chrystyańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią. Kraków, 1575. В тексте цитируется современное переиздание: Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie / Opr. A. Linda,*



M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. N 12. Warszawa; Łódź, 1979.

Czechowic 1581 – Odpis Jakoba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581.

Dzieje – *Fijałkowski P.* Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XI–XVIII wiek. Warszawa, s.a.

Fram 1997 – *Fram E.* Ideals Face Reality. Jewish Law and Life in Poland. 1550–1655. HUC, Cincinnati, 1997.

Goodman 2002 – *Goodman H.* Jewish Cooking Around the World / Introd. by Ph. Goodman. Illinois, 2002.

Index errorum 1569 – Index errorum. Okazanie kilka błędów z nierozlicznego bluźnierstwa, szaleństwa y niepobożności z Talmutha Żydowskiego zebranych... Wyjęte z wtórych Ksiąg Biblioteki Świętej Syxta Seńskiego. Kraków, 1569.

Kmita 1601 – *Kmita A.* Proces sprawy Bocheńskiej z Żydami o Naświętszey Eucharystiey Sakrament od Żydów i świetokradzców kupiony y cudownie okazany. Jana Achacego Kmity. Kraków, 1601 (2-e изд. – 1606).

Lew 1944 – *Lew M.S.* The Jews of Poland: their political, economic, social and communal life in the 16th century as reflected in the works of rabbi Moses Isserles. London, 1944.

Lubieniecki 1616 – *Lubieniecki A.* Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i W. Księstwa Litewskiego. Warszawa; Łódź, 1982.

Luria 1859 – *Luria S.* Sheelot u-Teshubot Maharshal. Lemberg, 1859.

Miczyński 1618 – *Miczyński S.* Zwierciadło Korony Polskiej urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające. Kraków, 1618.

Moiecki 1589 – Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony przez X. Przeclawa Moieckiego, opoczyńskiego i wolisborskiego kan. spisane. W Krakowie...R.P. 1589 (другие издания: 1598, 1636).

Newman 2002 – *Newman L.I.* Jewish Influence on Christian Reform Movements. Illinois, 2002.

O sochaczowskim 1556 – O sochaczowskim wymieczonym a wypalonym na Żydzie Bogu // *Chrzanowski I.* Echo epizodu sochacewskiego // Z wieku Mikołaja Reja. Warszawa, 1905.

Pikulski 1760 – Złość Żydowska przeciwko BOGU y bliźniemu Prawdzie y Sumnieniu Na objaśnienie Talmudystów Na dowod ich zaślepienia, y Religii

dalekiey od prawa Boskiego przez Moyżesza danego <...> opisana przez X. Gaudentego Pikulskiego. Lwów, 1760.

Skarga 1597 – *Skarga P.* Kazania Sejmowe / Opr. S. Kot, Kraków, 1939.

Tugendhold 1912 – *Tugendhold J.* O pamflecie Serafimowicza // Kwartalnik poświęcony przeszłości Żydów w Polsce. № 2 (1912). S. 106–110.

Volumina Legum 1889 – *Volumina Legum.* Warszawa, 1980. T. II (reprint).

Węgrzynek 1995 – *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

Wijaczka 2003 – *Wijaczka J.* Ritual Murder Accusations in Poland throughout the 16<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries // *Ritual Murders' / Legend in European History* / Ed. by S. Bettaroni and St. Musiał. Kraków; Nuremberg; Frankfurt, 2003. P. 195–210.

Бредни Талмуда 1758 – Бредни Талмуда, узнанные у самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов, или анти-талмудистов // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 373–440.

Венгжинек 2003 – *Венгжинек Х.* Боялась ли католическая церковь в Польше XVI века обращения христиан в иудаизм? // Ксенофобия. История – идеология – политика. М., 2003. С. 7–15.

Кицур Шулхан Арух 1864 – Кицур Шулхан Арух. Краткий свод законов еврейского образа жизни / Сост. и пер. Й. Векслер / Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1994. Т. I.

*Anna Michałowska (Warsaw)*

## **Regulations Concerning Feasts in the Jewish Communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth (16th – 18th c.)**

An important portion of regulations issued by community authorities in the Polish-Lithuanian Commonwealth were sumptuary laws which curbed excessive spending on luxury goods, clothes, feasts, presents, etc. Gambling, and especially cards, were also prohibited. In my lecture I would like to focus on two communities: Kraków and Poznań, but in many communities regulations of this kind were issued<sup>1</sup>. Sumptuary laws were not unique to Jewish population, as town authorities also passed similar legislation that applied to non-Jewish town residents<sup>2</sup>.

Various restrictions were imposed on feasts. In family life there were many events that were celebrated with a feast: a circumcision and its eve<sup>3</sup>, after the woman in confinement left her bed (3 days after circumcision), redemption of the first-born son, bar mizva, engagement, the eve of a wedding (the counterpart of a maiden or stag party), wedding and the seven-day period following the wedding (when feasts were staged every day).

On the occasion of such major events as a circumcision or wedding, it was mandatory to hold a feast, as it was a religious duty which was appreciated by God (it was labeled as *seudat mizva*)<sup>4</sup>. People were reminded of that duty in Swarzędz – a branch of the Poznań community – in 1780 in connection with rumors that many people were not able to hold feasts on the occasion of their child's circumcision because of poverty. They were reminded that not only circumcision was a mizva but also the feast to celebrate that event, and that every one who forgot about it would be fined<sup>5</sup>.

Feasts were also given for more secular reasons, other than religious occasions (labeled as *seudat reshut*). The pinkas of Poznań

electors includes regulations that either restrict or even prohibit any such feasts, e.g., by officials or in the slaughterhouse<sup>6</sup>. Non-religious feasts which were given by officials were to be „like a ban to eat pork”, and when breached, an official would be deprived of his office<sup>7</sup>. Other meetings that could involve expenses either on food or presents were also restricted. In 1668 the Poznań electors recorded that it was customary to invite the bridegroom to the bride on each Sabbath and at the beginning of a new month (*rosh hodesh*). The custom was banned on the grounds that it was a waste of money, but also for other reasons „which were not to be written down<sup>8</sup>.”

To downsize feasts, a limit of guests was imposed, which depended on the amount of taxes paid by the host (*baal seuda*) and also a feast's type.

In 1659 the Council of Four Lands tried to regulate that problem by setting limits on the number of guests that could be invited on the occasion of circumcision: those paying a property tax of less than 2 zł. could invite 15 people, of less than 4 zł. – 20, 6 zł. – 25. In the case of wedding feasts, the limits were raised by 5 people, and every group of ten guests should include one poor person. It was forbidden to invite more than 10 people to an engagement and bar mizva feast<sup>9</sup>.

The Statute of the Kraków community (1595, complemented in 1604, 1606 and 1615) specified five groups of taxpayers. A person paying the property tax of less than 10 gr. (inclusive) was allowed to invite 15 people for a circumcision feast and 25 couples for a wedding feast. Who payed from 10 gr. to 20 gr. (inclusive) could invite 25 people and 40 couples, from 20 gr. to 1 zł. (inclusive) – 35 people and 50 couples, from 1 zł. to 2 zł. – 50 people and 70 couples. A person paying in excess of 2 zł. could invite unlimited number of guests for a circumcision feast and for a wedding feast alike. The above mentioned limits did not include servants, guests from outside the community, mohel, sandak, best man, lads and girls, as well as neighbors dwelling together with a host in one house<sup>10</sup>. The family of the bridegroom also gave a feast which was labeled as *Gegenmahl*. Taxpayers from

the first three groups were not allowed to invite for a *Gegenmahl* other people than their sons and daughters, the betrothed couple and people living with them in one room<sup>11</sup>.

It was recorded in Poznań that in the case of a circumcision feast a person paying the property tax of less than 45 gr. could invite 20 people, from 45 gr. (inclusive) to 3 zł. – 25, from 3 zł. (inclusive) to 5 zł. – 30, and in excess of 5 zł. – 45 guests. When a feast was given on the occasion of a wedding, the limits were increased by 5 people<sup>12</sup>. In 1670 the Poznań electors forbid a child's father to invite to a circumcision feast other people than sandak, mohel, and the first generation of relatives as well as neighbors with whom he shared his house<sup>13</sup>. It was decided in Swarzędz that anyone who paid the property tax of less than 3 gr. (a week) was allowed to invite 10 people to a religious feast, less than 6 gr. – 15 people, less than 10 gr. – 20 people, and more than 10 gr. – 30 people<sup>14</sup>.

Usually no such limits applied to the rabbi, darshan, cantor and shames<sup>15</sup>. Sometimes it was recommended that a specific percentage of the poor should also be invited. The monthly parnas was frequently forbidden by Poznań electors to take part in feasts, especially during daytime. The exception was granted sometimes when he was a relative of the household head<sup>16</sup>.

Abidance by the rules was under strict control as only a shames was allowed to invite guests. A person giving the feast would provide him with a list of guests. He would check if their number complied with regulations and if the financial standing of the host permitted their invitation. When everything was found to be all right, the monthly parnas signed the guest list. Sometimes signatures of other people would also be required, e.g., 2 out of 5 men collecting bardon (income tax) or of the bardon's trustee<sup>17</sup>. The same procedure was followed when women invited guests to their feasts. The shames was not allowed to accept a list other than the one signed by the monthly parnas, or to invite someone who was not on the list. If any guest was invited by someone else than the shames, the host would be punished

in the same way as when prohibitions regarding bardon were disregarded<sup>18</sup>. It was also forbidden to give two feasts in a row thus trying to evade the guest limit.

Feasts were added luster by musicians (klezmers), and sometimes by the cantor's singing. In the Kraków community it was obligatory to invite musicians for a wedding, regardless of financial status of the host, and a person who would break that regulation was to be punished by a fine of half a thaler<sup>19</sup>. The regulations issued in Poznań forbid cantors to sing at feasts, except for a blessing after the meal and wedding blessings<sup>20</sup>.

There were also restrictions on dishes that could be served at the time of feasts. In Poznań it was decided in 1670 that if someone paid 2 zł. or more in property tax, he was allowed to serve one kind of fish (and only one fish dish, so that each guest would get only one piece of fish) and 2 meat dishes, fruit and only cookies, when it comes to sweets. Those who paid the property tax of less than 2 zł. were not allowed to serve any fish, but only 2 meat dishes (of beef or lamb, poultry was forbidden), and when the feast was given on the Sabbath, they were allowed to serve one fish dish (one kind of fish cooked one way)<sup>21</sup>. In the following year, the menu was limited to one fish and one meat dish on the grounds that meat cost nearly twice as much as fish<sup>22</sup>. In 1688, the Poznań electors ordered to give fish feasts (*seudat dagim*), without meat and poultry, and also forbid to invite more than 10 people. Musicians were also forbidden<sup>23</sup>. This probably did not apply to the most important feasts (on the occasion of circumcision or wedding), but only to less important ones. In 1720 the Poznań electors invoked an older regulation whereby it was prohibited to drink wine and mead at religious feasts<sup>24</sup>. Only vodka (*yain saraf*) could be served at the ceremony when an engagement contract was concluded, but it was prohibited to serve fruit and various sweets, which was to apply to everybody regardless of financial status<sup>25</sup>.

Supervisors of regulations were to see to the observance of feast rules. When in 1722 the Poznań electors ordered to have them

appointed, they argued that it was necessary because many people had breached the regulations<sup>26</sup>.

Feasts presented an opportunity to charge special fees and collect donations that would finance community's needs. The Poznań electors prescribed that at the time of each religious feast the shames would collect donations for the brotherhood visiting the sick and for the synagogue's renovation<sup>27</sup>. An order was issued in Swarzędz in 1742 that a person giving a feast should offer 1 gr. per each guest and that every guest was obliged to pay 1 gr. Only poor people, whose property tax was less than 2 gr. a week, were exempted. Such collections were to finance the construction of *beit midrash*<sup>28</sup>.

Feasts were accompanied by the so-called „plate sending,” i.e., a custom of sending food, especially sweets, after the feast to relatives, the rabbi, or the community's elders. The Poznań electors took note of the fact that guests used to take feast leftovers home. Such practice was forbidden on the same grounds as offered in Deuteronomy 23, 24 (*but thou shall not put any in the vessel*)<sup>29</sup>. The Statute of the Kraków community recorded another custom: by a wedding feast given by a taxpayer from the lowest group (paying less than 10 gr.), all invited people were allowed to send fish to him<sup>30</sup>.

There was also a custom that a woman who had given birth to a child would send food presents (usually vodka, *hallah*, pastries and jams). This usually happened before circumcision or the first visit to the synagogue, or on the first Sabbath after delivery. The custom was strictly forbidden by the Poznań electors who ordered the *kahal* to appoint guards who were to see to it that the regulation would be observed and to punish those who breached it<sup>31</sup>. Only the rabbi's wife and the midwife were usually exempted, and in 1697 further exemptions were granted by the Poznań electors to the collector of donations, the *darshan*'s widow and wife. It was also added that they should accept the gifts with „a happy face” no matter if they were small or big<sup>32</sup>. Women who would break that regulation were to be

fined<sup>33</sup>. The Poznań electors also forbid women after childbirth to practice an old custom of sending meat and fish to their guests<sup>34</sup>.

According to a record made in Swarzędz in 1706 no woman after delivery was allowed to send vodka, honey cookies or any other thing to anyone: neither to the midwife, nor to the collector of donations, nor to anyone. The prohibition was introduced so that people who could not afford a present would not feel embarrassed. Should this ban be ignored, her husband would have to pay a fine of at least 2 thalers. It was also prohibited to circumvent this prohibition by sending presents on some other day than it was customary. The Swarzędz electors appointed a guard to ensure observance of that rule who was to confiscate all presents, but he was allowed either to take home or pour out such things as vodka<sup>35</sup>.

People were also forbidden to send gifts to a woman who had delivered a child (the Swarzędz pinkas mentions jams and sugar sprinkled cookies), or on other occasions, such as a wedding or engagement<sup>36</sup>. The Poznań electors forbid to present the sandak with any fish on the Sabbath night, or to send gifts to relatives and other people on the Sabbath and on holidays<sup>37</sup>. Gifts sent by messengers were to be confiscated by guards.

When sumptuary legislation was passed or invoked, this was usually done for numerous reasons. Most frequently it was justified by poor financial standing, „great poverty and bitter penury”, the requirement of the moment and by hard times. This is why it was considered to be improper to spend, or even squander money, which – as it was added – was frequently done without moderation. Luxury was viewed as improper also for another reason: rich attires and lavish feasts made people pay less attention to the bitterness of exile and forget about the hardships of their life in the Diaspora. Sometimes, sumptuary laws were justified by the mourning after great disasters, e.g., the pogroms of Jews at the time of Chmielnicki’s uprising. One may even read in the pinkas of Poznań electors that luxury is a profanation of God’s Name (*hilul ha-Shem*)<sup>38</sup>.



Another important reason offered when bans were introduced was that the people of Israel should remain inconspicuous among other peoples and should not provoke their hostility by ostentatious wealth. Excessive splendor and wealth were also said to result in greater poverty of community residents who competed in spending, sometimes much above what they could really afford. It was a great financial burden to a poor family to give a feast that was a religious duty. And it was most probably with the poorest residents in mind that the Poznań electors prescribed that when a feast was given by a household head who paid less than 2 zł. in the property tax, each of the guests should send him 18 gr. Those who did not abide by this rule were prohibited to go to the feast and only the dayan was exempted from that „gift”<sup>39</sup>.

In 1699 the Poznań electors offered another reason which was very important to the community: first people squander their money on feasts and clothes, and then when they are to pay the property tax and other community charges, they will not be able to do that and will claim that they have no money<sup>40</sup>.

The ultimate rationale was as follows: sumptuary regulations were also issued by our forefathers, so it is right to „follow in their footsteps” – to invoke the old rules and to see that they are observed.

### Notes

<sup>1</sup> *Balaban M.* Zbytek u Żydów polskich i jego zwalczanie [Luxury of Polish Jews and Its Eradication]. Lwów, 1928.

<sup>2</sup> *Estreicher S.* Ustawy przeciwko zbytkowi w dawnym Krakowie [Sumptuary Laws in Old Kraków] // *Rocznik Krakowski* I (1898). S. 102–134. A number of regulations prohibiting lavish feasts and luxurious clothes may also be found in regulations of the town authorities in Poznań – *Maisel W.*, ed. *Wilkieże poznańskie* [The Poznań Town Regulations] // *Starodawne prawa polskiego pomniki* II. Vol. III. Part I (Administracja i sądownictwo). Wrocław, 1966. No. 11 (before 1462), No. 97 (1535), No. 102 (1553), No. 130 (1621), No. 160 (1709), No. 165 (1723), No. 166 (1726), No. 186 (1754).

<sup>3</sup> The night preceding the circumcision ceremony when – as it was believed – Lilith was most dangerous to a child, was an all-night vigil, hence its name *Wachnacht*. That custom was followed by Jews as early as the 13th century

(*Abrahams I. Życie codzienne Żydów w średniowieczu* [Jewish Life in the Middle Ages]. Warszawa, 1996. S. 113). The Swarzędz pinkas refers to a feast preceding a wedding which was labeled as *vakh nakht* (Archiwum Państwowe w Poznaniu [APP], Gm. żyd. Swarzędz 1, s. 124, Swarzędz, 27 Adar II 502/2.IV.1742).

<sup>4</sup> Israel Abrahams mentions the following occasions on which religious feasts could be given: 1. circumcision, 2. redemption of the first born son, 3. engagement, 4. wedding, 5. *siyum* – when a Talmudic treatise was completed or when other family events were celebrated (e.g., when a boy was to deliver haftara in the synagogue), 6. Saturday night preceding the circumcision, which is known as *Shabat Zakhor*, 7. a visit of a scholar (*Życie codzienne Żydów...* S. 104, 114).

<sup>5</sup> APP. Gm. żyd. Swarzędz 1, s. 66 (Swarzędz, 1 Adar 540/7.II.1780).

<sup>6</sup> *Avron D.*, ed. Pinkas ha-ksherim shel kehilat Pozna (381–595). Acta electorum communitatis Judaeorum Posnaniensium (1621–1835). Jerusalem, 1966. [AEP]. No. 1605 (Passover 450/1690), No. 1730 (Passover 458/1698), No. 2090 (Passover 484/1724), No. 2111 (Passover 489/1729).

<sup>7</sup> AEP. No. 1882 (Passover 466/1706).

<sup>8</sup> AEP. No. 1097 (Passover 428/1668).

<sup>9</sup> *Halperin I.*, ed. Pinkas Vaad Arba Arazot. Likutei takanot, ktavim u-reshumot. Acta Congressus Generalis Judaeorum Regni Poloniae (1580–1764). Jerusalem, 1945. Revised edition: Vol. 1: 1580–1792. Jerusalem, 1989. P. 90–91. No. 235 (Lublin, 419/1659).

<sup>10</sup> *Balaban M.*, ed. Die krakauer Judengemeinde-Ordnung von 1595 und ihre Nachträge // Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. XI (1916). S. 93–94, 97.

<sup>11</sup> Die krakauer Judengemeinde-Ordnung... S. 94.

<sup>12</sup> Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) [CAHJP], PL/Po 1a. P. 230v–231 (Poznań, Nisan 430/III–IV.1670).

<sup>13</sup> AEP. No. 1158 (14 Kislev 431/27.XI.1670).

<sup>14</sup> Jewish Theological Seminary (New York) [JTS]. 3652. P. 110 (Swarzędz, Passover 480/1720); CAHJP. PL/Po 1a. P. 230v–231 (Poznań, Nisan 430/III–IV.1670). It was emphasized that the rule did not apply to the rabbi, but it did to other officials.

<sup>15</sup> Die krakauer Judengemeinde-Ordnung... S. 93–94, 97; AEP. No. 931 (Passover 420/1660).

<sup>16</sup> AEP. No. 1066 (Passover 427/1667).

<sup>17</sup> AEP. No. 1153 (Kislev 431/1670); No. 1643 (Passover 453/1693).

- <sup>18</sup> AEP. No. 1153 (Kislev 431/1670).
- <sup>19</sup> Die krakauer Judengemeinde-Ordnung... S. 95.
- <sup>20</sup> AEP. No. 1156 (14 Kislev 431/27.XI.1670).
- <sup>21</sup> AEP. No. 1154 (Kislev 431/1670).
- <sup>22</sup> AEP. No. 1185 (431/1671).
- <sup>23</sup> AEP. No. 1560 (Passover 448/1688); No. 1574 (Passover 449/1689); No. 1597 (Passover 450/1690).
- <sup>24</sup> AEP. No. 2048 (Passover 480/1720).
- <sup>25</sup> AEP. No. 1157 (14 Kislev 431/27.XI.1670).
- <sup>26</sup> AEP. No. 2069 (Passover 482/1722).
- <sup>27</sup> AEP. No. 2091 (Passover 484/1724).
- <sup>28</sup> APP. Gm. żyd. Swarzędz 1, S. 124 (Swarzędz, 27 Adar II 502/2.IV.1742).
- <sup>29</sup> AEP. No. 1589 (Passover 450/1690).
- <sup>30</sup> Die krakauer Judengemeinde-Ordnung... S. 94.
- <sup>31</sup> AEP. No. 2016 (Passover 477/1717).
- <sup>32</sup> AEP. No. 1710 (Passover 457/1697).
- <sup>33</sup> JTS. 3652. P. 110 (Swarzędz, Passover 480/1720).
- <sup>34</sup> AEP. No. 2115 (Passover 490/1730).
- <sup>35</sup> JTS. 3652. P. 102v (Swarzędz, 23 Nisan 466/7.IV.1706).
- <sup>36</sup> APP. Gm. żyd. Swarzędz I. S. 54 (Swarzędz, 2 Shvat 544/25.I.1784).
- <sup>37</sup> AEP. No. 1158 (14 Kislev 431/ 27.XI.1670), No. 2070 (Passover 482/1722).
- <sup>38</sup> AEP. No. 2210 (523/1763).
- <sup>39</sup> AEP. No. 1155 (14 Kislev 431/27.XI.1670).
- <sup>40</sup> AEP. No. 1760 (Passover 459/1699).

*Татьяна Емельяненко (Санкт-Петербург)***Традиции обрядовой пищи бухарских евреев**

Традиционная система питания вплоть до настоящего времени остается одним из ключевых компонентов, характеризующих этнокультурное своеобразие бухарских евреев. Она выделяет их и среди представителей других диаспор еврейского мира, и среди мусульманских народов, с которыми их связывают столетия проживания в одном природно-географическом и культурном пространстве. Для первых кухня бухарских евреев принадлежит к среднеазиатской и неизбежно содержит много общего с таджикско-узбекской кухней, для вторых – своим своеобразием она обязана религиозным законам и предписаниям, которые у мусульман расцениваются выше, чем другие дифференцирующие признаки этнической культуры.

Действительно, как в праздничной, так и повседневной пище бухарские евреи строго придерживаются кашрута. По их рассказам, он нарушался только в самые голодные военные годы, в силу крайней нужды, а так ему следовали и следуют в каждой семье, независимо от ее социального положения. Даже в советские годы, когда не принято было афишировать свою религиозную принадлежность, бухарские евреи, приглашенные на семейные праздники таджиков или узбеков и участвовавшие в их застольях, ограничивались потреблением овощей, фруктов, и мусульманское население если не относилось к этому с пониманием, то привыкло настолько, что не принимало за оскорбление. Кстати, одной из главных причин нежелательности и даже невозможности браков с европейскими еврейками бухарские евреи называют неумение тех готовить кошерную пищу или пренебрежение кашрутом в повседневном быту.

Для бухарских же евреек это было обычным, хотя и очень трудоемким делом. Не случайно, что многие из них на вопросы о каких-либо домашних рукоделиях обычно отвечали, что им некогда, так как много времени занимает кухня. Возможно, это явилось отчасти и причиной того, что традиционная культура бухарских евреев не знает женских домашних промыслов, например вышивания, которое получило огромное развитие у таджичек и узбечек.

Состав блюд повседневной кухни, бытующей у бухарских евреев в настоящее время (о более ранних периодах судить не позволяет отсутствие материалов), обусловлен преимущественно видами продуктов и традициями питания, принятыми в той или иной местности их проживания. Однако очевидно, что бухарские евреи более широко и раньше, чем таджики или узбеки, внедрили в свой рацион продукты и блюда русской и европейской кухни, например картофель, различные салаты, кондитерские изделия и другие. В этом видится не только обычная для современной среднеазиатской городской среды, к которой всегда принадлежали бухарские евреи, тенденция, но и одно из проявлений мобильности их повседневной культуры, более открытой для инокультурных влияний по сравнению с традиционным консерватизмом соседних мусульманских народов<sup>1</sup>.

Вместе с тем, в праздничных и обрядовых блюдах сохранились многие следы архаических представлений, связанных с семантикой продуктов, с кулинарией и видами блюд, особенностями их бытования. Одни из них бухарские евреи унаследовали из глубины веков, другие оказались воспринятыми ими из культуры переднеазиатского, прежде всего древнеиранского, мира, в котором проходило их развитие. Пройдя сложный путь адаптации в культуре

бухарских евреев, эти элементы придали их обрядовой кухне совершенно оригинальные черты.

Это сказалось прежде всего на составе обязательных блюд обрядово-праздничного застолья бухарских евреев. К семейным и религиозным праздникам у них полагалось готовить отварную курицу, *яхни* – сваренное кусками мясо, жареную рыбу, *самса* – пирожки с начинкой, испеченные в *тандыре* (*тонуре*) – особого вида глиняной печи, где изделия жарятся прикрепленными к раскаленным стенкам, и плов. Блюда подаются на стол в перечисленном порядке, однако традиционно каждая ритуальная трапеза должна включать лишь три из этих специальных блюд в соответствии с поводом застолья. Например, на субботнем столе должны быть рыба, курица и плов; на Суккот готовят рыбу, мясо, плов; на Пурим – самсу с мясом, мясо и плов. Строго регламентированным является и меню семейных праздников.

Три из перечисленных блюд – *яхни*, *самса* и плов входят также в рацион питания таджиков и узбеков, а куриное мясо и рыба принадлежат в регионе преимущественно кухне бухарских евреев. Несмотря на то что кур, хотя и ограниченно, но разводили в ряде районов земледельческих оазисов Средней Азии (у таджиков и оседлых узбеков), в пищу их использовали когда не было другого мяса или в диетических целях<sup>2</sup> и редко в жареном виде (на углях), предпочитая варить на курином бульоне различные похлебки<sup>3</sup>. Можно обозначить и приблизительный ареал использования в пищу куриного мяса. Это области бухарского оазиса, долины реки Зеравшан и далее предгорные и горные районы современного Таджикистана, входившие некогда в зону древнеиранского культурного влияния, тогда как в рационе питания жителей Ферганской долины – района иных историко-культурных традиций, в том числе и таджиков,

оно почти полностью отсутствует<sup>4</sup>. Столь же ограниченным было употребление таджиками или узбеками в пищу рыбы, хотя многие из них и жили на берегах рек или других водоемов и занимались рыболовством. В городах жареную на растительном масле в чугунном котле рыбу можно было купить на базаре, но в домашних условиях ее готовили редко. Тем не менее, курица (или петух) и рыба издавна считались на Востоке сакрально значимыми продуктами, являясь, например, обязательными в ритуалах и трапезах праздника Навруз, символизирующего очищение и обновление природы<sup>5</sup>. Но в этнографическое время сохранились лишь отдельные следы этих древних представлений и там, где наиболее заметны оставались черты древнеиранского культурного влияния. Так, у узбеков южного Хорезма (низовья Амударьи, район древних традиций рыболовства) рыба почиталась священной, очищающей пищей, а котел после ее приготовления – ритуально чистым (готовить в нем рыбу надо было хотя бы раз в месяц)<sup>6</sup>. «Чистым куском» называлась рыба в Дарвазе (Горный Таджикистан), обеспечивая съевшему ее ритуальную чистоту на протяжении 40 дней<sup>7</sup>. Более сложным было отношение к курице. Она воспринималась у таджиков горных районов Памира как нечистая птица<sup>8</sup>, что не противоречило, однако, практике ее использования в Дарвазе в очистительных ритуалах поминок третьего дня<sup>9</sup>. В остальных районах и курица и рыба принадлежали преимущественно к обычной, повседневной пище и не привлекали специального внимания исследователей.

В кухне же бухарских евреев, напротив, курица и рыба и сегодня представляют одни из главных продуктов. К праздничному застолью курицу отваривают и подают целиком, из расчета одна курица на три человека, а разрезают уже на столе, в процессе еды. Рыбу жарят, а не

фаршируют. Следует отметить, что в Средней Азии и далее на всем Иранском Востоке традиционная кулинария не знает фарширования не только рыбы, но и овощей, практика фарширования которых, например, имела большое распространение в турецкой национальной кухне<sup>10</sup>.

Вместе с тем, общие с соседними народами кушанья получили в ритуально-праздничном застолье бухарских евреев особые семантические функции и некоторые технологические особенности. В таджикской и узбекской кухне *самса*, например, является повседневной едой и почти не используется в ритуальных трапезах. Обычно она делается с начинкой из большого количества лука и рубленого сырого мяса, обильно сдобренных жиром. Известны и сезонные варианты, когда осенью *самсу* готовят с тыквой, а весной – с начинкой из дикорастущих трав. Исключением является *самса* с горохом, которую пекут на Навруз<sup>11</sup>, но это скорее связано с символикой гороха в архаических мировоззренческих системах (как это будет видно из последующих примеров), чем с собственно *самсой*. Как и всякое блюдо из теста с начинкой, *самса* появилась у таджиков и узбеков равнинных районов Средней Азии сравнительно поздно как результат контактов с горными таджиками, для которых пельмени с начинкой из трав, мяса, овощей, яиц и пр. издавна составляли основу питания<sup>12</sup>. Поэтому, возможно, ее знаковость со временем «упростилась» или просто оказалась утраченной. О ней отчасти напоминает как раз то, что бухарские евреи сохранили *самсу* в своей обрядовой пище, готовя ее каждый раз с соответствующей по поводу начинкой, семантика которой в древности, вероятно, была вполне осознанной, хотя сегодня может быть реконструирована весьма условно. Так, на поминки *самса* делается с начинкой из толченых орехов, кишмиша и сахара, эти же продукты играют главную роль в свадебных



ритуалах, особенно в обрядах сватовства<sup>13</sup>. На обряд *гаворабандон* – первого положения ребенка в колыбель (после 40 дней), *муйсаргирон* – первой стрижки волос (в год) и на бармицву пекут самсу с начинкой из мяса, а когда родные собираются к праздничному столу сразу же после рождения ребенка и на Суккот (два по своему «рубежные» события) – то с начинкой из тыквы.

Особый интерес представляет плов, который входит в состав почти каждой обрядовой трапезы и имеет соответственно несколько разновидностей. При всей популярности плова и разнообразии его видов у таджиков или узбеков, он не представляет у них ритуально-обрядового блюда (во всяком случае, по этнографическим материалам XX в.), являясь изысканной, но преимущественно только праздничной едой<sup>14</sup> (за исключением бухарского свадебного плова, о котором речь пойдет ниже).

Самым оригинальным, принадлежащим в регионе исключительно традиционной кухне бухарских евреев, является *бахш*. Для его приготовления смешивают мелко нарезанные баранье мясо и печень, жир, рис, добавляют много зелени, особенно кинзы (отчего *бахш* еще называют «зеленым пловом»), и помещают все в холщовый мешочек, который опускают в котел с кипящим маслом на несколько часов. *Бахш* входит в меню трапез, которыми отмечаются важнейшие для бухарских евреев этапы жизненного пути, что указывает на особые семантические функции этого блюда. Его готовят на обряды детского цикла – *гаворабандон*, *муйсаргирон*, бармицву<sup>15</sup>, на свадьбу и поминки. В свадебном цикле, каждая обрядовая трапеза которого имеет свой набор кушаний, *бахш* подают во время застолья, устраиваемого в доме жениха в пятницу вечером (*шевишабот*), после завершения многодневных свадебных ритуалов, в том числе и собственно *кидуша* – религиозного обря-

да бракосочетания, дающего браку законную силу. Аналогично происходит и на поминальных трапезах. Его готовят на *шевишабот*, которые приходится ближайшими к календарным поминальным датам цикла (т.е. к каждому 7-му дню в течение первого месяца, к ежемесячным поминкам в течение года и к годовщине смерти), и когда в доме умершего полагается устраивать поминки.

Характерно, что в свадебной и поминальной обрядности семантические функции *бахша* как блюда, маркирующего, наряду с самим обрядом, главные периоды жизненного цикла, совмещены с религиозным событием – празднованием Субботы (Шабат), которое уже по религиозным канонам отмеряет отрезки (недельные) земного пути каждого еврея. Поэтому *бахш* часто готовят на Шабат, даже если в доме не проводится свадебных торжеств или поминок. Впрочем, учитывая длительность поминального цикла (в целом 30 лет) и тщательность его соблюдения у бухарских евреев, в каждой семье почти всегда есть необходимость помянуть кого-либо из родных, и после годовщины это делается всегда в ближайшую к дате смерти субботу.

Обычный для Шабата плов называется *ош саво* – «еда на завтра». Его начинают варить, заложив в котел сразу все необходимые продукты и поставив на медленный огонь, до наступления времени запрета на работу (вечера пятницы), и, закрытый одеялами, он остается теплым почти весь субботний день. *Ош саво* готовят также на Суккот, первые два дня которого нельзя ничего делать, и который, как Шабат, является «рубежным» праздником, знаменовавшим у евреев в древности окончание трудового года, а в религиозной традиции – окончание годичного цикла публичного чтения Торы<sup>16</sup>.

*Ош саво* представляет собой густую рисовую кашу с более значительным количеством мяса и хлопкового масла

и меньшим овощей, чем требуется для обычного плова. Характерно, что вообще все виды плова бухарских евреев отличаются большим содержанием мяса, чем у таджиков и, особенно, узбеков, которые предпочитают класть в него много растительного или животного жира<sup>17</sup>. Но главная особенность *ош саво* – это добавление гороха и чеснока, из-за которого он носит название *сирканиз* (тадж. *сир* – чеснок). Чеснок с талмудических времен рассматривается у евреев как обязательная субботняя пища<sup>18</sup>, хотя в религиозной литературе нет конкретных указаний на форму его употребления (самостоятельным блюдом или в составе других). То, что у бухарских евреев он оказался связан с пловом *сирканиз*, косвенно указывает на древность происхождения данного вида плова, известного, возможно, еще их вавилонским предкам.

Магическое значение в плове имел, безусловно, и горох, так как он присутствует в других ритуальных видах плова. Его кладут в плов, который полагается готовить (но уже по обычной методике, без длительного запаривания продуктов) на поминки в календарную годовщину смерти. Семантическая особенность такого плова подчеркивается также тем, что плов, который подается на поминках в течение года (каждый 7-й день первого месяца, затем ежедневно), напротив, не должен содержать никаких добавок, в том числе специй (только лук и морковь), и называется поэтому «белый плов».

Горох является также компонентом одного из свадебных пловов, который готовят на старинный и важнейший в свадебном цикле бухарских евреев обряд – *кошчинон* (букв. «очищение бровей»). Этот плов называется *оши софи* (букв. «чистая, прозрачная еда»), как пловы, для которых мясо, рис и овощи с приправами варят отдельно, а затем соединяют и запаривают вместе. Этот способ был широко

известен народам Передней Азии, являясь, например, у курдов, единственным для приготовления плова<sup>19</sup>. В Средней же Азии он применяется только в Бухаре<sup>20</sup> и лишь для свадебного плова, который готовит сторона невесты утром, а жениха – вечером непосредственно в день свадьбы<sup>21</sup>. Правда, такой плов, в отличие от *оши софи* бухарских евреев, не содержит гороха, но его использование в ритуальной пище имеет, несомненно, древние традиции, хотя и в этнографической литературе по Средней Азии и Переднему Востоку он упоминается как компонент преимущественно повседневных блюд. Зато в еврейской традиции региона ритуальная значимость гороха обозначена вполне конкретно. На это указывают выше приведенные примеры из практики бухарских евреев, а также, например, обычай иранских евреев насыпать в горсть покойному горох и провожать его стихотворным наставлением, в котором есть символические строки: «Когда придет Моисей, положи ему в карман горох»<sup>22</sup>. В этой связи особый интерес представляет и тот факт, что в обрядовой кухне горских евреев существует блюдо из гороха *ярни арусси* – «суп невесты», которое, несмотря на свое название, подается на поминки и во время праздника Пурим, если кто-нибудь из членов семьи умер в прошедшем году<sup>23</sup>. Такое «соединение» в названии и бытовании *ярни арусси* двух важнейших событий жизненного цикла – бракосочетания и смерти – явление, несомненно, знаковое, в котором гороху принадлежит первостепенное место.

Помимо гороха, *оши софи* содержит еще желтый изюм. Изюм (но коричневого цвета) добавляют и в бухарский *оши софи*, который в прошлом привозили из Афганистана, отчего плов имеет второе название – *кобули*, а теперь покупают в Самарканде. Сочетание гороха и изюма не встречается больше ни в одном из видов ритуального плова бухар-

ских евреев, что наряду с технологией его приготовления, может указывать на особую знаковую функцию *оши софи* и, соответственно, обряда *кошчинон* в их свадебном обрядовом комплексе. Очевидно, что и истоки *оши софи* в ритуальной кухне бухарских евреев следует искать среди кулинарных традиций переднеазиатского, точнее – древнеиранского мира, и откуда берет свое начало сам обряд *кошчинон*<sup>24</sup>.

Совсем иной вид плова предназначается для трапезы другого свадебного обряда – *шоборохот* – праздничного застолья мужчин, приглашенных новобрачным на следующий день после кидуша и утреннего посещения синагоги, где он участвовал в службе и устраивал небольшое угощение для прихожан. Этот плов, называемый *халта саво*, во-первых, как и *бахш*, делается в мешочке («халта» – мешок) и варится длительное время, чтобы быть готовым к субботе (начинали варить с пятницы), а во-вторых, готовится с измельченным черным кишмишем, из-за чего именуется «красный плов». Вероятно, цвет изюма имел определенное магическое значение, должен был указывать на семантические функции обрядов и их соотношение в свадебном комплексе: *кошчинон* – как предшествующего официальному бракосочетанию (кидуш), *шоборохот* – как следующего после него и завершающего свадебные церемонии. Однако отсутствие аналогичных материалов в этнографической литературе по другим народам позволяет лишь догадываться о подобной «семиотической конструкции».

Более очевиден семиотический аспект такого вида плова бухарских евреев, как *мурги сефет хори* (*мурги сефет* – «белая птица»), которым отмечают праздник Йом Кипур. В отличие от предыдущих видов плова, приготовляемых из баранины или говядины, для него используют куриное мясо. Вероятно, это связано с его белым цветом, которому,

как и в одежде, в этот праздник придается исключительное значение. Но возможно допустить и другое объяснение, если обратиться к одному старинному обычаю, зафиксированному у таджиков в горных селениях Дарваза, который в регионе отличается сохранением многих чрезвычайно архаичных культурных явлений. Здесь на поминки третьего дня, устраиваемые с целью очищения дома умершего, в том числе через «проливание крови» и жертвенное угощение, режут курицу (в других районах козу или овцу) и из нее готовят жидкую пищу<sup>25</sup>. Курица, таким образом, приобретает в древних восточных представлениях значение жертвенного животного, поэтому и у бухарских евреев она могла ассоциироваться не только с ритуальным очищением, но и с жертвоприношениями, которыми сопровождался Йом Кипур в эпоху до разрушения Второго Храма<sup>26</sup>.

Плов *мурги сефет хори* полагается есть днем и так, чтобы угостить им как можно больше людей, а самим попробовать его «в семи домах». Обычай что-либо взять или оставить в «семи домах» известен и широко практикуется в Средней Азии по самым различным поводам. К нему прибегают, когда в семье болеют или умирают дети, и тогда ходят по соседям, чтобы собрать лоскутки от одежды семи здоровых детей; когда у ребенка прорезываются зубы и для облегчения его страданий собирают у семи соседок понемногу пшеницы и гороха для ритуальной похлебки<sup>27</sup>; сакральная символика числа «семь» была широко известна на древнем Востоке и отразилась во многих ритуалах и обрядовых действиях<sup>28</sup>.

Применение данного обычая к плову, предназначенному для еврейского религиозного праздника, плохо поддается объяснению. Тем не менее, этот факт лишний раз подчеркивает место, какое плов, обычно воспринимаемый как один из символов этничности таджиков или

узбеков, занимает в культуре и традиционном мировоззрении бухарских евреев. Они явились, наверное, единственными хранителями его древних обрядовых видов, тогда как остальные народы Иранского Востока, у которых он искони являлся традиционной пищей<sup>29</sup>, уже давно утратили связанные с ним семиотические представления. Подобное явление, наблюдаемое и в отношении некоторых других продуктов и блюд, а также известное по другим областям культуры (например, в свадебной и детской обрядности), отражает реальную картину редуцирования семантических образов в среднеазиатской традиции, что придает исследованиям повседневной жизни и обрядовых традиций бухарских евреев особую актуальность.

### Примечания

<sup>1</sup> Например, это наглядно проявилось в развитии традиционного костюма в конце XIX – начале XX века (см.: *Емельяненко Т.* Коллекции по бухарским евреям в собрании Российского этнографического музея // Еврейский музей. Сб. статей. СПб., 2004. С. 24).

<sup>2</sup> *Люшкевич Ф.Д.* Некоторые особенности пищи у оседлого населения Бухарской и Кашка-Дарьинской областей Узбекской ССР // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 году). М., 1974. Ч. 1. С. 94.

<sup>3</sup> *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 236–237; *Хамиджанова М.А.* Пища // Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973. С. 160.

<sup>4</sup> Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Ч. 1. С. 607.

<sup>5</sup> *Садек Хедаят.* Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958. Т. 39. С. 314, 316.

<sup>6</sup> *Фирштейн Л.А.* Материалы по пище узбеков южного Хорезма // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. М., 1972. Ч. 1. С. 55.

<sup>7</sup> *Ершов Н.Н.* Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Ч. 2. Душанбе, 1970. Ч. 2. С. 237; Народы Средней Азии и Казахстана. Ч. 1. С. 307.

<sup>8</sup> *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. Вып. 2. С. 148–149.

<sup>9</sup> *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны. С. 156–157.

<sup>10</sup> *Вамбери А.* Очерки и картины восточных нравов. СПб., 1877. С. 67. В Среднюю Азию рецепты фаршированных блюд пришли, вероятно, уже к XX в., и некоторые стали весьма популярны, как, например, *долма* – завернутые в капустные или виноградные листья мелко нарубленные мясо с картошкой и тушеные в соусе из овощей.

<sup>11</sup> Народы Средней Азии и Казахстана. Ч. 1. С. 308.

<sup>12</sup> *Люшкевич Ф.Д.* Некоторые особенности пищи. С. 97.

<sup>13</sup> *Емельяненко Т.* Некоторые традиционные свадебные обряды среднеазиатских евреев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996–1997. Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 80–82.

<sup>14</sup> *Ершов Н.Н.* Пища. С. 238–239; *Люшкевич Ф.Д.* Некоторые особенности пищи. С. 95; *Фирштейн Л.А.* Материалы по пище. С. 54.

<sup>15</sup> О содержании и значении этих обрядов у бухарских евреев см.: *Емельяненко Т.Г.* Детский обрядовый цикл бухарских евреев // Лавровские (среднеазиатско – кавказские) чтения 2002–2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 67–68.

<sup>16</sup> Еврейская Энциклопедия (далее – ЕЭ). Т. 12. Кол. 947, 949.

<sup>17</sup> *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 33.

<sup>18</sup> ЕЭ. Т. 12. Кол. 554.

<sup>19</sup> Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981. С. 21.

<sup>20</sup> *Люшкевич Ф.Д.* Некоторые особенности пищи. С. 95.

<sup>21</sup> Для обычного бухарского плова, праздничного или повседневного, как и везде в Средней Азии, все продукты – мясо, овощи и рис – последовательно варят в одном котле.

<sup>22</sup> *Садек Хедаят.* Нейрангистан. С. 282.

<sup>23</sup> Сведения любезно предоставлены И.Ю. Семеновым, сотрудником дагестанского научного центра АН.

<sup>24</sup> О содержании и происхождении обряда «кошчинон», его древнеиранских корнях в культуре бухарских евреев см.: *Емельяненко Т.Г.* Некоторые ритуальные действия с волосами в свадебных обрядах бухарских евреев // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 94–95.

<sup>25</sup> *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны. С. 157.



<sup>26</sup> Краткая еврейская энциклопедия. Т. 3. Кол. 759–760.

<sup>27</sup> *Хамиджанова М.А.* Пища. С. 172.

<sup>28</sup> *Садек Хедаят.* Нейрангистан. С. 316; *Чвырь Л.А.* Три «чилля» у таджиков // *Этнография Таджикистана.* Душанбе, 1985. С. 69–76.

<sup>29</sup> *Вамбери А.* Очерки и картины восточных нравов. С. 67.

*Мария Каспина (Москва)*

## **Роль еды в еврейских магических практиках Восточной Европы в XVIII–XX вв.**

В ритуалах и обычаях всех народов встречаются магические практики, так или иначе связанные с едой, трапезой. В еврейской традиционной культуре пищевой код также занимает существенное место. В рамках этой работы я рассмотрю ряд основных функций, в которых фигурируют те или иные виды пищи в различных еврейских магических практиках, сосредоточив внимание главным образом на свидетельствах из Восточной Европы. Выбор данного региона обусловлен тем, что здесь представлена достаточно цельная традиция, хорошо прослеживаемая как по письменным, так и по устным свидетельствам. Основным источником для нас послужат сборники еврейских заговоров и народных средств, популярных в XVIII–XX вв. Такие сборники назывались *Сифрей сгулот* и бытовали на иврите и на идише. Они постоянно переписывались и неоднократно переиздавались сначала в Германии, потом в Польше, Литве, Иерусалиме, что свидетельствует об их востребованности среди широкого круга еврейского населения. Также используются сведения о еврейских этнографических экспедициях по Восточной Европе в начале XX в., проведенных С. Ан-ским. Кроме того, в работе учитываются экспедиционные данные, полученные в ходе полевых этнолингвистических исследований, проведенных на территории Украины среди еврейского населения в 2004–2005 гг.<sup>1</sup>

### **Еда как оберег**

Еда, у которой есть характерный специфический вкус и запах, часто выполняет функцию оберега в традиционной культуре. В еврейской ашкеназской традиции в качестве

таких оберегов выступают соль, лук и чеснок<sup>2</sup>. Характерно, что у евреев – выходцев из общин Востока в качестве апотропеического символа фигурирует, наоборот, сладкая пища: мед, печенье, сладости и т.п. В традиционной культуре сефардских евреев долгое время даже существовал магический обряд задабривания демонов – им оставляли на ночь в пустом доме тарелку сладкой еды и меда, чтобы они съели это и навсегда покинули дом. Обряд этот носил название *indulco*, которое ассоциировалось у сефардских евреев со значением «сладость»<sup>3</sup>. Помимо пищи, изначально наделенной какими-то резкими вкусовыми качествами, апотропеической силой наделяли пищу, выполняющую важную роль в том или ином сакральном действии. Так, например, кусочек мацы, который назывался *афикоман* и являлся значимым элементом пасхального седера, в общинах Восточной Европы принято было хранить целый год<sup>4</sup>. В сборнике народных средств *Книга ангела Рафаэля* (первое издание: Лодзь, 1907) упомянут обычай брать с собой в дальнюю дорогу кусочек афикомана размером с одну маслину и сохранять его в течение всего пути, чтобы он оберегал человека в дороге<sup>5</sup>. Интересно отметить, что по современным устным свидетельствам, афикоман ели небольшими кусочками в течение года, если кто-нибудь в семье тяжело заболел<sup>6</sup>. Мы наблюдаем здесь стандартный для любой традиционной культуры механизм переноса сакральных свойств ритуала на один из его основных объектов. Часть наделяется свойствами целого и приобретает в глазах носителя традиции особую магическую силу.

### Еда как жертвоприношение

Жертвенный характер любой ритуальной трапезы неоднократно отмечался антропологами<sup>7</sup>. Эта функция сохраняется и в еврейских магических практиках. Согласно

еврейскому религиозному установлению, небольшой кусочек теста при выпечке субботнего хлеба следует бросить в огонь, что должно символизировать отделение части хлеба – халы – священникам во времена Иерусалимского храма (см.: *Мишна*, трактат *Хала*). Но в народной практике идея жертвы, заключенная в этом обычае изначально, принимает совершенно противоположную мотивацию. Приведу в качестве иллюстрации фрагмент интервью с З.У. Медник, 1931 г.р., г. Хотин (Черновицкая обл.): «[Бывало так, что кусочек субботнего хлеба отделяли и бросали в печку?] Ну, бывает, это просто... это не закон. Просто люди кусочек... бросают. Что домовой. Домовой есть в каждой квартире. Да и вообще. Не у евреев, вообще. Называется хозяин дома. Ну, мы его не видим. А это бывало, что старые люди: “А, это для домовой! Ну, это для домовой”. Кусочек халы ему бросают. [А как по-еврейски “домовой”?] Домовой!»<sup>8</sup>

Видимо, перед нами следы трансформации первоначального галахического установления об отделении халы как о храмовой жертве и замещение его в сознании носительницы традиции на обычай ритуального угощения нечистой силы, обитающей в доме. З.У. Медник (и многие другие наши информанты) не воспринимает это действие как регламентированное религиозными еврейскими авторитетами, это просто обычай. Характерно при этом, что З.У. Медник не смогла дать еврейское название для такой нечистой силы, и назвала его русским словом «домовой», подчеркивая, что он есть в каждом доме, не только у евреев.

Еще одним примером трансформации и замещения жертвоприношения в народной традиции может стать обряд *капарот* или в ашкеназском произношении *капу́рес*. Обычай этот известен еще с раннего средневековья и остается популярным и в наши дни. В респонсах гаонов встречаются

длинные дискуссии на тему одобрения или запрета этого обычая. Церемония *канурес* состоит в том, что в Йом Кипур каждый член общины берет петуха или курицу, крутит ее над головой, говоря при этом, что все грехи переходят на эту птицу, после чего птицу убивают и съедают, но чаще всего – отдают бедным. Пол птицы и человека, над которым совершается обряд, должны соответствовать друг другу, подчеркивая мотив замещения, переноса грехов. До сих пор этот обычай широко распространен и представляет яркий эпизод в воспоминаниях информантов об их детстве. Идея жертвы, причем не обычной жертвы, а жертвы заместительной, заложена в религиозном значении самого праздника Йом Кипур. Однако, попадая в податливую среду традиционного общества, эта идея находит множество вариантов воплощения. Тексты, сопровождающие данную церемонию, варьируются. Некоторые читают тексты на иврите, некоторые – на идише, некоторые – по-русски. Существует масса мелких предписаний: какого пола должна быть птица, если ее крутят над головой беременной женщины, как именно нужно держать курицу, кто должен крутить, сколько раз, в какую сторону и т.д. При этом любопытно, что элементы этого обряда проникают в другие нерегламентированные еврейской религиозной традицией сферы народной культуры. Так, в уже упомянутом сборнике *Книга ангела Рафаэля*, встречается указание – что нужно делать при переезде в новый дом. Оно заключается в следующем: «В новом доме нужно зарезать петуха и курицу, после чего отдать их бедным»<sup>9</sup>. Таким образом, мы видим, что этот обычай копирует основную часть церемонии *канурес*. Однако, как представляется, такое совпадение здесь не случайно, поскольку обряды, связанные с переходом в новый дом, генетически связаны с представлением о жертве. Среди окружающего славянского населения

Восточной Европы широко распространено поверье, что тот, кто первый войдет в новый дом – первым умрет в этом доме. Кроме того, именно петух и курица фигурируют в обрядах, связанных с новосельем, как первые существа, которых впускают в новый дом<sup>10</sup>.

### Еда в народной медицине

Судя по книгам народных рецептов, еврейское население Восточной Европы очень активно использовало различные виды пищи и питья для лечения болезней и недугов. Связки чеснока и лука висели в доме у всех окон и дверей во время распространения эпидемий<sup>11</sup>. Помимо этого лук и чеснок полагалось съедать после каждого приема пищи, чтобы защититься от чумы<sup>12</sup>. Таким образом, мы видим, что и в лечебной магии защитные свойства чеснока и лука ярко проявляются в еврейской народной традиции.

При лихорадке следовало взять яблоко, разрезать его на четыре части и написать на каждой из них названия одной из четырех рек, вытекающих из райского сада: Гихон, Пишон, Хедкель, Прат, и давать больному съесть по одной части яблока каждый день (*Тольдот Адам*, первое издание: Жолков, 1720)<sup>13</sup>. По другой версии, отраженной в сборнике *Мифалот Элоким* (первое издание Жолков, 1725), на яблоке пишут аббревиатуру из букв библейского стиха «Боже, исцели ее!» (Числа 12: 13)<sup>14</sup>. Интересно отметить магическую роль текста в данных описаниях. Цитаты из Библии, а также надписи, записанные только первыми буквами библейских стихов или с помощью других типов тайнописи, – все это стандартные тексты, которые можно найти на еврейских амулетах: металлических, серебряных, бумажных, пергаментных и т.п.<sup>15</sup> Многие из этих магических формул встречаются и в еврейских медицинских рецептах в качестве надписей на различных видах еды, таких

как хлеб, яйца или яблоки. Библейские имена, сокращенные буквы избранных библейских стихов придавали более высокий сакральный статус тем объектам, на которых они были написаны. В некоторых случаях предполагалось обращение к соответствующим библейским персонажам как к заступникам и покровителям в сложных жизненных ситуациях. Таков, например, очень близкий к вышеперечисленным народным средствам рецепт, который встречается в сборнике *Ялмут Моше* (первое издание: Мункач, 1894): для пробуждения любви между мужчиной и женщиной предлагается дать им съесть яблоко, на котором будут написаны новой иголкой имена Адама и Евы, а под ними имена этих мужчины и женщины<sup>16</sup>. В целом для еврейской культуры характерно представление о поедании, поглощении текста или отдельных букв. Широко известен во многих еврейских общинах обычай начального этапа обучения ребенка чтению в хедере: ему дают слизать еврейские буквы, которые написаны медом на специальной дощечке. Вероятно, за этой традицией стоит идея приобщения человека к священному тексту, текст буквально проникает в человека и освящает его<sup>17</sup>.

Большое количество еврейских народных рецептов связано с лечением бесплодия. Самым известным народным средством, пожалуй, можно назвать следующий рецепт: нужно съесть рыбу, в желудке которой находится другая рыба<sup>18</sup>. Рыба в целом ассоциируется в еврейской традиции с плодородием и размножением, однако в данном случае подчеркивается ее символическое состояние «беременности»: она несет в себе другое существо. То есть в основе этого народного представления лежит магическое уподобление женщины и рыбы<sup>19</sup>. Еще одним популярным средством от бесплодия является этрог. Женщина, которая откусит кончик этрога после праздника Суккот, родит

мальчика. Также примечали, что если она откусит легко – роды будут легкими<sup>20</sup>. Мы вновь видим, как акцентируется здесь роль этрога – сакрального объекта, участвовавшего в религиозном ритуале.

Иногда еда, особенно хлеб или яйцо, фигурирует в еврейских магических практиках как средство передачи, замещения болезни. Пища символически заменяет собой больного, на нее переходят все негативные свойства, ее скармливают собаке, а человек выздоравливает. В экспедициях С. Ан-ского был записан следующий рецепт от сглаза: ножом отрезают кусок от непочатой ковриги хлеба, срезают у больного несколько ногтей с пальцев рук и ног, кладут в хлеб и дают съесть собаке (самцу или самке в зависимости от пола больного)<sup>21</sup>. В современных полевых записях чаще встречается рецепт не с хлебом, а с яйцом. Над головой ребенка, которого что-то сильно напугало, выкатывают сырое яйцо, потом разбивают его в миску с водой. В этой миске показывается тот, кто ребенка напугал. После этого миску отдают собаке<sup>22</sup>. И хлеб, и яйцо забирают на себя вредоносные черты болезни, а потом передают их персонажу-посреднику между миром людей и миром природы – собаке.

Таким образом, подводя некоторые предварительные итоги, можно отметить, что еда выполняет в еврейских магических практиках Восточной Европы целый ряд функций: она может выступать в роли апотропея, жертвенного подношения, носителя сакральной силы, обладающего целебными свойствами. Пища может также символически замещать человека в различных религиозных и магических действиях.

Мы затронули лишь некоторые аспекты избранной темы. За рамками данного исследования остались многие магические практики, связанные с обрядовой пищей,



которую готовили на различные праздники семейного и календарного цикла; повседневные обычаи, связанные с приготовлением пищи; ритуальные действия, в которых используются магические свойства напитков, таких, например, как вино от обряда *авдала* или вода, набранная молча рано утром<sup>23</sup>. Остается надеяться, что со временем все эти темы станут предметами отдельного подробного изучения.

### Примечания

<sup>1</sup> Полевые исследования осени 2005 г. проводились при поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства. Грант № 03-05.

<sup>2</sup> *Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion.* New York, 1984. P. 160–161, 299, n. 17.

<sup>3</sup> Подробно этот обряд описан в книге Рафаэля Патая: *Indulco and Mumia // On Jewish Folklore.* Detroit, 1983. P. 302–313.

<sup>4</sup> См., напр.: *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. М.; Иерусалим, 2003. С. 59.

<sup>5</sup> *Sefer Raphael ha-Malakh. Derekh,* Jerusalem, 2000. P. 45 (иврит).

<sup>6</sup> Устное свидетельство Р.Ф. Гимельбрант, 1932 г.р., г. Черновцы, записано в октябре 2005 г.

<sup>7</sup> См.: *Топоров В.Н.* Еда // *Мифы народов мира.* М., 1982. Т. 1. С. 427–429.

<sup>8</sup> Записано в июле 2005 г. А. Полян и М. Каспиной.

<sup>9</sup> *Sefer Raphael ha-malakh. Bait.* P. 26 (иврит).

<sup>10</sup> *Байбури А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005. С. 123–148.

<sup>11</sup> *Sefer Amtakhat Binyamin.* Williamsdorf, 1716. P. 31 (иврит).

<sup>12</sup> *Sefer Raphael ha-malakh. Magefa.* P. 96–97 (иврит).

<sup>13</sup> *Toledot Adam.* Jerusalem, 1994. P. 194 (иврит).

<sup>14</sup> *Mifalot Elokim.* Jerusalem, 1994. P. 162 (иврит). Остальные варианты этого народного средства см. в сборнике: *Sefer Amtakhat Binyamin.* Williamsdorf, 1716. P. 77 (иврит).

<sup>15</sup> Подробнее об этих надписях см.: *Schrira Th.* Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation. London, 1966.

<sup>16</sup> Цит. по: *Segulot Israel.* Jerusalem, 1991. P. 8 (иврит).

<sup>17</sup> Очень близкое явление на примере ранневизантийской культуры рассмотрел С.С. Аверинцев: Слово и книга // Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 192–220.

<sup>18</sup> Toledot Adam. P. 181.

<sup>19</sup> Подробнее об этом обычае см.: *Patai R. Jewish Birth Customs // On Jewish Folklore. Detroit, 1983. P. 337–446.*

<sup>20</sup> *Klein M. Time to be Born. Philadelphia, 1998. P. 82.*

<sup>21</sup> *Ан-ский С.А.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев среди евреев Северо-Западного края // Еврейская старина. 1909. Т. 1. С. 74. Этот же рецепт с большими подробностями, – глазами очевидца – описан на языке идиш в книге участника экспедиций С. Ан-ского Авромом Рэхтманом: *Rekhtman A. Jewish Ethnography and Folklore. Buenos Ayres, 1959. P. 299 (идиш).*

<sup>22</sup> Устное свидетельство Л.Ш. Колоденкер, 1925 г.р., г. Тульчин Винницкой обл. Запись – июль 2005 г.

<sup>23</sup> См., напр.: *Sefer Amtakhat Binyamin. P. 71–72 (иврит).*

*Ольга Белова (Москва)*

### **Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян**

В этнокультурном диалоге славян и евреев тема пищи и ритуалов, связанных с едой, оказывается значимой именно благодаря своей наглядности, «открытости» пищевого кода для сравнения и интерпретации. Для славян пищевые запреты, принятые в иудейской традиции, являются видимым маркером «чужой» культуры. Неупотребление евреями в пищу некоторых продуктов становится постоянной темой для толкований и комментариев. Объектом внимания этнических соседей становятся различия в еде, пищевые предписания и запреты (подробнее см.: Сага 1992: 72–74; Сага 1995: 93–95; Белова 2005: 42–44, 170–173). Наша статья посвящена славянским фольклорным нарративам (этиологическим легендам) о пищевых запретах, существующих (или якобы существующих) у евреев.

**Кошерность.** То, что отнюдь не все продукты евреи употребляют в пищу, что существуют особые правила обращения с продуктами или что еврейская еда должна быть какой-то «особенной», знают практически все. Именно поэтому соседи с пониманием относились к тому, что евреи практически всегда отказывались от угощения в христианских домах.

«О так о то по-сусидску до мэнэ та сама [соседка] ек прýйдуть... То ж знаетэ, бувае, шо шось позýчыты [одолжить. – *О.Б.*] прýйдуть, о! Так: “Постýйтэ, я вам покро́ю [нарежу. – *О.Б.*]”. – “Ой, не-не-не!” – кричит. Ка́жэ: “То коши́рный нихшь!” Коши́рный! Бо вонý боéлыся так! Хоб сала, сохрaнь Божэ! Бо, ка, так етим сало кра́яла, тым ножэм. Ну и нэ ййлы, и того нэ ййлы» (В.Г. Супрунюк,

1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Мясо кашэрнэ мае бўти, а свинина – такэ во, то ни! Воны свиньину нэ ййлы. Нельзя! Тильки кашэрнэ. Мясо кашэрнэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Многие информанты вспоминают о том, что в местечке был резник (*шойхет*), который и осуществлял правильный забой птицы и скота для евреев. Приведем пример записи, фиксирующий рассказ сразу двух информантов, которые по очереди, а иногда и хором стараются рассказать о фигуре такого «ответственного» человека, каким представлялся резник.

«[ОАК:] Буў якісь отвѣтствѣнный чоловѣк, шо кур рубаў. Я не знаю, я потом по слѣхах, мий тато казѣў, тому шо мий тато знаў еўрѣиў. [ЗАМ:] Буў одын такой чоловик... [ОАК:] Буў одын такой чоловик, местный. [ЗАМ:] ...шо вин рубаў куры еврѣям. [ОАК:] Специѣльно. [ЗАМ:] Вин нэ рубаў, еврѣй ни одын нэ рубаў, вони носили до ньѣго. [Это украинец был?] [ОАК и ЗАМ хором:] Не-не, еврѣй! [ЗАМ:] Алэ одын буў такой специѣльный чоловик, шо вин... [ОАК:] Так спускаў кроў, шо... <...> [ЗАМ:] Вин называўся, чкайтэ, як вин называўся... ой-ей-ей... а! нэ, нэ так... пахам, чи як... ну, в общем – пахам! Вин быў одын чоловик, шо вин всим еўрѣям ци куры, бо вони сами нэ били, вот. И вони нэсли до ньѣго, и рубал ти куры» (О.А. Кошевой [ОАК], 1960 г.р., З.А. Маланчук [ЗАМ], 1939 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Часто в рассказах местного населения резник выступает как некий «магический специалист», обладающий особыми способностями и умениями по умерщвлению животных (Соколова 2003: 352). В народных рассказах из юго-

восточной Польши фигура резника предстает в мрачных тонах: якобы евреи на бойне специально долго мучили предназначенное для убоя животное подобно тому, как они подвергали мучениям Христа (окр. Пшемышля; Саґа 1992: 74; Саґа 1995: 95). Что касается названия этого специалиста, которое воспроизвела наша рассказчица из Хотина – *пахам*, оно явно восходит к слову *хахам*, которое может иметь и значение ‘резник’ (за эту справку автор благодарит А. Кержнера). О значимости этого персонажа говорит и другое название, зафиксированное в Подолии, в с. Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл. – *прораб* (2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Для сравнения приведем пример из южнославянской традиции: болгары Баната говорили, что для евреев птицу особым образом закалывал их священник – *шлэхтерьт* (СБНУ 1963/51: 187).

Вот еще одно интересное свидетельство, на этот раз речь идет о требованиях к овощам и фруктам, чтобы они не считались «трефными»: «Я йим грушкі давала и горіхи давала. Грушкі. Но еврэям трэба даваты бэз ганчі – бо бўдэ трэфнэ. То я з самого вэрхá рвала грушкі бэры – рани, велькі, дужэ красивы навэрху. То я рвала и угошчала. Нэма ў них ни чэрвячка, ничо́го, то цэ я нэсла» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

**Этиология пищевых запретов** находит отражение в народных легендах, связывающих появление тех или иных обычаев относительно пищи с событиями Ветхого и Нового Заветов.

Наибольшее количество фольклорных легенд связано с запретом употреблять в пищу *свинину*. До сих пор широко бытует сюжет, как Иисус превратил в свинью еврейскую женщину, которую ее соплеменники спрятали под корыто

(под бочку, в печь), чтобы испытать всеведение Христа. Иисус явил евреям чудо превращения, и с тех пор свинина оказалась у них под запретом, ведь свинья – это «жидовская тетка» (подробнее об этом сюжете, его генезисе, географии и фольклорных трансформациях см.: Белова, Петрухин 2003).

Приведем несколько восточнославянских образцов этого общеевропейского сюжета.

«Яны [евреи] взяли падлажыли пад карыто жыдоўку и спрашивають:

- Што тут?
- Свиння и парася.

Аткрыли, а там свиння и парася. И от еўрэи свинины не едят, гаворать: “То наша тётка”» (Т.В. Байкова, 1901 г.р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

«[Евреи хотели испытать Христа и посмеяться над ним.] В пич замуруемо жидыўку [и посмотрим, угадает ли он. Спрашивают у Христа:] “Ўгадай, шчо в пэчы е”. – “Свяня и дванаццать поросят”. [Евреи открывают, а там и правда свинья и двенадцать поросят.] От чогó воны сала ны ядять» (Е.С. Ильях, 1900 г.р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура). Упоминание 12 поросят встречается в легенде, записанной в Иркутской губ. в конце XIX в. (Ивановский 1892: 251–252) и на Виленщине в конце XX в. (польско-литовско-белорусское пограничье; Zowczak 1992: 36).

«Свынэй ни ек нэ ййлы <...> Воны всэ такэ казáлы, шо, ка́жуть, сховáлы жыдиўку и пытають, ка, шо э там схáванэ? [А куда сховали?] Ну, дэсь там заховáлы, и вот воны так як бы – шо там схáванэ? – гадають, чы там до нэго ходы́лы апостолы, чы там хто... А воны ка́жуть, то “свы́ннн”! Воны туды – а там праўда! [Превратилась еврей-

ка в свинью?] Ну, я знаю... Еврэйка ў свынню! Воны нэ ййлы свинины. [Не говорили, что еврейка – это “жидовская тётка”?] Ну, так е... такэ говорыли. Такá поговорка [смеется]» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Неупотребление евреями в пищу свинины тесно связано в фольклорных легендах с другими «еврейскими» практиками и ритуальными действиями, в частности с молитвой и принесением присяги. Как говорится в рассказе из Слуцкого повета «Аткуль узялася сьвіньня?», евреи поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: «Маўчыць Хрыстуос, а туолькі як зірне на таго, хто ягó біў, дак у таго и атсóхне рука». Испуганные евреи предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что «была там жыдуоўка, а цепер – сьвіньня». Евреи засмеялись, но тут из «скрыни» выскочила толстая свинья и бросилась на них. Все разбежались, «застаўса туолько Хрыстуос да тыіе жыды, у каторых атсохли руки. И пачаліяны маліца Хрысту да казаць: “Віеруем, Госпадзі! Памажы нам”. Сжаліўса Хрыстуос і сцаліў ім руки» (Сержпутоўскі 1926: 97). Свинья же так и осталась, и с тех пор евреи не едят свинины, они «отреклись» от свиньи, «бо сьвіньня – іх матка. Выракліса жыды сваіе маткі да так яіе неўзьлюбилі, што калі ўбачаць сьвіньню ў хаці, як моляца, та кідаюць маліцца да просяць, каб людзі выгналі з хаты сьвіньню» (Сержпутоўскі 1926: 97–98). Только в одном случае евреи «поминают» свинью – когда присягают у раввина, и эта клятва – единственный способ заставить еврея сказать правду (обычно еврей, когда клянется, все равно обманывает). Происходит это следующим образом: «Тут яны становяцца на сьвіную шкуру да й прысягаюць богу да й кажуць: “Прысягаю

табіе, Аданай, прысягаю табіе Шадой, што гэта праўда, як праўда то, што гэта мая матка”. Як ні клянецца жыд, та заўжды брэшэ, туолькі тагды ён скажэ праўду пад хараімам, як стаіць на сьвінуой шкуры» (Сержпуютэйскі 1926: 97–98).

Любопытный вариант легенды был записан в Полесье – сам Христос посадил беременную еврейку под корыто, чтобы проверить способности одного из своих учеников: «Сус Христос ходіў з ученикамі; да он их ўсе, ўсе учил. Он йим показывал людей, шо проказные, и исцелял йих. То вон хотеў такў простў причину зробіць, шоб прислухаўца до его и ўчаца. Посадиў жыдоўку пид корыто, а она ў положении была. И питае своего ученика: “Шо пид корытом?” [Ученик отвечает:] “Свиння с поросятами!” [Подняли корыто,] а свиння с поросятами вишла. Ученик пэрэтворіў [в свинью]. И Сус Христос повэриў, шо он учица. А про то жыды сала не едят» (М.К. Шмаюн, 1936 г.р., Тхорин Овручского Житомирской, ПА 1981, зап. О.В. Белова).

В восточной Польше был записан сюжет-перевертыш на тему о свинье-«еврейской тетке». Евреи хотели посмеяться над Христом, накрыли корытом свинью с поросятами и спросили: «Что там?» Христос ответил, что женщина с ребенком, и, когда евреи подняли корыто, то убедились в его правоте. С тех пор, заключает легенда, и появился запрет есть свинину, ибо евреи думают, что люди происходят от свиней (Саґа 1992: 90; Саґа 1995: 114).

Оригинальный текст, касающийся этиологии запрета употреблять свинину, зафиксирован на Житомирщине: «Жыды нэ йилы сала. [Когда те, что распяли Христа,] поховались в яму, а свини йих вирили, и йих знайшли» (Г.Т. Бугайчук, 1930 г.р., Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., 1981, зап. О.В. Белова). Согласно этой легенде, евреи перестали есть сало после распятия Христа,



когда свинья указали возмущенному народу местопребывание участвовавших в распятии.

Еще один сюжет, связанный с этиологией запрета на свинину, возводит этот запрет к временам сотворения мира, разворачивая его в мифологической перспективе (Бог назначает первого человека Адама сторожить свой огород, Адам не исполняет поручения, увлекшись Евой и допустив, что свиньи разоруют Божий огород).

«Бог, як сотворив мир, але щоби му було що їсти, засадив гарний горód різними потребами: капустою, морквою, цибулею і картоплями, але не було кому пильновати від шкоди. Сотворив Адам і казав му пильновати горód, щоб свині не рили; але як з'явилася до него Єва, то він так полюбився з нею, що раз в раз сидів коло неї в корчах. А тимчасом свині пришли і геть порили Божий горód, а той й не знав о тім. Приходить Бог в горód, дивиться: шкода велика. Зачав кричати, – а той в корчах байдуже. А Бог кличе: “Ядаме!” – Нема. – “Ядаме, сяку-таку твою матір! ходи сюди!..” <...> взяв казав янголям найти его і пагнати. От через тоє Ядам своим дітям не казав їсти свиней. І жиди до сих пор приказ его шанують» (Левченко 1928: 63). Таким образом, евреи оказываются как раз тем народом, который до сих пор хранит одну из заповедей Адама и не отступает от нее.

Среди современных нарративов встречаются тексты, в которых запрет объясняется с опорой на авторитетный источник – на «Старый Завет», на Библию, на «закон», на «канон».

«Шэ в Старом завете то піше, шо навіть одному старичку, одын старичок, дуже старіцьенький, замучэный за свынину. То ему ёго товарищ, хороша людына, пидсказувал, кажэ – давай я тоби прирэхтую, прирэхтую, цэ... прирэхтую тоби говьяжэ, а ты скажэш, шо ты еш свынячэ. И

вин сказаў: “Цэ будэ дужэ велыка пбдлiсть, як узнаёт народ, то скажет – така старá людына и така нэгодяща. Для молодёжи – цэ нэхорошо. И для Бога цэ нэ годыца, шоб я поломал”. И старичок и замучили за для тогб, шо нэ хтиў йiсты свыныну. Цэ Старый завет! Закон запрэшкаў, шчэ за Моисэя. Старый завет» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Свинины почему не йидять? Это в Библии напысано, як йим даваў Бог. От у нас, примэрно, Новый Завет, у Библии то так – в скорбчэнни напысано – а йим си-и-ильно багато даваў, яку пищу можно йисти. Всяку пищу йиштэ, но тылько с роздвоёнными копыта́ми – ну как у коня, примэрно, тэи, копыта́ круглые, а у коровы, у вола, значыть, роздвоены. У овцы роздвоены и у свиньи роздвоены. О! И пыше, это у Библии пыше, з тэи, з роздвоенные, тэи, копытом, нэ йиштэ тэи творэння, которы жу́йка нэ жыё [не жуют. – О.Б.], тобто жвачки. Бо корова, як она найисця и отдыхае, то вона жыё, и вiвця. А свинья уже не жыё. Это уже противно. Вот и за мою [память], поки евреи булы тэ, то воны нас если шо, протылыся, то ў йих пэрша тая буква: “Мужык – свиння!” Ты свинья, воны считалы за тэю...» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Ну так шо взяты по тых канонах, они там в шо вiрят? Евреи не йидять свинины, хто ещэ – узбеки не едят свинины, так? Кто? Татары не йидять, пóтим, турки нэ йидять, так?» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

«Свинину не ели. [Почему?] Йим там, по-видимому, как это, этим магометанам Кóран запрэщает, так и евреям... Ў еврею́ тоже ж е... что-то есть такое» (В.Ф. Бабийчук,

1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Евангельский эпизод исцеления бесноватого (см.: Мат. 8: 28–34, Мар. 5: 1–20, Лук. 8: 27–38) также находит отражение в этом контексте: «Як Христос ходыў по зэмні и учиў людэй, и вот привезли бесноватого, тобто глупого. Бесноватый, ну, вин, значыть... робыть такэ нэдобрый. И вин йогó, значыть, йих виногёў. То воны [бесы] попросылыся, паслыся свынни, воны попросылыся: “Позволь нам ў свынни войты”. И вин разрэшыў, и воны войшлы ў свынни, и воны бурэю йих у морэ. Тры тысячи штук свынэй у морэ потопыло. Выходыли люди, дывылыся и попросили, дэ вин прохóдиў, то скрызь просыли: “Ишэ побудь, расказы нам!” А тэи полякалыся – одыйдэ от нашых, нэ хочэм тэбя слухати, одыйдэ, шоб ты нэ робыў такого, то ж великэ тэе... А там ўжэ пышэ по истории, шо вин изробыў такэе чудо, потому шо то годовалы тэи на прóдаж, торговаты. Годовалы свынни. То такэ значыть, нэ разрешается. А нам вин Христос, значыть, нам разрешается йисты» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). Чудо исцеления (изгнания бесов) рассказчик объясняет тем, что Христос хотел показать людям неправедный характер их занятия – разведения свиней на продажу (что противоречит законам иудаизма). При этом количество истребленных свиней (три тысячи) превышает цифру, указанную в Евангелии – около двух тысяч (Мар. 5: 13).

В случаях, когда в местной традиции сюжет о превращении еврейки в свинью утрачен, причины еврейских пищевых ограничений все равно связываются с представлением о нарушении некоего запрета: «Поросята дэ-то, на дворі чи шо родыла, воны... шось... нэ помню, шо-то со свиноматкой, шо поросята дэсь вонá нэ родыла в таком місце,

як должно бѹти, а дэ попало. И йим нэльзя було [есть свинину]» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Продукт, не приемлемый в еврейской традиции, оказывается статусным в традиции «конфессиональных оппонентов», в данном случае у славян-христиан. Согласно легенде, русские едят свинину, поскольку свинью благословил сам Бог: «Когда жидаы искали Христа, чтобы убить его, то он спрятался в ясли к лошади, а она взяла да его и вышвыряла. Христос и сказал ей: “Езди за это на тебе крестьянин, а ешь тебя татарин”. Опять жидаы искали Христа, а он спрятался в ясли к корове. Жидаы и спрашивают: “Коровушка, не видала ли ты Христа?” – Вот я его дожевываю», – сказала корова. И сказал Христос корове: “За это ты всегда будешь сыта; если у тебя не будет травы под ногой, то корм всегда будет с тобой”, – вот поэтому она и жует серку (жвачку). А когда Христос спрятался к свинье, то она его зарыла. Жидаы спросили ее, не видала ли Христа? “Не знаю, ничего я не видала”, ответила свинья. Вот поэтому Христос и велел есть свинину, но только три раза в год: в Пасху, в Рождество и в Крещение, а то она была нечистая» (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15 (Вязниковский у. Владимирской губ., 1899, зап. А. Дебрский), л. 28).

По легенде из житомирского Полесья, «когда евреи преследовали Христа, он спрятался от них в “повітку” (дровяной сарай); свиньи зарыли вход туда и легли при дверях, почему евреи подумали, что тут свиной хлев, и не пошли туда: за это свиньи разрешены христианами в пищу» (Зеленин 1914: 321). В гуцульской легенде говорится о том, что бежавший от преследователей Христос обратился к свиньям, рывшимся на поле: «Пририйте мене тут; покив сьвіта я з вас признаку дам»; свиньи прикрыли его землей,

поэтому предписано освящать солонину на Пасху (Шухевич 1908: 23).

Неприемлемым для евреев, согласно славянским представлениям, является и *мясо из задней части говяжьей туши*: «А телёта – то половыну йидеть, а подовыну воны... пэрэдкá ййлы, а задкá не. Не годы́ца. [А почему?] Нэ можно задкá булó жыдкам ййсты! [А почему так?] Ну, я знаю, такий закон у ййх, шо оны нэ ййлы тэлятыны» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). Аналогичные представления неоднократно фиксировались и в польской традиции, см.: Саґа 1992: 38, 73; Саґа 1995: 51, 93, 95.

Объяснение того, почему евреи не употребляют в пищу заднюю часть коровьей туши, связывается с событиями, последовавшими за распятием Христа. Явившийся евреям теленок (аллюзия ветхозаветного золотого тельца?) как бы заменил евреям отвергнутого ими Христа и превратился в «сакральное» животное, из кожи которого делают ритуальные ремни (филактерии) для молитвы. В то же время рассказ содержит указание на наличие другого объяснения: нельзя есть мясо из той части туши, где располагается крестец (*хрэст*). В восточной Польше было записано свидетельство о том, что евреи не употребляют заднюю часть туши потому, что эта часть по определению «нечистая», ведь именно там происходят процессы, связанные с размножением животных (Саґа 1992: 73; Саґа 1995: 95). О запрете на употребление евреями в пищу задней части говяжьей туши, если она не является кошерной, см.: Львов 2003: 263.

«Колы́ воны́ (евреи. – *О.Б.*) Исуса Хрыста роспялы́, так воны́ ста́лы молы́тыся и сказа́лы, шо, мол, пэ́ршее до нас пры́йдэ, это бу́дэ наш Бог. От и ўзя́ўся здесь телёнок, показа́ўся ййм. Воны́ побáчылы телёнка и всё. Воны́ от тих пир мо́ляца, из кожи рóблять такие, ну, ремни, собі́ руки

крэпко обмóтують, шоб йим больно булó, и мóляца. А мя́со оны́, задка́ воны́ не яды́ть, воны́ ра́ньшэ отдава́лы лю́дям, потому́ шо ў задкóв е́сть хрэст. От, о – лопáтки там, – е́сть хрэст, вот воны́ за тым не е́дят» (М.М. Костючик, 1937 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова)

Встречаются и «реалистические» объяснения, демонстрирующие отрывочные познания славян в еврейской традиции: «А говядину тоже йидять, алэ без... жэлы [жилы. – О.Б.]. Ну, я знаю, там е́сть якась петрушка, но я вот, я забуў» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин); «[Не говорили, что евреи не е́дят задка от коровьей туши?] Можэ того, шо цэй... патриярх Ияков, як боролся с ангелом, ангел зробіў йо́му́ па́мятку, шо вин зачал камбуляты [хромать] на но́гу, и можэ так для того, для тóе па́мяти...» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

По славянским поверьям, евреи не употребляют в пищу **рыб-вьюнов**: «Бросили [еврей] гвазды [гвозди] у воду. Звязали глаза [Христу] и кажуть: “Што там?” – “Вьюны”. И етые гвазды перекинулись у вьюны. Так вьюны не е́дят еўрэи» (Т.В. Байкова, 1901 г.р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Эта легенда содержит указание на неупотребление евреями в пищу вьюнов, объясняя это неудавшимся испытанием, которое евреи устроили Христу.

Следующая история видит причину неупотребления евреями в пищу вьюнов в том, что в этой рыбе содержится кровь, которая у евреев под запретом: «Оюна́ нэ ййлы. [Это рыба такая длинная?] Нэ, от така́ [показывает – около 30 см длиной]. [На змею похожа?] Ну! [А почему не ели?]

От оюна́ того нэ ййлы – кроў, шоб йогó кроў. О. И вин то́ко двэнаццатэ покоління вужо́вэ. [Так он, значит, из ужа происходит?] Ну! А то з вўжа, то во́ні нэ ййлы, сохранны́ Бог, воны нэ ййлы» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Однако и у восточных славян вьюнов в некоторых местах не едят: например, украинцы считают, что вьюны – «гадючі породи» (Старобельский у., Булашев 1992: 375; ср. *двэнаццатэ покоління вужо́вэ* в нашем тексте). В то же время в некоторых славянских традициях вьюны и угри используются как обрядовое блюдо, в том числе рождественское (Гура 1997: 370).

Часто фольклорные свидетельства о пищевых запретах этноконфессиональных соседей оформляются как пространственный нарратив, в котором эти запреты перечисляются. Об этом – полесская легенда, согласно которой евреи помимо свинины не едят ничего, что отмечено знаком *креста* (в том числе задней части говяжьей туши и рыбы щуки).

«Колы Исус Христос ходыў по свити, проповедовал, и люды не вирилы, жыды, шо то пророк. Ну, воны взяли пид корыто положили людыну, жыдиўку. И сказаны на ёго: “А ну, того, як шо ты ўгадаеш, хто там лэжыць, пид тым корытом, значыць, ты пророк Божый”. А воны́ кажуть на ёго: ўгадай! А вин сказаў йим, шо свиня́ лэжыць с поросятамы. Ну, воны стали ў долóни плэска́ты, шо вин нэ ўгадаў, а сказаў, шо свиня с поросятамы. Воны открывають корыто, а там свиня лэжыць с поросятамы. Та людына, жыдиўка, пэрэтворылася ў свиню́. От того воны не едят [свинины]. И тэлят воны не ядят с задá, тылько пэрэдкá, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]. И рыбы, шчучки, не едят. Бо, кажэ, ў голови тожэ хрэст [т.е. кость в форме креста. – О.Б.]» (Н.И. Пикун, 1963 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Рэбы нэ йілы, шчучкі. [А почему?] Шчучкі нэ йілы, шо ў шчучкі хрэст. [Где?] А, такá, ў голові шось такэ е. [Что, косточка?] Ну, такá... нікóлы нэ бáчылы?! А-а! Спрактыкуйтэся! Хрэст! Ну! ну! У шчучкі побáчытэ. Шо у шчучкі хрэст. И вот воны нэ йілы <...> Всяйку рэбу йілы, а шчучкі нэ йілы, бо там хрэст. От!» (В.Г. Супрунок, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В связи с этими свидетельствами упомянем польское поверье, что евреи не едят щук, потому что на голове у этой рыбы можно видеть изображения орудий, которыми мучили Христа – крест распятия, копьё и др. (сев. Подлясье; Гура 1997: 753).

Иногда легенда расходится с бытовыми наблюдениями, но такая «нестыковка» не смущает рассказчиков: одно дело предание, другое – повседневная реальность, которая может корректировать миф: «[Еврей] щучку не едять... То кольсь казáлы, шо хрэст у йіі ў голові. Косточка такая, ек хрэст. То воні не йілы тэі шчúчки. Но, навэрно, йілы. Бо мій брат буў рыбаком до войны. Бывало, рыбы наловить, евреям там даваў знакомым. Мы казáлы Сумко. Вин нам знакомый. То вин, бывало, нас поведú шыты шось у тых евреев. И рыбы даваў» (Е.М. Шнайдер, 1929 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Объектом изучения могут стать также фольклорные свидетельства о запрете или допустимости для евреев есть освященную пищу. В современных полевых материалах строгий запрет на употребление евреями «священного» не фиксируется. Более того, рассказчики старшего поколения (как славяне, так и евреи), вспоминая свой опыт соседства, неоднократно упоминали об обмене обрядовыми блюдами (мацой, куличами, пасхой и т.п.) между христианами и ев-



реями. Из фольклорных свидетельств прошлого отметим записанную в Закарпатье быличку о знахаре-еврее, который «исправил» корову у одного хозяина. Поскольку знахарь появился в христианском семействе после Пасхи, его угостили освященной пищей с пасхального стола, и он не отказался от угощения (Онищук 1909: 119–120).

С темой пищевых запретов непосредственно связаны представления о **пищевых приоритетах** этнических соседей. Информанты-славяне единодушно признают, что самым любимым блюдом евреев была *куруца*, постоянно употребляемая в пищу.

«У них главно – гарно поійсти, курочку там... Вони соби курэй куплялы – у нас же буў базар ўнызу, и вони соби (базар буў вэлыкий! тут и свынѣ продавалысь, и коровы...) А еврѣи шо – купил курочку...» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Я тебе говорю, шо Фишбэйна, который у нас был парикмахер, Этя – была жена – она пришла на базар, она все куры перещупала. Она была выше среднего роста такая, ну, приятная женщина, они все такие приятные. “Вот эту я беру”. Почему евреи едят курятину? Цэ ж диетичнэ мясцо, ёлки-палки! Як они кажуть: “Да ми хочемо сто рóкѣй жить!”» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Предпочтение курятины в рассказах информантов часто выступает как показатель «мудрости» евреев, делающих выбор в пользу здорового образа жизни: «А евреи, напри́клад, люблять тильки кур. Я скильки памятаю, в Сатанови як прійдеш на базар, вси еврѣйки позбираюця, и вони йлы тильки куры, и так сзáду дму́хае [показывает –

глубоко вдыхает], о! жир е, всё, иди сюда! Ну, алэ же я можу сказаты, шо воны мудры люды, еврэи, тому шо курятина – цэ ж dietyчнэ мясо! Еврэи – тильки курятину, и всё! Ну еще – хорошая телятина, молодая, нежненькая. Это Фиш-бейна жена всё время, Этя, приходила на... она там всех женщин собирала. Вот хорошей телятинки молодой, тоже хорошее мясо – помню хорошо» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Отметим, что в славянской традиции в ряде случаев курятина является продуктом, запрещенным для ритуальной трапезы (кур не освящают на Пасху, курятиной не разговляются). Так, в Покутье считали, что свинья заслуживает «посвящения» (имеется в виду освящение поросенка на Пасху) за то, что она зарывала следы Христа, когда его вели на распятие (видимо, с целью облегчить его участь). Курица же, наоборот, разгребала следы, делала их видимыми – за это курицу не освящают в церкви на Пасху (Покутье, Kolberg DW 31: 171–172). По представлениям украинцев, курица – проклятая птица. Когда Христос прятался от евреев, куры «выгребли» его ногами. Поэтому кур не освящают на Пасху и не едят куриных лап (Харьковская губ., Иванов 1898: 304–305, Булашев 1992: 348). Аналогичный мотив присутствует в современной легенде из Краснодарского края: «Он [Христос] спрятался в хлеву, в ясла, а курица-то все же гребет от себя, она подошла и разгребла, и жида нашли Христа и распяли»; «Когда Христа распяли, то курица ходила вокруг и его загребала (она же всегда лапами загребает), то есть спешила его хоронить» (Запорожец 2003: 40). Ср. польскую легенду о том, что хотя курица и закопала один из гвоздей, предназначенных для распятия, но Пилат все равно распял Христа при помощи четырех гвоздей (окр. Радома; Белова 2004: 350). Согласно легенде

из Мазовше, курица выкопала из земли гвоздь, который спрятал цыган, и этим гвоздем прибили к кресту ноги Иисуса Христа; за это кур не освящают на Пасху (Dworakowski 1964: 79).

**Пищевые символы.** В связи с проблемой «чужого» пищевого кода упомянем еврейскую мацу, которая для соседей-славян является знаковым атрибутом еврейского праздника Песах (подробнее см.: Белова 2005: 114–120, 171–173).

Согласно славянским народным представлениям, маца – это также результат пищевого запрета. Рассказывая о том, что они знают о маце, большинство информантов сначала сообщают, что в состав мацы входят только вода и мука: «Маца тонэсэнъка. Прэснэ тісто. Без усяких так удобрэніеў...» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Соответственно, еврейская Пасха, в отличие от христианской, осознается как «постная» (основное блюдо готовится из воды и муки) или как «траурная» (праздник отмечен кровопролитием): «[Почему у евреев] Паска посная. Кагда яны яго распинали, пришли дамой – у них была ўсё акрававлёная, кроме муки и вады. И кагда у них Пасха, ані пякут мацу на ваде да мука. Даже не солят» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. В.В. Казберук); «У еўреев пасха очень траурная, яны паприходили дамой, у них всё окровавлённое было, кроме вады и муки, патаму что они убили челавека, хатели яны владычествовать, как теперика Израіль» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т.В. Рождественская).

В этих свидетельствах из Полесья говорится как раз о том, что маца по определению лишена всяких примесей из-за того, что только мука и вода не пострадали после распя-

тия евреями Христа. Тем не менее, мотив убийства выводит эти рассказы на тему «кровавого навета», и их нелогичность в этом контексте информантами не ощущается. Так и по легенде, записанной у поляков в Литве, первую кровь для мацы евреи получили, распяв Христа (Hryciuk, Moroz 1993: 90).

### Литература и источники

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова, Петрухин 2003 – *Белова О., Петрухин В.* Об одном «конфликтном сюжете» в славянской книжности и фольклоре // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. Вып. 2–3. С. 275–282.

Булашев 1992 – *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Запорожец 2003 – Легенды из станицы Динской. Публикация В.В. Запорожец // Живая старина. 2003. № 2. С. 39–40.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Иванов 1898 – Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Т. 1 / Под ред. В.В. Иванова. Харьков, 1898.

Ивановский 1892 – *Ивановский А.* К космогоническим легендам дуалистического типа // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. С. 250–252.

Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. Вип. I–II. Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.

Львов 2003 – *Львов А.* Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам суботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Сержпутоўскі 1926 – *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926.

Соколова 2003 – *Соколова А.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 320–360.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.

Cała 1992 – *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.

Dworakowski 1964 – *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

Hryciuk, Moroz 1993 – *Hryciuk R., Moroz E.* Wizerunek Żyda // *Polska sztuka ludowa – Konteksty.* 1993. № 3–4. S. 89–92.

Kolberg DW 31 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3. Wrocław, Poznań, 1963.

Zowczak 1992 – *Zowczak M.* Dlaczego Cygan kradnie? Przyczyny różnicowania ludzi według Biblii ludowej // *Polska sztuka ludowa – Konteksty.* 1992. № 2. S. 33–38.

*Статья написана в рамках работы над проектом “Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстотека и поисковая система)”, поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067)*

*Александр Чувьюров (Санкт-Петербург)*

### **Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев**

Для старообрядческой религиозной традиции характерна строгая регламентация повседневной жизни, направленная на изоляцию и ограничение контактов с нестарообрядческим населением и на сохранение архаичных обычаев и обрядов.

Среди коми (зырян) старообрядчество было распространено в трех регионах и представлено беспоповскими толками и согласиями: Верхняя и Средняя Печора (в современном административном делении – Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский р-ны Республики Коми – даниловский, федосеевский толки и страническое согласие); Верхняя Вычегда (Усть-Куломский р-н Республики Коми – глухая нетовщина спасовского согласия<sup>1</sup>); Удора (в бассейне реки Вашки – филипповский толк, бегунское согласие<sup>2</sup>). В первой половине XIX в. приверженцы «древнего благочестия» появляются также в ряде волостей коми-ижемцев и летских коми.

Характерные для русского староверия черты быта присущи были и коми старообрядцам. Религиозно-бытовая регламентация затрагивала различные сферы жизни: пищу, одежду, способы коммуникации между собой и мирскими. Так, старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были из отдельной посуды, за отдельным столом. Исключение допускалось в дороге: в этом случае старообрядцу позволялось есть за одним столом с мирскими, при этом только на своем полотенце, положенном на стол, и из «своей» посуды. Для «мирских»,

пришедших в дом, предназначалась особая посуда. Посуда, если в доме проживали нестарообрядцы, имела особые пометки, чтобы не перепуталась: завязки из ниток или из ткани. Хранилась на отдельной полочке или в шкафчике.

Посуда и предметы, используемые иноверцами, считались оскверненными (*неж*). Усть-Сысольский земский врач Е.П. Савостьянов в своей неопубликованной рукописи приводит ряд таких описаний: «...Лопата, на которой сушилась как-то ряса искупавшегося священника, была сожжена. В другой раз, чашка и кадка, из которой напился псаломщик, целое лето вымачивались в воде...»<sup>3</sup> Вся используемая в доме посуда должна была закрываться, особенно на ночь, и, если оставалась пустой, переворачивалась вверх дном<sup>4</sup>. В случае отсутствия крышки на посуду ставили так называемый *вуджер* (буквально – тень) – две щепки, положенные крест-накрест на посуду и игравшие роль оберега. Необходимость выполнения подобного рода предписаний объясняют следующей легендой: «Некоего блудного беса встретил Ангел Господень и стал укорять, что он ходит грязный, весь покрытый гнойными нарывами и ранами. Блудный бес ответил, что воды в окрестных водоемах (в Печоре и озерах) “окрещены” Ангелами Божиими. Единственное место, где они, блудные бесы, могут омыть свою нечистоту, – это посуда небрежных хозяек»<sup>5</sup>. Аналогичные предписания были широко распространены среди русского старообрядческого населения<sup>6</sup>. Так, в Каргополье среди русских старообрядцев в случае отсутствия крышки посуда также «накрывалась» двумя крестообразно положенными лучинами. Водой, находящейся в незакрытой посуде, воспрещалось пользоваться. Кроме того, при умывании не разрешалось стряхивать воду, так как «бесы не успеют соскочить вместе с каплями воды и останутся на теле»<sup>7</sup>. Источником этих предписаний является древ-

нерусская православная книжная культура («Слово о великом Иоанне, архиепископе Великого Новгорода...», «Память праведного отца нашего Авраамия, архимандрита Богоявленского ростовского» и др.)<sup>8</sup>. Среди коми старообрядцев существовали предписания, касающиеся использования колодезной воды. Как правило, у старообрядцев колодцы находились в их дворе. Наиболее радикальные старообрядцы не допускали иноверных пользоваться своими колодцами. Те же из староверов, кто разрешал мирским пользоваться своими колодцами, также налагали определенные ограничения: воду из колодцев допускалось набирать только ведрами, привязанными хозяевами к цепи или к колодезной веревке.

Существовали определенные предписания, связанные с кормлением ребенка. Так, если по рождении над ребенком совершалось крещение старообрядческим наставником, а его мать являлась нестарообрядкой (в случае конфессионально смешанного брака), то она не должна была кормить ребенка грудью, а должна была цедиться и кормить из специальной посуды<sup>9</sup>.

За столом полагалось вести себя «чинно»: нельзя стучать по столу («стол – престол Божий. За подобные поступки Бог может лишить достатка»)<sup>10</sup>. Считалось непристойным сидеть нога на ногу – в этом случае отмечается, что бесы вокруг ног увиваются<sup>11</sup>. Перед трапезой и после нее совершали молитву (читается «Исусова молитва» – «Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй нас» или же специальные молитвы). О человеке, который без молитвы принимает пищу, говорят, что он «принимает пищу, как бессловесная скотина». Принимать пищу полагалось молча, порицались различные праздные разговоры<sup>12</sup>.

Хлеб за столом в прошлом не допускалось резать ножом («это как человека, Христа резать»). Хлеб разде-



ляли, преломляли рукой. Нельзя было класть хлеб на поднос или на какую-нибудь плоскую тарелку («Когда казнили Иоанна Крестителя, его голову положили на блюдо»<sup>13</sup>). После трапезы оставшиеся на столе крошки собирались, и их требовалось доесть. Если случалось по неосторожности выронить хлеб, то он не выбрасывался: хлеб поднимали, подув на него (сделав символическое очищение), и съедали. В одной из апокрифических легенд приводится следующая мотивировка данного предписания: «Рассказывали, что Господь, увидев гороховое зернышко, слез с лошади, чтобы его поднять. Так богомольцы говорили. Говорили: “Если сидишь за столом, веди себя пристойно, не глумись над хлебом – не бросай, не кроши хлеб”. Говорили, что Сам Господь, увидев гороховое зернышко на земле, специально слез с лошади, чтобы поднять его. Из-за одной горошины слез с лошади, чтобы его поднять»<sup>14</sup>.

Запрещалось употребление некоторых продуктов: чая, конины, чеснока, зайчатины, налима. Эти запреты обрели «мифологическую» форму, способствовавшую безусловному их усвоению. Так, запрет употреблять конину объясняется следующим апокрифическим рассказом: «Христос, скрываясь от иудеев, спрятался в копне сена. Пришла туда лошадь и стала есть сено, тем самым открывая Христа. Тогда Господь сказал лошади: “Скверной, поганой отныне ты будешь. Только вороны будут есть твоё поганое мясо”. Между тем к копне подошла свинья и, наоборот, начала сеном накрывать Христа. Господь тогда сказал свинье: “Досель ты была нечиста, отныне благословенна ты, твоё мясо будет лучшей пищей людям”». В другом варианте данной легенды в качестве благословляемого животного фигурирует корова: «...Пришла к копне корова и стала накрывать Христа сеном. Господь и благословил корову,

чтобы ей всегда жить рядом с человеком, чтобы мясо и молоко ее были бы пищей людям»<sup>15</sup>.

Запрет употреблять мясо зайца печорские коми старообрядцы объясняют тем, что «заяц писает кровью»<sup>16</sup> (заяц в зимнее время питается ивовой корой, и его моча приобретает красноватый оттенок). Встречаются и другие объяснения: «у зайца лапы, как у собаки»<sup>17</sup>. Несколько иное отношение к зайцу отмечено на Верхней Вычегде (Усть-Куломский р-н), где проживало конфессионально разнородное население: старообрядцы и сторонники официального православия. В одной из верхневычегодских легенд рассказывается, что зайца параллельно сотворили Господь и дьявол. Господь своих зайцев особо отметил: кончик уха у каждого зайца, которого сотворил Господь, черный. В той же легенде подчеркивается, что верхневычегодские (керчомские) старообрядцы не употребляют в пищу мясо зайцев, даже имеющих «Божью метку»<sup>18</sup>. Среди печорских коми старообрядцев в прошлом не было принято и употребление в пищу чеснока, что объясняли следующей апокрифической легендой: «Когда Иисуса Христа распинали, его раны мазали чесноком, чтобы больнее было. Потому и грех употреблять чеснок»<sup>19</sup>.

Запрет на употребление мяса налима объясняют следующим образом: «налим питается утопленниками»<sup>20</sup>. В одной из печорских апокрифических легенд налим и щука упоминаются в качестве рыб, которых пытался создать сатана, состязаясь со Всевышним: «Сатана издавна существовал рядом с Богом. Господь сделал рыб, вложил дух в них и пустил в водоемы. Сатана (бес) также сделал рыб – налима да щуку. Такие же получились во всем, как и Господь сделал. Только дух в них Сатана вложить не смог – бездыханные они у него, мертвые получились. Сатана бил-бил налима и щуку, но они не шевелятся, не дви-

гаются. Так у него ничего и не получилось, хотя с виду рыбы были такие же, как и у Господа. Не имеет Сатана (бес) духа жизни, чтобы в кого-то вложить жизнь. Смущать и грехом прельщать людей только может»<sup>21</sup>.

В прошлом старообрядцы не употребляли в пищу и мясо удушенной птицы или зверя. По этой причине еще в начале XX в. многие старообрядцы предпочитали пользоваться сетями для ловли птиц (несмотря на то что подобный способ был менее продуктивен, нежели с использованием силков).

Среди отдельных групп коми старообрядцев существовал запрет на употребление сахара. Так, на Средней Печоре до середины XX в. бытовали рассказы, что при производстве сахара используются человеческие кости<sup>22</sup>.

У старообрядцев одним из тягчайших грехов считалось употребление табака. Здесь, как и в случаях с пищевыми запретами, греховность табакокурения объясняется легендой апокрифического содержания: «Жила одна распутная, развращенная женщина. Вот как-то, охмелев, пьяная она уснула на дороге. Собрались вокруг нее собаки и вступили с ней в порочную связь. На том-то месте, где происходило это срамное дело, вырос красивый цветок с приятным благоухающим запахом. Некоторые из-за запаха начали собирать эти цветы. Поначалу люди не знали, что с ними делать. Кое-кто попробовал употреблять их в пищу, но цветы оказались ядовитыми, и люди стали умирать. Так продолжалось до тех пор, пока некто не догадался высушить эти листья и свернуть их для курения. Вот с тех пор эта пагуба и распространилась, и до сего времени люди не могут отстать от этого зла»<sup>23</sup>. Во многом близкая по сюжету легенда, записанная нами в 1996 г. в Подчерье, объясняет происхождение картофеля, который в прошлом также не употреблялся старообрядцами в пищу: «Одна распутная, раз-

вращенная женщина, будучи в нетрезвом состоянии, на огороде вступила в порочную близость с кобелями. От срамных истечений в результате этого блудного дела и появился картофель. Поэтому и называется картофель *пон колькьяс* (кобелиные клубни (яйца))»<sup>24</sup>.

В основе этих двух легенд лежат фольклорные сюжеты, широко распространенные у различных народов Европы (произрастание «дурных», некрасивых трав на могилах порочных людей)<sup>25</sup>. Кроме этих фольклорных пересказов среди старообрядцев (в рукописных сборниках XVII–XIX вв.) широко было распространено сочинение «Сказание от книги, глаголемыя Пандок...», в котором происхождение табака связывается с растением, выросшим на месте могилы закоренелой блудницы. В повести приводится ряд подробностей, связанных с этой блудницей. Согласно повести, она была рождена некой черноризицей Иезавелью, которая впала в блуд<sup>26</sup>. Далее в повести рассказывается, что в возрасте двенадцати лет в девушку вошел дьявол, который «распалил ее на блуд», и она в течение тридцати лет предавалась пороку. В результате Всевышний послал ангела и повелел расступиться земле, и она живьем сошла в преисподнюю. На месте ее могилы и вырос табак, который позднее был обнаружен неким врачом Тремикуром и благодаря его содействию получил распространение<sup>27</sup>.

В некоторых вариантах данного сочинения в качестве «пагубного зелья» фигурирует картофель. Так, в 1844 г. в Канцелярию обер-прокурора поступило письмо от губернатора Западной Сибири, в котором сообщалось, что старообрядцы, проживающие на территории губернии, выступают против посева картофеля (см. Приложение I). В письме также сообщалось о некоем сочинении («Книга Борония»), отобранном у старообрядцев (Ижмский округ), включающем уже упоминаемую книгу «Пандок», где в качестве

пагубного зелья, выросшего на могиле блудницы, фигурирует картофель (*картофль*)<sup>28</sup>. В данном варианте повести рассказывается, что у некоего царя по имени Мамер дочь вступила в блудодейство со псом. Узнав об этом, царь повелел бросить в глубокий ров свою дочь, а сверху бросить пса. Позднее слуга некоего врача на месте ее могилы обнаружил траву, доселе ему неизвестную, и принес своему хозяину. Действие этой травы испытали на расслабленном человеке, и он получил исцеление. Позднее это растение (*картофль*) получило широкое распространение (см. Приложение I).

Следует заметить, что вопрос об употреблении этих продуктов (чая, картофеля, кофе) вызвал острую полемику на Первом старообрядческом съезде старообрядцев-беспоповцев (приемлющих брак). Мнения высказывались самые разные. После продолжительного обсуждения этой темы была принята следующая резолюция: «Еретиками считать нельзя. Наказующим следует внушить, что нигде употребление чая и вина не называется ересью. Чрезмерное употребление всего есть грех. Относится к разряду излишеств. Умеренно употребляющих водку и чай не обязывать епитимиями»<sup>29</sup>.

Отношение к выпивке у коми старообрядцев было менее строгим. Вино можно было употреблять в определенные дни, которые регламентированы церковным календарем. Но излишество в выпивке порицается. Осуждается как непомерно частое употребление алкогольных напитков, так и количество выпиваемого. Как отмечают информанты, «если выпить одну чарку (кружку), то это не является грехом, а вторая идет на гулянье, третья на блуд». При этом емкость этой чарки (посуды) не уточняется.

К.Ф. Жаков, посетивший в начале XX в. с. Керчомья, записал объяснение старообрядческого наставника, что

«водку употреблять нельзя, потому что первым виноделом был “Кузь-бѣжа” (антихрист, букв. “имеющий длинный хвост”))»<sup>30</sup>. Длительное время сохранялось употребление спиртного, преимущественно на обрядовых трапезах (поминки).

Продукты, которые приобретали на стороне (от нестарообрядцев), должны были пройти определенные процедуры «очищения». Мука, мясо «очищались» в процессе приготовления, «пройдя через огонь». Другие же продукты, которые нельзя было подвергнуть подобной процедуре, промывали в воде: масло, приобретенное в магазине, читая «Исусову молитву», три раза погружали в проточную воду<sup>31</sup>.

Кроме повседневных запретов и предписаний, существовали ограничения, связанные с церковными постами. Старообрядцы, как и православные, соблюдают четыре многодневных поста, принятых Церковью, однодневные посты по средам и пятницам, а также в особо отмеченные Церковью дни.

Одним из самых строгих по уставу является Великий пост – *Бѣдъ видз*. Он начинается за семь недель до праздника св. Пасхи и состоит из Четыредесятницы и Страстной седмицы. Четыредесятница установлена в воспоминание о жизни Христовой (на земле) и в честь сорокадневного поста Иисуса Христа, а Страстная седмица – в воспоминание последних дней земной жизни, страданий, смерти и погребения Иисуса Христа. С особой строгостью принято соблюдать первую и Страстную седмицы Великого поста. В понедельник и вторник первой седмицы, пятницу и субботу Страстной недели установлена высшая степень поста – полное воздержание: «ни хлеба ясти, ни воды пити». В остальные дни поста, кроме субботних и воскресных дней, разрешается вкушать хлеб, воду и овощи. По

вторникам и четвергам разрешается горячая пища из двух блюд. По субботам и воскресным дням допускается горячая пища с растительным маслом. Рыбу во время Великого поста дозволено есть в дни великих праздников: Благовещения Пресвятой Богородицы и Вербного воскресенья. В Лазареву субботу разрешается рыбная икра. Традиционной постной пищей коми старообрядцев являлся так называемый *пустовар* (*пустой вара шыд*) – мучная похлебка. Вторым блюдом в постные дни была ячменная каша, а также картофель, употребление которого среди печорских коми начинается только с начала XX в. В настоящее время используются и другие виды круп: рис, греча, а также макаронные изделия. Вместо чая, употребление которого среди старообрядцев запрещено, пьют хлебный квас (*ырöш*). Заваривают также листья морошки, черную смородину, разные травяные сборы (мята, зверобой, ромашка, шиповник), *чагу* – наплыв, нарост на березах. Как отмечают информанты, пост распространялся не только на взрослых, но и на детей обоего пола начиная с трех лет<sup>32</sup>.

Подвижный Петров пост установлен в честь свв. апп. Петра и Павла и в воспоминание того, что апостолы, по сошествии на них Св. Духа, разошлись из Иерусалима по всем странам, пребывая всегда в подвиге поста и молитвы, чтобы проповедовать Евангелие всем народам. По уставу рыба допускается во вторник, четверг, субботу и воскресенье.

Успенский пост установлен в честь Успения Пресвятой Богородицы. Продолжительность этого поста две недели: с 1/14 августа по 14/27 августа, а устав тот же, что и у Великого поста: рыба разрешается только в праздник Преображения Господня (6/19 августа). У коми старообрядцев этот пост называется *Госпöжöвой пост* или *Успенский пост*. Его происхождение местные старообрядцы объясня-

ют следующим образом: «Раньше Великий пост продолжался девять недель. Сейчас семь – потому что от постной пищи в столь продолжительный срок дети начинали болеть и умирали. Тогда Господь смилостивился и повелел уменьшить пост, чтобы дети не слабели. Вот так на август – к Господову посту и перенесли эти две недели от Великого поста»<sup>33</sup>.

Четвертый из многодневных постов, установленных Церковью, – Рождественский пост – начинается с 15/28 ноября и оканчивается 24 декабря/6 января. Этот пост установлен в память о Рождестве Иисуса Христа. Устав этого поста до зимнего дня св. Николая Мирликийского совпадает с уставом Петрова поста. После праздника св. Николая Мирликийского рыба разрешается только в субботу и воскресенье. В седмицу предпразднества рыба воспрещается, а пища с маслом допускается только в субботу и воскресенье.

У коми старообрядцев было принято также соблюдать строгий пост в день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. В этот день воспрещалось есть мясо, рыбу, а также бруснику, поскольку сок ее «напоминал кровь»<sup>34</sup>. Кроме дня Усекновения главы св. Иоанна Предтечи старообрядцы соблюдали пост в Богоявленский сочельник, в день Воздвижения Животворящего Креста Господня.

Таким образом, религиозные предписания и запреты регулировали различные стороны жизни коми старообрядцев: они определяли взаимоотношения между старообрядцами и представителями других конфессий, а также выполняли роль регулятора церковного календаря. В повседневных предписаниях и запретах реализовывалась одна из основополагающих идей религиозного уклада старообрядцев: противопоставление «чистого» и «нечистого». Данные запреты, по всей видимости, имеют различные соци-



ально-культурные истоки: христианская религиозная книжная культура (налим, заяц), неприятие пищевых «новин» (картофель) и т.д. С.Е. Никитина на материале изучения старообрядческой культуры Верхокамья отмечала, что совокупность запретов среди старообрядцев не была стабильной<sup>35</sup>. Аналогичная ситуация среди коми старообрядцев: часть предписаний со временем отпала, в частности воспрещение употреблять картофель, чеснок, мясо зайца, налима. Как и в Верхокамье, информанты из коми старообрядцев отмечают ослабление религиозной строгости: «Раньше люди крепче веровали. Мы многого уже не соблюдаем...» И в первую очередь послабления допускаются в отношении еще не так давно возникших запретов (радио, телевизор, воспрещение пользоваться самоваром и др.).

### Приложение I

РГИА, ф. 797, оп. 14, д. 33811 (1844–1847 гг.). Л. 1–3.

**(Л. 1) О распространении раскольниками «ложных мыслей» относительно посадки картофеля.**

**Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода**

**Отделение 11 стол 11 № 28**

**По отношению Министра государственных имущества**

**О распространении раскольниками ложных мыслей относительно посева картофеля**

**Началось 1844 года июля 23**

**Закончено 1847 года мая 20**

**На 10 листах**

**МГИ**

**3 департамент**

**7415/1066**

20 июля

Генерал Губернатор Западной Сибири довел до сведения Министерства, что введение посева картофеля в

вверенном ему крае наиболее встречает сопротивление между раскольниками, кои по заблуждению считают его грешным плодом, основываясь на разных ложных свидетельствах, изложенной в особой записке, отобранном в Ижимском округе, между другими бумагами и книгами московского однодворца Николаева, преданного за распространение раскола осуждению по закону.

Министр Государственных имуществ, свидетельствуя Его превосходительству А.Н. Карасельскому / (Л. 1 об.) свое почтение Его превосходительству Александру Ивановичу, долгом считает препроводить при сем на его усмотрение копию с изъясненной записки.

№ 10. 192.

20 июля 1844 года

### (Л. 2) Книга Борония. Глава 260

Рече Господь во Евангелии, аз приидохъ от имени отца моего не прости мене, аще инь приидет во свое имя, того приемлите, глаголет бо о немъ святой Симеон Новый Богослов, яко онъ приидет антихристь, противникъ Христу, приемлетъ сласти похотныя коихъ поимать того мирь, первое, со вослюбятъ и вельми полсушаютъ, въ то время будетъ трава есть от него зовомая картофъ антихристова похоть, нарицають ю овощемъ, и распространится по лицу всея землю, и всяк возрастъ возлюбитъ сласть великую, и помрачены человецы умомъ яко пьяны: глаголет бо о ней святой Симеон Новый Богослов, яко скверно отъ Рима начало имать, и распространится повсюду, и в том брашне осквернятся человецы якоже древний Израиль.

Книга Пандок. Глава 28 <...>

Царь именем Мамеръ имея дочь едину <...> / (Л. 2 об.) и держаль ю въ особой палате, и при нея водилась девица служанка, и усмотрела что она по диаволскому

действию совокупилась со псомъ, и та служанка доказала царю о том беззаконии, то сам усмотрель, и велель ю во врещи въ ровъ глубоць съ нею и пса наверхъ ея, и завалить землю, в древние годы было. А въ последняя время, в пришествии сопотивника закона, по седми тысящи прихода его, открылось всем на пагубу. В Персию человекъ посланъ былъ собирать цветы для исцеления врачемъ, и обрете траву, что никогда таковой травы в том месте не бывало, принес своему врачу и дивился врачъ, приказаль показать то место и раскопать, то нашли бычие жилы и по жиламъ круглыя лица и докопались до костей, и вышло изъ тайныхъ удъ костей и они сплетены лица, и стали лечить человека очень расслаблена, и тот человекъ скорое здоровье получилъ, и начали по дворамъ садить, и повсюду расплодилось / (Л. 3) поганое картофъ, и в Росию вошла, едва едва которые спаслися малая часть человекъ, Божиимъ поможениемъ не токмо въ мире но въ монастыряхъ святыхъ осквернено, и множество.

## Приложение II

### Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909.

С. 20. Считать ли припасы, купленные на рынке и приготовленные не единоверною прислугой, замирщенными?

Не считать. Все продаваемое на торжище освящается словом Божиим и молитвой. 7-е правило Анкирского соб. толков. Вальсамона. Апост. Зач. 146.

С. 52. Можно ли сообщаться с явно курящими и как их принимать в общение?

*Мнение Предсоборного Совещания:* Табакокурение есть чрезъестественный грех. С явно курящими не сообщаться.

Можно ли называть употребление чая и водки ересью и отлучать за это?

Можно ли считать чай, сахар, картофель и колбасу – погаными и нечистыми?

Еретиками считать нельзя. Наказующим следует внушить, что нигде употребление чая и вина не называется ересью. Чрезмерное употребление всего есть грех. Относится к разряду излишеств. Умеренно употребляющих водку и чай не обязывать эпитимиями.

С. 53. *Соловьев Е.И.* Чай и водка у нас вошли в употребление только в 17 века. Пьянство и питье вина запрещено самим Христом (Луки, зач. 2).

Так видим, что питье вина запрещено. Что касается чая, то его без сахару не употребляют, а сахар готовится с бычачьей кровью (67 пр. 6 Всел. Собора говорит).

Считаю употребление чая, сахара и водки случайное – грехом, а постоянное ересью.

*Антонов Ст. Ив. (Новгород).* Это совсем лишняя, ненужная трапеза ада, здесь нет ни хлеба насущного, ни чаши, утоляющей жажду. Три смертных греха здесь: от водки – чревобесие, от сахару – горганобесие, от чая тщеславие.

*Самарин В.М.* Нельзя считать употребление чая ересью, но только грехом. Св. И. Златоуст говорит: *Не приемлите поганых стран обычаи.* А чаепитие есть обычай китайский, языческий.

С. 54. *Егоров В.И. (Сибирь).* Наши предки не были согласны чаепитием. В книге Кирилловой в гл. 30 говорится по поводу чая: «Аще будет на пути арменин и христианин вместе, а чаша будет едина, и аща испиет армянин прежде воды из нея, то христианину из нея не пити, а сосуду молитву не дати, разбити». Чай готовят идолопоклонники – китайцы, как и водку часто жида, татары и прочие невер-

ные. Считаю чай и водку скверными, поэтому и употребление их великим грехом.

*Цепилов И.Ф.* Есть ли чаепитие ересь или грех, этого в Писании не видно, потому что ранее и чаю не было. О в виду соблазна, так как чай пьют в трактирах с иноверцами, миршатся, поэтому следует чаепитие запретить построже.

*Терентьев Г.С. (Псков).* Мое мнение. Если табакокурение признаем за грех и чай нужно признать грехом.

*Мякинин И.Н.* От Св. Писания доказать трудно о чае или водке, потому что их в древнее время не было. Нельзя доказать, что это грех или ересь, и нельзя доказать, что не грех и не ересь. Закона нет, тогда обратимся к обычаю, ибо долговременный обычай переходит в закон. У нас в Сибири отцы духовные считают чаепитие издавна противным совести, поэтому мы считаем чаепитие грехом.

*Кутиков П.С.* Нужда христианская заставляет говорить против этого соблазна. Соблазн сам по себе дело не великое, но видим мы чрез него падение наших православных христиан. В нашей стране употреблять табак, чай и водку запрещается. Всякое падение начинается грехом, а кончается ересью. Табак, чай, водка составляют из молодых людей компании, ходят вместе по трактирам, общаются с еретиками и в конце впадают совсем в ересь.

Наши священные предки, поморские отцы и все православное христианство держало обычай в этом один. Вот их завещание: «самоваров в доме не держать, яко щипящую и дымящую змею». Все начинается грехом, а кончается ересью.

С. 55. *Черников М.* Чаепитие есть пристрастие, а всякое пристрастие есть грех.

*Манушин М.П.* Все сознают, что чаепитие и винопитие есть грех, а И. Богослов говорит: грех от дьявола (Пролог 21 августа).

По одному учению этот грех есть грех сластолюбия, а по другому – гортанобесия. В Прологе 5 августа грех сластолюбия относится к грехам блудным. 6 Всел. Собор разрешает пить в умеренном количестве медовые квасы и виноградное вино, а не водку.

*Серебренников Мина.* Грех не ересь. Запрещено не питье вина, а пьянство.

*Председатель (С. 55–56).* Позвольте сделать заключение. Вся братия высказалась за то, что чаепитие и винопитие есть грех. Но грехов различных много. Есть 7 великих смертных грехов, а остальные меньших степеней. Сластолюбие и чаепитие это самый распространенный грех.

Человеку по природе необходимы только хлеб и вода, но если у крестьянина в доме вместо ржаного имеется пшеничный хлеб, это есть сластолюбие. Есть надо умеренно, иначе будет чревобесие, есть надо только во свое время, иначе впадешь в грех гортанобесия. Так / и чаепитие есть грех, но грех небольшой.

Теперь ставлю вопрос следует ли отлучать христиан за чаепитие и винопитие.

*Председатель.* Не следует отлучать, ибо это не такой грех, за который отлучают от церкви <...> Так <...> и постановим, что чаепитие есть грех сластолюбия. За умеренное употребление чая и водки от церкви отлучать не следует. Не гнушающихся чая и вина, но воздерживающихся Собор похваляет.

### Примечания

<sup>1</sup> Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С.105, 170.

<sup>3</sup> Русское географическое общество (РГО). Разряд VII. Оп. 1. Д. 98. Л. 10.

<sup>4</sup> Аналогичные предписания достаточно широко были распространены среди старообрядцев-беспоповцев – см.: *Трушкова Н.И.* Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурный аспект) // Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. М., 2002. С. 444–450.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора (ПМА), 1995 г., А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово, Печорский р-н.

<sup>6</sup> *Бахтин В.С.* Рассказы старообрядцев (из полевых тетрадей) // Живая старина. 1995. № 4. С. 44.

<sup>7</sup> Научный архив Коми научного центра Уральского Отделения РАН (далее – НА КНЦ УрО РАН). Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. *Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И.* Научный отчет об этнографической экспедиции 1970–1971 гг. в Удорский, Усть-Куломский районы Коми АССР, Архангельскую, Вологодскую области и Карельскую АССР. Сыктывкар, 1972. С. 25.

<sup>8</sup> *Богословский П.* Рукописная традиция в шадринском фольклоре // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С. 67–68. У вятских старообрядцев аналогичные предписания объяснялись словами Нифонта о желании дьявола где-то укрыться (см.: *Трушкова Н.И.* Старообрядчество как позднесредневековое православие... С. 444).

<sup>9</sup> ПМА, 1995 г., А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово.

<sup>10</sup> ПМА, 1993 г., П.А. Чувьюрова, 1933 г.р., с. Соколово.

<sup>11</sup> ПМА, 1993 г., П.А. Чувьюрова, 1933 г.р., с. Соколово.

<sup>12</sup> Предписания подобного рода встречались на старообрядческих настенных листах. В архиве Российского этнографического музея (АРЭМ. Кол. № 4466–47) хранится настенный лист (Изд. Старообрядческой типографии Г.К. Горбунова. Москва), приобретенный Л.Л. Капицей в 1926 г. в верхнепечорском селе Покча – «Слово святого отца нашего Нифонта, како подобает православным христианам на трапезе ести с молчанием», в котором подробно разъясняются правила поведения во время трапезы.

<sup>13</sup> ПМА, 1993 г., Е.С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово.

<sup>14</sup> ПМА, 2001 г., И.З. Морохина, 1929 г.р., А.И. Морохина, 1928 г.р., с. Габово Усть-Куломского р-на. Текст публикуется впервые.

<sup>15</sup> *Шаранов В.Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в

развитии государственности и культуры. Т. 2. / Отв. ред. Э.А. Савельева. Сыктывкар, 1996. С. 319.

<sup>16</sup> ПМА, 1993 г., С.Н. Пастухов, 1912 г.р., с. Соколово.

<sup>17</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. *Гагарин Ю.В.* Отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 году в г. Печора, Печорском, Ухтинском районах Коми АССР, Чердынском районе Пермской области. Сыктывкар, 1969. С. 44.

<sup>18</sup> Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 110.

<sup>19</sup> ПМА, 1993 г., Е.С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово.

<sup>20</sup> ПМА, 1993 г., П.А. Чувьурова, 1933 г.р., с. Соколово.

<sup>21</sup> *Шарапов В.Э.* Указ. соч. С. 319.

<sup>22</sup> *Власова В.В.* Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность... С. 516.

<sup>23</sup> ПМА, 1996 г., М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н.

<sup>24</sup> ПМА, 1996 г., М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье.

<sup>25</sup> *Волкова Т.Ф.* Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 78.

<sup>26</sup> Там же. С. 88.

<sup>27</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>28</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 14. Д. 33811. Л. 1–2 об.

<sup>29</sup> Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 52.

<sup>30</sup> *Власова В.В.* Указ. соч. С. 517.

<sup>31</sup> ПМА, 1992 г., А.А. Давыдовская, 1922 г.р., пос. Трубоседельск, Печорский р-н.

<sup>32</sup> ПМА, 1996 г., А.Ф. Мезенцева, 1914 г.р., пос. Дугово, Вуктыльский р-н.

<sup>33</sup> ПМА, 1996 г., М.К. Яблонская, 1924 г.р., д. Аранец, Печорский р-н.

<sup>34</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. С. 7.

<sup>35</sup> *Никитина С.Е.* Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 126.



**Варвара Добровольская (Москва)****Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции**

Данная статья посвящена пищевым нормативам двух народов: русских и евреев. Это записи последних десяти лет, сделанные в Москве от жителей одного двора. Нами использованы материалы, записанные от людей трех возрастных категорий. Прежде всего это те, чья жизнь пришлась на 1920-е–1940-е предвоенные годы. Вторую группу составляют жители двора, чье детство и молодость пришлась на послевоенные и 60-е годы. Наконец, третья группа состоит из людей, родившихся в середине 60-х годов, и чья активная жизнь во дворе захватывает 70-е–80-е годы.

Необходимо отметить, что существует и четвертое поколение, но делать от него записи довольно сложно, поскольку исполнителям от четырех до семи лет. Тем не менее записи от детей необычайно показательны, потому что свидетельствуют о том, что специфика национальной пищевой культуры сохраняется во дворе до настоящего времени.

Двор, о котором идет речь, старый, и состав его жителей довольно долго оставался необычайно стабильным. Именно поэтому все друг друга знают и все друг друга, а особенно детей, угощают. Замечания некоторых детей заставили отметить специфику подачи такого угощения: *Баба Фиря, когда дает вкусненькое, то руку на голову кладет, говорит что-то, я не знаю, на кого-то я там должна быть похожа, она так говорила, когда я спросила; а баба Даша – она крестит и говорит «Спаси Господь!», а руку на голову не кладет*<sup>1</sup>. Вероятно в первом случае

произносится формула: «Пусть Бог сделает тебя подобной Саре, Ривке, Рахели и Лее».

Как видно из приведенного примера, жители двора фиксируют два типа пищевой культуры, которые осознаются противопоставленными друг другу и зависящими от этнической принадлежности человека.

Надо отметить, что как дети, так и взрослые основным пищевым различием считают отношение к постам в русской и еврейской среде. Поскольку опрашиваемые (как русские, так и евреи) в основной своей массе люди не религиозные, пост для них в значительной степени понятие условное. Тем не менее, при всей условности для них постовых запретов они отмечают различия в том, как соблюдается пост у русских и евреев. Так, большинство еврейских исполнителей говорят, что у русских пост странный: *Вот говорят, что у русских пост, вот говорят перед Пасхой пост, перед Рождеством – никогда я этого поста не видел, если пост у них, то очень странный*<sup>2</sup>. Наиболее пожилые исполнители говорят, что у русских и вовсе нет поста: *Какой пост у русских, у русских поста нет – они всегда едят*<sup>3</sup>. Причина такого восприятия поста у русских аргументируется еврейской частью двора тем, что русская традиция не предусматривает полного запрета на пищу. Даже наиболее сведующие в народных традициях русских евреи рассматривают полный отказ от еды, например в Сочельник или Страстную субботу, как чрезвычайно архаичное явление, не свойственное их времени: *Говорят, что раньше русские пост держали – были дни, когда они не ели, но я уже этого не застал. Они говорят пост, а все равно едят*<sup>4</sup>.

Еврейские исполнители не отмечают ограничение на употребление скоромного в пищу во время поста как значимое: *Как-то незаметно, что что-то в пост нельзя, вроде*

мяса не едят и, по-моему, молока не пьют, а все остальное ели, так что это какой-то странный пост<sup>5</sup>. Русские же, напротив, отмечают у евреев периоды полного запрета на пищу, но никогда не называют это постом, а характеризуют данный временной отрезок как праздник: *У евреев два есть праздника, когда они ничего не едят целые сутки, от вечера до вечера. Это у них праздники такие*<sup>6</sup>. Исполнительница, как и многие другие русские жители двора, не знает названий этих праздников, хотя понятно, что речь идет о Йом Кипуре и Девятом ава. Очень часто, говоря о запретах на пищу в еврейской среде, русские исполнители проводят параллели с православным постом и указывают на отличия между ними: *У нас бабушка всегда говорила, что пост не в еде, а на языке. У нас она скоромное не ела в пост, мясо там, молоко, масло, яйца. А у евреев у них вообще мрак, они сутки вообще не едят, воду не пьют и даже не умываются*<sup>7</sup>.

Необходимо отметить, что пост в Йом Кипур даже самые пожилые еврейские исполнители вспоминают как что-то очень далекое, как то, что они совершали только в детстве: *На Йом Кипур есть не давали и пить. Дед очень религиозный был. Ходил в синагогу. Говорил, что надо поститься, чтобы примириться с Богом*<sup>8</sup>. В то же время русские исполнители этого же возраста помнят о Йом Кипуре значительно больше: *Вот у них праздник такой, Йом Кипур. Ну, постятся они, сейчас-то не постятся, а тогда да, постились. Строго у них, ни есть, ни пить нельзя, и даже не умываются, а дед Семен Израилевича даже обувь не надевал – ходил в носках. У них перед праздником этим – бульон куриный варили, Сема еще говорил, что это последняя еда перед праздником. Как называлась – не помню, она название имела. Ну, бульон они всегда варили на нее – мы всегда знали, что у них праздник – запах потрясающий*<sup>9</sup>.

Как видно из приведенного текста, русские исполнители помнят и о Сеуда Мафсекет (Завершающей трапезе), в то время как еврейские исполнители не вспомнили о ней ни разу<sup>10</sup>.

Если еврейские исполнители и знают о православных постах, то только о двух – Великом и Рождественском: *У русских только два поста – перед Пасхой и перед Рождеством*<sup>11</sup>.

Но в силу некоторых причин 11 сентября, то есть день Ивана Постного<sup>12</sup>, еврейским исполнителям 40-х годов рождения известен прекрасно. На этот день во дворе приходилось два дня рождения; соответственно, пищевые запреты этого дня мешали русской семье принять гостей, и праздник отмечали в еврейской квартире: *Вот у русских есть такой праздник, Иван Постный. У нас во дворе у Миши и у Нади дни рожденья, ровесники они же почти – вместе и справляли. Только справляли всегда у Миши. Вот говорят все – веры не было, потеряли веру, а у нее семья верующая была, в церковь они ходили, все это знали. Так ее отец всегда Этель, ну, Мишиной маме, денег давал, чтоб, значит, она праздник устроила для детей. Ведь русским в этот день ничего круглого есть нельзя, ни картошки, ни лука, ни арбуза. А ведь самые арбузы в это время. И резать ничего нельзя. Так как Этель выдумала – она все на кубики резала, чтоб ничего круглого не было и все чтоб маленькое, чтоб ножами не пользовались. Вот что значит внучка равина – чужую веру уважала*<sup>13</sup>.

Еврейские исполнители помнят и еще о двух пищевых запретах русских: есть яблоки до Яблочного Спаса и мед до Медового, но не знают или не помнят мотивировок этих запретов: *Русские яблоки и мед до какого-то времени не едят, Спас, он Яблочный и Медовый, только после них едят*<sup>14</sup>.

Русские исполнители помнят о двух типах еврейских постов – больших и малых: *У евреев посты разные бывают: большие и малые. Большие сутки не едят, а в малые – с утра до вечера*<sup>15</sup>. Один из малых постов помнят до настоящего времени по названию, хотя в отличие от еврейской части двора русские не знают, с чем он связан. *У них пост есть, праздник у них такой, название у него такое смешное, с детства смешно очень было – Цом-Гдаля. Знаешь, почему помню, к тете Ривке приходил ее родственник, и каждый раз у них диалог был, она же соблюдала все. Так вот, он придет, и она:*

– *Постился ли ты на Цом-Гдаля?*

– *Нет!*

– *Почему?*

– *Потому, что если бы Гдаля не убили, он бы уже умер, во-вторых, если бы я умер, Гдаля бы по мне не постился, а в-третьих, я и в Йом Кипур не пощусь.*

*Вроде как шутка такая была. Они смеялись очень. А кто такой Гдаля, Бог его знает. Но вот убили его!*<sup>16</sup>

Русские исполнители помнят и о посте перед Песахом. Помнят именно потому, что необходимость его соблюдения создавала определенные комические ситуации, известные всему двору. Этот пост соблюдали только мальчики и лишь в том случае, если они были старшими детьми в семье: *У евреев с постами все очень забавно. Вот у них есть пост, обхохочешься. Вот во дворе у нас самым религиозным был Миша. И не надо так смеяться. У него дедушка был очень религиозный, а Миша у нас пионер – всем ребятам пример, а дедушка у него тот еще пример для подражания. А Миша на свою беду единственный старший сын среди всех евреев. И вот дедушка перед ихней Пасхой Мишку голодом морил. Мишка и так и этак, жрать-то охота, при его-то двух метрах, что вдоль, что поперек. Он и тогда недомерком*

не был. Просил есть, а дед говорил, что ему поститься надо, раз он парень и первый в семье. Мишка правда приспособился – его тетя Маша кормила. Как Мишка мается – она кричала в окно: «Мишаня, почини мне радио». Миша радио перед Пасхой чинил всегда. Она его борщом кормила, а деду говорила, что даже пить не дала<sup>17</sup>.

Таким образом, русские посты воспринимаются евреями как «странные», еврейские посты русскими как «забавные». Необходимо также отметить, что если русский человек говорит о православном посте, то в его сознании пост предшествует празднику и противопоставлен ему. Но если тот же русский говорит о еврейском посте, то пост почти всегда называется праздником. Еврейские же исполнители, напротив, всегда осознают противопоставленность поста и праздника у русских, но ставят под сомнение сам пост как некое обрядовое действие.

Второй тип различий в пищевой культуре связан с особыми типами пищи.

Большинство исполнителей говорят о том, что отдельные блюда делали только в еврейских, а какие-то только в русских семьях. И очень часто именно это блюдо становилось индикатором национальной принадлежности: *Лия Яковлевна, какой позор, Аня говорит, что она купила плетёнку – какую это плетёнку она купила?! Она же девушка из приличной еврейской семьи – она же халу купила. Это только русские плетёнки покупают*<sup>18</sup>. Отметим, что данная реплика<sup>19</sup> принадлежит русской исполнительнице, которая проводит четкую параллель между названием продукта и национальной принадлежностью его потребителя (*хала – евреи, плетёнка – русские*)<sup>20</sup>.

При анализе материалов возникает целый список блюд, которые являются знаковыми для русских и евреев. Мы не будем в данной работе подробно останавливаться на

куличе и пасхе, с одной стороны, и маце, с другой. Подробно это противопоставление рассмотрено в другой статье<sup>21</sup>. Остановимся на некоторых других противопоставлениях такого рода.

- Вино и хала – хлеб и водка

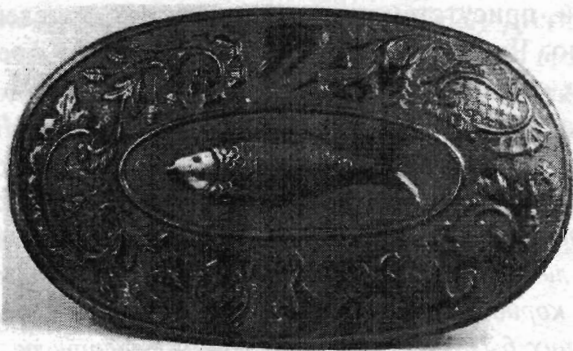
Как только речь заходит о различиях в еде, большинство исполнителей говорят об оппозиции вино–водка, хлеб–хала: *У евреев водку не пьют – только вино, по-моему, только красное*<sup>22</sup>; *Русские всегда пьют водку, они вина у нас не пили*<sup>23</sup>; *Русские покупали черняшку и ели с луком, а евреи покупали, а некоторые и пекли халу*<sup>24</sup>. Надо сказать, что о халах, которые пекли в шабат, вспоминают как русские, так и евреи: *Хала – она вкус праздника, евреи ее в субботу пекли, всегда давали попробовать, вкусно невозможно*<sup>25</sup>; *Мама всегда сама халы пекла – они у нее вкусные, с корочкой, запах – просто умереть*<sup>26</sup>.

Русские исполнители отмечают, что сама подача хал была уже эстетическим зрелищем: *Тетя Песя накрывала стол белой, кипельнобелой скатертью, укладывала на него две, почему-то она всегда две пекла халы, так вот две халы выкладывала и закрывала это все салфеткой такой, вышитой гладью. Красиво было очень*<sup>27</sup>.

Необходимо отметить, что еврейская часть опрашиваемых очень поэтично описывает появление на столе водки: *Тетя Маша водку сама настаивала, на травках разных, но самая ее лучшая была тройной очистки. Вот она ее как-то очищала, потом стол с белой скатертью, кипельнобелой, сейчас таких не бывает, и на него графинчик, а в нем водка – как хрусталь*<sup>28</sup>.

- Рыба фиш

Рыба фиш при первом упоминании почти всегда выступает как знак принадлежности к еврейскому этносу:



Верхний рисунок: судок для рыбы; Нижний рисунок: крышка судка для рыбы. Медь, ковка, чеканка. Западная Украина. XIX в. ЛМЭ.



*Евреи готовили рыбу фиш – очень вкусно<sup>29</sup>.*

Однако при более детальном опросе рыба становится блюдом, сближающим этносы: *Я рыбу очень люблю, а тетя Хася делала рыбу фиш – я, наверное, всю кастрюлю бы съел. Она одинокая была, только родственники к ней приходили. Она очень часто для меня ее делала – знала что люблю. И потом она говорит, когда я женился: «Маша, приходи ко мне с рыбой, я тебя научу рыбу для Саши делать». Они наверное рыбу раз шесть с ней делали. Маша и сейчас делает, но вот ты будешь смеяться – у Маши так не выходит. Но у ее брата жена еврейка, дочь полукровка, и Женя рыбу не делает, а Ксюшка решила своего кавалера удивить и у Маши рецепт взяла. Рыбу сделала, но им не до рыбы было, а мы пришли на следующий день, я попробовал – класс, как у тети Хаси! Вот что значит еврейская кровь. Еврейское это блюдо<sup>30</sup>.*

Вопрос о том, кто готовил рыбу фиш лучше – русские или евреи, присутствует в воспоминаниях жителей двора постоянно. Чаще всего это блюдо становится предметом шуточных споров: *В коммуналке у нас жили русские и евреи, и вот два мужика – русский Миша и еврейский Миша, ну их Мишами звали, Иванов и Рабинович, в общем как в анекдоте, все время спорили, чья жена лучше рыбу готовит. И вот вечером русская жена эту рыбу сделала, то ли ее много было, то ли что, но кастрюльку она у евреев взяла, и поставила ее в коридор на холод. Мужики решили залудить, бутылка у них была, а закуси нет. Нашли кастрюлю, зачерпнули, пошли выпили, закусили и Рабинович говорит: «Вот видишь, какая знатная рыба». Иванов согласился, они еще выпили. Пришли, и он говорит: «Вот, Люся, Мила такую рыбу сделала, ты такую никак не сможешь!» Хохоту было<sup>31</sup>.*

- Глазированная морковь

Глазированная морковь во всех воспоминаниях приобретает гиперболические и мистические черты – это ужас всего двора. То ли ее не умели готовить, то ли это изначально несъедобное блюдо, но воспоминания и русских, и евреев идентичны – это проклятье еврейской кухни: *У нас во дворе еврейки вкусно готовили, но морковь это-то что с чем-то, причем именно то, с чем ты подумала. Гадость страшная. Ее никто не ел, но ее всегда готовили*<sup>32</sup>; *На Рош-га-Шана готовили морковь – это ужас, есть нельзя, никто не ел, но всегда готовили*<sup>33</sup>.

- Блины и латкес

Блины и латкес были блюдами, выполнявшими роль этнического идентификатора. Несмотря на то что и блины, и латкес пекли в течение года, средствами различения русских и евреев они выступали всего два раза в год – на масленицу и на Хануку: *Двор у нас был дружный, и все друг у друга что-нибудь перенимали. На масленицу русские блины пекли, а евреи – оладья, у них название какое-то было. Очень вкусно, но это дополнение к блинам. Все-таки блины наше, исконно русское*<sup>34</sup>; *Во дворе все друг у друга учились. На Хануку мама делала латкес, такие оладья, их творожными делают или из мацы, из картошки тоже. И вот все стали на масленицу стали печь блины и латкес, и на Хануку блины и латкес. Такие общие праздники стали*<sup>35</sup>.

- Пончики и гоменташи

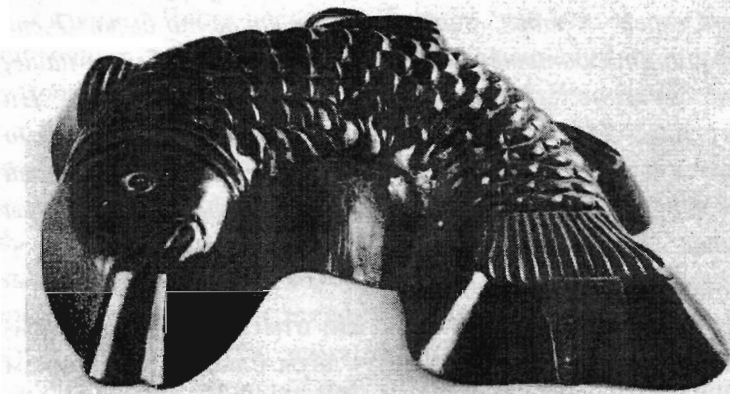
Почти все русские исполнители отмечают, что о еврейских праздниках они узнавали по двум блюдам – пончикам и гоменташам. *Я вообще в еврейской культуре мало что понимаю, а уж в детстве и не думала об этом, но точно знала, что если пончики Лия печет – это Ханука, свечи*

будут зажигать. А если мак замочили, то завтра Пурим – будут гоменташ<sup>36</sup>.

Надо сказать, что, попав в иноконфессиональную среду, обрядовая еда становится лакомством и зачастую отрывается от обряда, начиная бытовать как просто «баловство»: гоменташ пекли очень многие и называли его «еврейским печеньем», хотя иногда можно было услышать и другое название – «русские гоменташ<sup>37</sup>». Пончики пекли все зимние каникулы, давали с собой на каток, и только если начинали играть в волчок, печь латкес и зажигать свечи – пончики осознавались как праздничное еврейское блюдо.

- Селедка под шубой

Это блюдо, ставшее интернациональным и потерявшее свою этническую принадлежность, хотя русские говорят о том, что именно евреи ввели это блюдо в пищевой рацион



Форма для приготовления заливной рыбы.

Медь, чеканка. Высота 170 мм. Западная Украина. XIX в. ЛМЭ.

двора: *У нас селедку делали под луком, но Циля, когда замуж вышла сюда, всех угостила селедкой под шубой, и с тех пор все делают*<sup>38</sup>.

Наконец, третье различие в пищевых нормативах – это наличие или отсутствие системы кашрута, о котором конечно не говорят, а называют это запретами. Надо отметить, что русских пищевых запретов, которых очень много и которые зафиксированы в данной среде от русских, евреи не знают вообще (за исключением запретов есть яблоки и мед до определенных календарных дат). Русские же всегда, говоря о специфике еврейской пищевой культуры, подчеркивают, что евреи не едят свинины: *Евреи свининку не едят – грех это для них*<sup>39</sup>. Отмечают русские и то, что евреи едят только рыбу с чешуей: *Нет, прикинь, они осетрину не едят – у нее, видишь ли, чешуи нет*<sup>40</sup>. Некоторая часть исполнителей указывает на то, что евреи не едят молочные и мясные блюда вместе: *Ты подумай, почему они пельмени не едят, потому что на мясо надо сметану класть, а им нельзя, грех у них это*<sup>41</sup>.

Совершенно очевидно, что культурные и религиозные традиции этноса, связанные с пищей, включают в себя многочисленные нормативы (предписания, запреты, рекомендации и т.д.), состав которых обусловлен рядом факторов. Взаимодействие народов между собой приводит к изменению этих нормативов, зачастую происходит взаимодействие и даже заимствование конкретных блюд одного этноса другим. В то же время пищевые нормативы являются средством этнической идентификации, а иногда и средством информирования представителей другой национальности о значимых для своего этноса событиях.

## Примечания

<sup>1</sup> Майя Грахтенберг, 1997 г.р.

<sup>2</sup> О.Л. Фирсман, 1929 г.р.

<sup>3</sup> С.М. Нойман, 1911 г.р.

<sup>4</sup> А.М. Гинзбург, 1931 г.р.

<sup>5</sup> М.А. Коган, 1947 г.р.

<sup>6</sup> Д.П. Крымова, 1954 г.р.

<sup>7</sup> М.С. Давыдова, 1935 г.р.

<sup>8</sup> В.И. Якубзон, 1927 г.р.

<sup>9</sup> В.И. Стригова, 1928 г.р.

<sup>10</sup> Хочется отметить, что блюда из курицы и куриный бульон для очень многих представителей русского этноса являются знаковой пищей евреев. Так, очень часто евреи, служившие в армии или оказавшиеся в других замкнутых коллективах, вспоминают, что за столом в случае их отказа от какой-то пищи им в шутливой, а иногда и в агрессивной форме предлагали именно курицу или бульон: «Что кашу-то не ешь – тебе что, курочки надо? Посмотрите, еврею курочки надо» (П.П. Телушкин, 1965 г.р.) или «Что не ешь, не бульон конечно, но есть-то можно. Хотя вам, евреям, только бульон подавай» (В.С. Досталь, 1954 г.р.).

<sup>11</sup> М.Л. Шейнин, 1967 г.р.

<sup>12</sup> Заметим, что Иван Постный отнюдь не самый популярный праздник в городской среде, поэтому чрезвычайно интересно, что всю ритуальную символику этого дня знают как русские, так и еврейские жители двора.

<sup>13</sup> М.А. Бершадская, 1940 г.р.

<sup>14</sup> Е.М. Бутман, 1934 г.р.

<sup>15</sup> М.Т. Травина, 1924 г.р.

<sup>16</sup> Е.А. Дмитриева, 1945 г.р.

<sup>17</sup> В.Г. Вырубов, 1940 г.р.

<sup>18</sup> Т.А. Царева, 1934 г.р.

<sup>19</sup> Безусловно, реплика относится к разряду шутовых и связана с вечной «войной» двора с продавцами в Филипповской булочной, которые не знали слово «хала» и поэтому не реагировали на просьбу ее дать. Отметим, что противостояние длилось долго, но перед закрытием булочной на ценниках появилось заветное слово «хала».

<sup>20</sup> Отметим, что подобное противопоставление характеризует не только этносы, но и жителей разных городов. Самым показательным примером являются *батон* и *булка*, которые соответственно указывают на московское или питерское происхождение говорящего.

<sup>21</sup> Добровольская В.Е. «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 137–153.

<sup>22</sup> О.В. Дмитриева, 1947 г.р.

<sup>23</sup> Е.А. Кушнир, 1951 г.р.

<sup>24</sup> С.А. Трифонова, 1949 г.р.

<sup>25</sup> О.Б. Ковшова, 1947 г.р.

<sup>26</sup> И.М. Штайнзальц, 1957 г.р.

<sup>27</sup> Д.Н. Носкова, 1961 г.р.

<sup>28</sup> Э.М. Хайкина, 1939 г.р.

<sup>29</sup> П.С. Дудников, 1956 г.р.

<sup>30</sup> Д.С. Фомин, 1943 г.р.

<sup>31</sup> И.М. Гринберг, 1929 г.р.

<sup>32</sup> М.П. Барышев, 1937 г.р.

<sup>33</sup> Я.И. Каплан, 1923 г.р.

<sup>34</sup> Д.П. Суханова, 1939 г.р.

<sup>35</sup> Б.М. Коган, 1945 г.р.

<sup>36</sup> Л.Ф. Кузина, 1929 г.р.

<sup>37</sup> Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан... С. 141–143.

<sup>38</sup> О.П. Семягина, 1919 г.р.

<sup>39</sup> Н.С. Кондракова, 1948 г.р.

<sup>40</sup> Е.Н. Рыжков, 1934 г.р.

<sup>41</sup> К.Д. Никонов, 1957 г.р.

Леонид Кацис (Москва)

### «Курбан» – «славянский пир» или «храмовая жертва»?

Поводом к написанию этой работы явился выход в свет в 2003–2004 гг. нескольких текстов, от философских до энциклопедических и этнолингвистических, в которых затрагивается проблема специфической жертвы, существующей в славяно-мусульманской зоне культурно-этнографического контакта и называемой «курбан».

Прежде всего обратим внимание на статью в словаре «Славянские древности», которая призвана была дать свод данных об этом явлении, полученных наукой к моменту выхода словаря. Открывает статью определение: «КУРБАН (от араб. *qurban* ‘жертва’ через тур. *kurban*) – у балканских славян ритуал принесения кровной **жертвы** и само жертвенное животное – обычно **овца** (баран), вол или курица»<sup>1</sup>. Здесь обращает на себя внимание и странная этимология слова, и слишком укороченная его история.

Между тем, в сборнике «Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли», где есть и другая статья автора «Славянских древностей», в работе болгарского исследователя П. Христова читаем: «Это слово арамейского происхождения и обозначает библейскую реалию – Авраамову жертву в Ветхом Завете – *qurban* (Ророва, 2000, 94)»<sup>2</sup>. Однако ведя разговор о православии, исламе и язычестве, П. Христов оставляет в стороне как раз библейский, а, следовательно, и иудейский аспект проблемы, ссылаясь на «одного из основателей современной этнологии – Э. Тейлора», который «в своем капитальном сочинении “Первобытная культура” самым ярким примером язычес-

кого “пережитка” в современном христианстве середины XIX в. называет именно животное жертвоприношение в день св. Георгия у болгар. Нет сомнений в том, что в период, о котором мы ведем речь в этой статье, вся обрядность воспринимается народной (сельской) средой как православно-христианская, а ее *языческое происхождение* (курсив наш. – Л.К.) уже не осознается (Беновска-Събкова 2001, 295)»<sup>3</sup>.

Третьим текстом, который появился в интересующий нас период, были впервые опубликованные полностью материалы курса о Павла Флоренского 1918 г. «Философия культа».

Таким образом, в 2004 г. у нас появилась возможность перейти от предположений к прямому анализу того, что представляла собой «православная антроподицея» Павла Флоренского, выраженная им в «Философии культа»<sup>4</sup>, в сочетании с традицией кровных жертвоприношений в славянской среде, с проблемой животной жертвы в Иерусалимском Храме и, одновременно, в сочетании с убеждением о Павла в существовании у евреев кровавых (обращаем внимание – не «кровных»!) жертвоприношений. Причины включения именно проблемы «кровавого навета» на евреев в контекст анализа фолклора мы разъясним позднее.

Некоторые места книги Флоренского «Философия культа» настолько похожи на многие рассуждения «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови» В.В. Розанова, что их бывает трудно отличить друг от друга. Между тем, теперь после автопризнания в ставших известными письмах о Павла в создании этого кроваво-наветного труда, будем исходить из того, что параллели между этими текстами абсолютно неизбежны.

Читаем «Философию культа»: «Говоря о Кресте, мы взяли его как пример: на примерах таинственная область культа может быть пояснена ближе всего. Но дело сейчас



не в Кресте, а в свойстве и назначении культа вообще приводить нас в соприкосновение с иными мирами: и чувство присутствия, присутствия таинственных существ около себя, пред собою, – таинственных существ, деятельностей и сил, – не может не быть страшным, – да и не должно быть не страшным. “Место сие страшно есть”, ибо страшно смотреть в глаза эмпирического. Древние культы (даже менее страшные по существу, нежели культ культов, христианский), древние культы внешней стороной своей более потрясали – и тем отверзали, как бы разрывали, и не вещи зенницы к зрению Тайн. Рассчитанный на большую восприимчивость, культ христианский умеряет трагическую глубину своих тайн более сдержанными и сухими формами: если бы огонь, клокощущий в Святой Чаше, являлся в формах, равносильных формам древним, никакая плоть не выдержала бы. Если бы свет Святых Тайн воссиял, не прикрываемый видом хлеба и вина, – говорил о. Иоанн Кронштадтский, – то не стерпели бы блеска их никакие тварные очи. Но нам для подхождения к характерным линиям культа – что я и называю философией культа – полезно глянуть сперва именно на грозное величие и массивность древних культов, – чтобы подойти к пониманию Страха Божия, исходного переживания религии, – ибо страх Божий и есть да Богу»<sup>5</sup>.

Итак, помимо важного для нас факта, что о. Павел, как и любой имяславец его времени, основывается на трудах и интуициях о. Иоанна Кронштадтского, мы видим в тексте «Философии» прямо высказанное желание пережить в реальности и телесно ощущение древних культов и жертв, которые, как говорит Флоренский, «прикрыты» хлебом и вином христианского причастия.

На первый взгляд такое желание выглядит странно и не реализуемо. И кажется, что сейчас Флоренский сорвется

в околорозановские рассуждения об утрате христианством живого ощущения крови и семени, которое существует в древних культах Египта и Халдеи и которое сохранилось лишь в современном иудаизме.

Однако у Флоренского оказывается одна специфическая возможность для реализации своей мечты, и связана она непосредственно с происхождением о. Павла, который писал: «Мать моя – Ольга Павловна Сапарова – была при крещении названа Саломией (Саломэ – по армянски); она армяно-григорианского исповедания»<sup>6</sup>. Еще одну деталь из генеалогических рассуждений Флоренского стоит привести здесь, хотя пригодится она нам чуть позже. Это рассказ о карабахских армянах, который приводит автор в связи именно с таким происхождением своего рода: «Карабахские армяне – собственно не армяне, а особое племя **удины**, родственное, быть может, лезгинам; в древности они назывались албанцами, а армяне зовут их ахаване <...> Карабахские армяне сохранили особое наречие и особые нравы»<sup>7</sup>. Это важно отметить, ибо Флоренский постоянно искал какие-то особые корни своей армянской семьи, в частности, он утверждал, что его род происходит не из Персидской Армении, а из самой Персии и т.п. Нас менее всего интересует сейчас реальное положение дел. Самое важное для нас – армянские корни рода Флоренского. Почему это столь важно, станет ясно после того, как мы закончим цитирование рассуждений о. Павла о необходимости специфических ритуальных переживаний. Возвращаемся к «Философии культа»: «Чем массивнее, лапидарнее, архаичнее мы будем мыслить о религии, тем ближе будем мы к истине. Хотелось бы рассуждениям нашим придать каменную тяжеловесность, чтобы слова весили в 10, в 100, в 1000 раз более, нежели весят они, чтобы каждое из них, как стопудовая гирия, ложилось на вас, чтобы каждое из них своим весом

заставляло вас чувствовать его, чтобы вы не могли скинуть с себя его груза, чтобы, одним словом, оно врезывалось в вас все глубже и глубже. Тогда только могли бы мы рассчитывать на успех и продумать кое-что сообща об основах культа. Но нет, бессильно пустое слово мое...»<sup>8</sup>

Что же может заменить это «пустое слово»? Ответ Флоренского-экстатика вполне предсказуем, однако здесь нас поджидает нечто необычное. Оказывается, о. Павел в детстве сам участвовал в реальном жертвоприношении своих армянских родственников! Именно отсюда, из детского ощущения, и выводит он уже в 1918 г. свою религиозную онтологию: «Может быть, в таких случаях, чтобы быть понятным, – самое лучшее отказаться от системы и доказательности и обратиться к искреннему, но бессвязному, первоначальному ходу своих собственных мыслей, сообразно действительно полученным впечатлениям от самой жизни. В моей жизни одним из таких определяющих впечатлений была поездка в Гюлистан. Мало надеюсь, что сумею передать вам, на что падали ударения в этой поездке, но все же попытаюсь. Это было в памятный 1892 год. Свирипела холера. Мне было тогда 9 лет и лето проводил я в имении тетки – Ханагяе, в Елисаветпольской губернии. Крутая дорога в скалах и в лесу к подножию горы М р о в а . Снежная вершина, с четкостью вонзающаяся в небо и омываемая темной, бархатистой лазурью. Предельная четкость, ничего размытого, – воплощенная онтология. Древнее святилище, куда собираются армяне, грузины, татары и чуть ли не молукане, – святилище, вероятно, бывшее задолго до утверждения христианства. Праздник Р о з В а р д а в а р . Освящение воды – питье из общей чаши – в холерный год! Кровавые жертвы. Кровь, тук, внутренности: ходить по внутренностям, всюду разносится в горном воздухе, холодном и резком, четком и онтологическом

– запах тука и шашлыка. От этого детского впечатления у меня был внутренний переход к культуре Иерусалимского храма»<sup>9</sup>.

Стоит отметить, что во всех известных нам описаниях «курбана» «хождение по тукам» или наступание в кровь абсолютно исключено<sup>10</sup>. Впрочем, нас сейчас не интересует «оборотническая» поэтика текстов Флоренского...

В отличие от Флоренского, мы не будем сейчас переходить к анализу жертвоприношений Иерусалимского Храма. К этой проблеме мы обратимся вновь лишь после того, как коснемся столь же непосредственно, как и автор «Философии культа», того вида жертвоприношений, который он имел в виду. Разумеется, сам о. Павел говорил о существующем и сегодня в Армяно-григорианской церкви обряде жертвоприношения. Собственно говоря, именно поэтому армянское происхождение будущего священника русской православной церкви и позволило ему вполне телесно прикоснуться к реальной кровавой животной жертве. Однако некоторые свойства того святилища, которое имел в виду Флоренский, заставляют предположить, что текст его носит все же в достаточной мере художественный характер, призванный убедить слушателей не только в искренности лектора, но и в том, что культ, который ему пришлось увидеть и пережить, имеет абсолютно общерелигиозный характер, и поэтому может служить моделью для описания (столь же чувственного!) уже незнакомого, но тянущего неодолимо к себе Храма Иерусалимского. Ведь целью о. Павла является не столько анализ жертвоприношений вообще, сколько попытка чувственного донесения до слушателей литургического смысла Причастия, попытка заставить своих учеников почувствовать то, что говорил, в частности, и о. Иоанн Кронштадтский. Заметим, что среди его сторонников, у т.н. секты иоаннитов, бывали в

ходу и имитации кровавой жертвы, когда потерявшие контроль над собой поклонницы кусали палец о. Иоанна до реальной крови.

Итак, каково же может быть происхождение жертвы, которую приносят на одном и том же месте грузины и армяне (оба народа – христианские), татары (заведомо мусульмане) и «чуть ли не молокане» (т.е. христианские сектанты, к которым принесение кровавой жертвы вообще не может быть отнесено). На первый взгляд, ответа на подобный вопрос нет. Однако если мы вспомним и армянское происхождение о. Павла, и его отношение к сектантам (а молокан в Армении всегда было достаточно), и, наконец, тот факт, что подобного рода жертвоприношение во всех его приносящих религиях, и в первую очередь у мусульман, называется «курбан», то путь к поискам ответа станет чуть яснее. К тому же, не забудем, что в предложенном Флоренским далеко не случайном списке, естественно, отсутствует иудаизм, тогда помещение в продолжение описания «курбана» в Карабахе Иерусалимского Храма, а уже за ним собственно причастия окажется закономерным. В этой ситуации подробный разбор «курбана» позволит нам восстановить то недостающее звено рассуждений Флоренского, которое он не стал доводить до своих слушателей. Хотя, разумеется, нам придется несколько видоизменить инструментарий нашей работы и обратиться к этнографическим описаниям «курбана» в интересующем нас ареале.

Традиционно принято считать, что жертвоприношение «курбан» у христианских народов связано исключительно с наследием турок-мусульман и их жертвой в праздник Курбан-байрам. Так это или нет, нас сейчас не интересует. Для нас важен только тот факт, что еврейское население достаточно широкого региона оказалось в зоне существования этого обряда у христиан. А это, в свою очередь, соз-

дало специфический контекст (причем, преимущественно православный!) для возникновения и существования именно православного типа кровавого навета. Он принципиально отличается от католического из-за различий в понимании причастия, т.е. заместительной бескровной жертвы, символизирующей тело и кровь Господню. Уже здесь можно сказать, что христиане в зоне существования «курбана» оказались в своих глазах наследниками и первожертвы Праотца Авраама, и христианского причастия. Такая схема оказывается прямой параллелью рассуждениям Флоренского и без нее его понять, как нам кажется, невозможно. Нетрудно видеть, что при таком подходе жертвоприношение иудеев в Иерусалимском Храме и оказывается в том новом контексте, который мы попытаемся описать и осознать на этих страницах.

В связи с тем, что целостного описания «курбана» в интересующем нас районе, как кажется, не существует, мы воспользуемся теми исследованиями, которые помогут нам воссоздать ситуацию в максимально возможной полноте, удовлетворяющей нашим целям и задачам.

Проследим за логикой рассуждений на эту тему П. Христова, статью которого мы уже упоминали. Сам «курбан» он определяет так: «Семейно-родовой ритуальный комплекс, связанный с принесением коллективной жертвы (*курбан*), – один из обязательных элементов обрядового встраивания групповой идентичности родственных объединений в традиционном селе на Балканах. Ритуалы совершаются в самых сакральных для семьи местах – возле домашнего очага или у каменного оброчного креста в родовых землях». Подобные обряды П. Христов называет «народным христианством» или «православным язычеством», они позволяют увидеть в целом обрядовую деятельность в рамках народной культуры болгар, сербов и всех право-

славных народов на Балканах<sup>11</sup>. Надо отметить, что материал, встречающийся в статье П. Христова, ограничен лишь фактами сербского и болгарского фольклора. Однако, как мы увидим, расширение анализа до всех православных народов Балкан имеет под собой существенные основания. К тому же, то армянское жертвоприношение, что описывает о. Павел Флоренский, соотносится им с аналогичными жертвоприношениями других народов, даже не всегда православных (татары и молукане), а происходило это, если верить русскому священнику, крайне далеко от Балкан.

Оставив в стороне неправославные «курбаны», заметим, что православизация культа неизбежно должна была вызвать реакцию со стороны православной церкви, и реакция эта последовала: «Общевалканский термин *курбан* для обозначения **кровной жертвы** во время ритуалов оброк/заветина вошел в балканские языки – болгарский, сербский, албанский и греческий (*kouqban*) через турецкий, но он был известен в различные эпохи и в языках многих народов Восточного Средиземноморья. Это слово арамейского происхождения и обозначает Библейскую реалию – Авраамову жертву в Ветхом Завете – *qogban*. Не случайно попытки болгарской православной церкви в XIX веке искоренить жертвоприношение, заменив его бескровной жертвой (евхаристией), отметились – как противоречащие традиции – “старцами”, которые обосновывали свою точку зрения, ссылаясь на популярную фольклорную балладу об “Авраамовой жертве”, служившей основой для осмысления ритуальных практик у православных христиан»<sup>12</sup>.

В приведенном отрывке есть два важных для нас момента. Во-первых – откровенно семитское происхождение термина, что у специалистов по иудаике и так не вызывало сомнения. Второй момент куда важнее. Это ссылка испол-

нителей и участников обряда на т.н. Авраамову песнь. В этом месте своей работы П. Христов ссылается на книгу видного русского слависта и достаточно известного антисемита А. Селищева «Полог и его болгарское население». Это действительно важнейший источник по интересующей нас проблеме. И не только потому, что там мы найдем соответствующую песнь, но и потому, что свое исследование кровных жертв Селищев производил в 1914 г. (в 1913 г. завершилось знаменитое дело Бейлиса. – Л.К.), и книга его содержит специальный раздел о смысле крови в жертвоприношениях. Этот малозаметный факт позволяет включить работу Селищева в тот широкий контекст размышлений о кровавых жертвах в религиозных обрядах, который мы выстраиваем здесь. Разумеется, к моменту выхода этой книги в свет жгучая актуальность кровавой проблематики сошла на нет. Ведь появилась эта работа в Софии в Македонском институте лишь в 1929 г. Пару слов и о библиографии. Если болгарский ученый ссылается на книгу Селищева и его же сочинение «К изучению “службы” и “славы”» (Македонски преглед. София, 1931. Кн. 4. Год. 4. С. 1–22), то автор статьи в словаре «Славянские древности» учитывает лишь работу того же ученого «За семейната служба (курбан) в етническата територия на българите» (Етнография на Македония. Извори и материали в два тома. София, 1992. С. 269–272). Что мешало учесть аутентичные публикации широчайше известного ученого в словаре «Славянские древности», не ясно.

Ниже мы еще вернемся к статьям П. Христова и Е. Узенёвой, а сейчас продолжим наше исследование «курбана» уже по книге А. Селищева. В специальной главе своей книги «Курбан» он пишет: «Одно из явлений быта населения Полога, горячо обличаемых <...> – это курбан. Не по христиански, непристойно проводят там праздник в



честь святого (“светец”), который служат раз в году. На Афанасьев день режут курбан. Курбаном надеются умо- лить Бога и св. Афанасия и избежать всяких болезней и несчастий. В церковь носят барана, зажигают свечи на ро- гах у него, а поп читает над ним молитвы»<sup>13</sup>. С курбаном боролись не только православные: «Воспрещали приносить такую жертву и католические миссионеры, действовавшие среди болгарских павликиан. В XVIII и в начале XIX в. пав- ликиане устраивали “общие курбаны” или “службы” или “раздаванье”. Такие же курбаны у павликиан между Одри- ном и Пловдивом наблюдал в XVII в. граф Марсильи»<sup>14</sup>.

Еще более интересные сведения приводит А. Селищев, ссылаясь на некоего «Вещего Олега» и его книгу «Болгария и Македония» 1903 г.: «В Пологе на Ильин-день население, христианское и мусульманское, отправляется с духовен- ством на горы, к озерам Шара и служит там молебны. При этом закалывают барана, кровь которого пускают в озе- ро»<sup>15</sup>. Независимо от того, насколько можно доверять этно- графическим сведениям «Вещего Олега», его рассказ 1903 г. напоминает известный нам уже текст Павла Фло- ренского.

Как нетрудно заметить, многие элементы курбана поразительно напоминают обряды жертвоприношения в Иерусалимском Храме. В определенный момент об этом скажет и сам Селищев. Пока же приводим его описания обрядов: «Курбан освещается огнем (свечами). На рогах жертвенного животного возжигают свечи. Об этом свиде- тельствует Кирилл Пейчинович. На это указывают и позд- нейшие наблюдатели. У горящих на рогах свечей священ- ник читает молитвы <...> Жители Велеса справляют службу “вон варош”, на холме “Свет-Илия”, у дерева, разбитого молнией. Тут колют курбан, у самого дерева. На дереве горят свечи (устное сообщение). У павликиан

во время жертвоприношения старейшина держал в руке 3 или 4 свечи, другой имел 2 свечи, а прочие по одной свече. У жертвенного барана иногда золотят рога. Так, напр., бывало еще в 90-х годах (XIX в. – Л.К.) в некоторых селах Полога»<sup>16</sup>.

Чуть ниже в специальной главке «Свечи на рогах. Золоченые рога» А. Селищев пишет: «В болгарской службе на рогах жертвенного животного иногда зажигают свечи. Зажигают свечи у домашних животных и накануне Рождества. Это находится в связи с употреблением огня, свечей при погребении и поминовении умерших. Вместе с бараном или волком приносили в жертву духам и огонь (свечи). И другое значение имели свечи на рогах. Огонь лампы и свечи, не только умилял предков, но и обеспечивал живущих от духов, в особенности от злых духов. Между рогами любили помещаться злые духи. Огонь освещал это место, отгонял демонов». К этому месту Селищев сделает очень важное для нас примечание, однако его мы приведем позже, чтобы не прерывать изложение. Пока продолжаем основную цитату: «У жертвенного барана иногда золотят рога. Позолота выполняет роль огня, защищая от духов. Золочение рогов жертвенного животного было у греков и римлян. Оттуда перешла эта деталь жертвенного ритуала и к балканским славянам»<sup>17</sup>.

Разумеется, Селищеву ничто не мешало ограничиться этими рассуждениями и связать фракийские ритуалы с римскими. Однако научная честность заставила его сделать принципиальное для нас примечание: «Из общих представлений о демонах между рогами отметим указание талмуда: “Не стой перед быком, выходящим из воды, ибо сатана скачет между его рогами”»<sup>18</sup>. Исследователи балканского фольклора как бы боятся открыто сопоставить обряды славянского или исламского курбана с той жертвой, которую

они возводят к талмудическому или библейскому описанию жертвоприношения в Храме, как А. Селищев, или опасливо сообщают об «арамейском» происхождении этого слова, как у П. Христова. Этот автор говорит лишь о дохрамовой «Авраамовой жертве» и причастии, хотя Талмуд, указанный Селищевым, занят как раз Храмовой жертвой. Да и сама Храмовая жертва куда ближе к «курбану», чем жертва Авраамова. Кстати, отметим, что в еврейской традиции жертвы в Храме приносили Первосвященники-козны, которые были тоже Ааронидами. Тот же П. Христов столь же аккуратно, как и его предшественник, сообщает в основном тексте статьи: «Ритуал имеет характер обрядовой **жертвы-причастия (communio)**: после того, как хлеба разрежут (накрест или с одной стороны) и польют вином, всем присутствующим раздают по куску, угощают вареной пшеницей и горячим мясным блюдом»<sup>19</sup>. И к этому месту неожиданно дается примечание: «Еще У. Робертсон Смит в своих фундаментальных “Lecturies on the Religion of the Semites” (1889) рассматривает совместное жертвоприношение и коллективную трапезу (commensality) как маркер для создания общности, связей между членами и групповой самоидентификации»<sup>20</sup>.

Однако если мы видим явные даже для славяноведов следы древних иудейских культов, по той или иной причине отразившихся в славянских обрядах, то нет никаких сомнений в том, что и возникновение специфически православных, как мы видели, вариантов кровавого навета должно как-то коррелировать с такими явлениями, как «Авраамова песнь» и т.п. Поэтому, перед тем как перейти к поиску славянских народно-христианских (по аналогии с сектантскими, хлыстовскими и т.п.) корней специфических представлений о евреях, мы коснемся некоторых общих вопросов такого рода анализа, которые были рассмотрены ранее

в одной крайне малодоступной публикации<sup>21</sup>. Разумеется, используя ее здесь, к имевшимся у нас тогда сведениям мы будем добавлять и те, которые стали известны к настоящему моменту.

Как мы уже могли убедиться, одной из самых устойчивых мифологем в истории иудейско-христианских отношений, безусловно, является «кровавый навет». Столь же очевидно, что наибольшее количество подобных обвинений мы найдем в зонах непосредственного контакта христиан и иудеев. При этом часто тексты такого рода приписываются евреям-христианам. И для интересующего нас региона это, безусловно, «Книга монаха Неофита». Связана ли она с какими-либо представлениями о не учитываемой обычно исследователями специфической ситуации, когда православные христиане (пусть и в варианте народного христианства) оказываются приносителями и наследниками как Первожертвы Авраама, так и бескровной жертвы, символизирующей самопожертвование Христа – Причастия? Это принципиально важно для понимания того, зачем теоретику кровавого навета Флоренскому понадобилось описывать ту армянскую жертву, с которой так боролись как раз византийские богословы: «При празднестве в честь мучеников устраивались на могилах пиршества – агапы в честь умерших. Западная церковь настойчиво преследовала эти пиршества и вывела их из употребления в своих областях. Но на востоке эти пиры держались долее. Еще в конце VII века синод в Константинополе должен был издать запрещение агап в церкви и отвергнуть обычай, практиковавшийся в Армении: варить мясо у алтаря и на языческий манер передавать его священнику (NB – Л.К.). Элементы этих надмогильных празднеств остались в церковном обиходе и до нашего времени»<sup>22</sup>.

Не забудем, что если Авраам приносил кровавую животную жертву, заповеданную Всевышним, а нынешние христиане приносят жертву, заповеданную Сыном Божиим, отменившим Храмовые жертвоприношения, то евреи в их иудейском антимире, при такой прямолинейной логике, просто «обязаны», по мнению христиан, нарушить и Ветхий, и Новый заветы и вернуться к до Авраамовым временам. А это, в свою очередь, и означает возвращение к человеческим жертвоприношениям, ведь никаких других жертв православное христианское сознание того рода, которое мы здесь описываем, евреям не оставляет. Попутно заметим, что у католиков такая возможность остается. Ведь если католическая гостия являет собой символ тела и крови Господней, то «естественным путем» возникает специфически католический кровавый навет, т.е. обвинение евреев в истязании гостии для добычи христианской крови. Впрочем, христианское сознание не интересуется и тем, знают ли евреи о приуготовленной им христианами различных конфессий роли... Теперь все более ясной становится дикая мысль Флоренского о том, что без человеческой жертвы иудаизм утрачивает какое-либо религиозно-мистическое содержание.

Как уже отмечалось, сама идея выделения еврейско-иудейского субстрата в славянских обрядах, традиционно относимых к т.н. славянскому язычеству, была проделана нами при анализе обыденных обрядов. А ключом к поиску места межфольклорного контакта оказались тексты «кровавого навета». Поэтому та наша давняя работа и называлась «К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта (обыденные обряды и “кровавый навет”»).

Продолжая эту линию исследований, мы считаем необходимым коснуться основного фольклорного текста право-

славной традиции «кровавого навета» – знаменитой «Книги монаха Неофита». Считается, что она существует с 1803 г. Наибольший интерес здесь представляет не столько сама книга, довольно традиционно воспроизводящая стандартные обвинения евреев в применении христианской крови в различных обрядах, сколько личность Неофита и место его проживания. «Неофит» т.е. новообращенный из иудеев христианин, да еще сын раввина, происходил из города Яссы, а его знаменитая книга легендарно возводится к тексту, написанному на молдавском языке. Это представляет для нас особый интерес, т.к. исследователи «курбана» указывают исключительно интересный путь прихода «курбана» на Балканы. До появления описываемой книги мы не видели следов существования жертвы курбан в районе деятельности монаха Неофита – Румынии или Молдавии. Между тем, как указывает А. Селищев, исследуя сербско-болгарский регион: «Курбан справляют и влахи области Тимока <...> Водворение влахов в этом крае относится к концу XVII-го и к XVIII-му – XIX-му векам. Они пришли сюда с севера, из Валахии. Какое происхождение курбана у влахов? Для определенного ответа на этот вопрос мы не располагаем достаточными данными. Одно из двух: или они переняли его у того славянского населения, которое они застали в области Тимока, или принесли с собою с севера. И в том и в другом случае влашский курбан находится в своем происхождении с в связи с курбаном у славян болгарских: или на севере от Дуная или только на юге от него влахи чтили и умилоствляли своих высших покровителей так же, как и их соседи – славяне. *Курбан* (curban) или *жертву* (jertfa) приносят влахи и в некоторых других местностях восточной Сербии, а также каравалахи в Боснии. Обычай этой жертвы вынесен был их предками с востока, из местностей, сопредельных с Болгарией и Македонией»<sup>23</sup>.

Таким образом, у нас появляется возможность включить автора «Книги монаха Неофита» в ту же самую «жертвенную парадигму», что и описывалась А. Селищевым для Болгарии, Сербии и Македонии. В этом случае для нас не так уж важно, к какой конкретно части Румынии (Валахии, Бесарабии или Молдавии) относится и место публикации «Книги монаха Неофита» (Яссы), и основной исихастский монастырь этого района (Тыбру-Нямец), и даже тот факт, что монахами этого монастыря (занимавшимися, в числе прочего, и обращением евреев) были греческие монахи, бежавшие от турецких преследований. Ведь весь интересующий нас район чуть ли не до середины XIX в. относился к юрисдикции Константинопольского Патриархата и, следовательно, находился под влиянием византийского исихазма, то есть того самого варианта православия, который восстанавливал, в частности, в Молдавии св. Паисий (Величковский) – основатель нового русского имяславия, к которому и принадлежал о. Павел Флоренский, так выразительно описавший свое детское участие в курбане. Такому человеку не было необходимости искать прямые научно-обоснованные доказательства существования человеческих жертвоприношений у евреев. Его тип религиозного сознания вполне удовлетворялся сочетанием веры и чувства, основанных на сугубо личном религиозном опыте.

Нетрудно понять, как такой человек, знай он о болгарском курбане, мог бы среагировать на следующий пример из работы А. Селищева: «В Кукуше общинная служба бывает на св. Троицу. Идут в монастырь св. Георгия. На поляне у монастыря располагаются с принесенными яствами. Состоятельные кукушане приводят овец и режут их у церкви; *кровь собирают в отдельный сосуд и раздают “за цер”*» (Курсив наш. – Л.К.)<sup>24</sup>. Или другой пример: «Старик режет на определенном месте (на горе, у деревьев, у

церкви или развалин ее) животное. Окровавленный нож он кладет у дерева или на почитаемый камень. Жертва кадит-ся и затем варится или жарится. На трапезе кроме курбана находятся обрядовые хлебы»<sup>25</sup>. Этот эпизод есть смысл сопоставить с многочисленными рассуждениями Флоренского в его книге о культуре «буфаний», наказании топора после принесения в жертву быка.

Таким образом, сопоставление славянских фольклорных записей о курбане, учет существования в народном православии неофициальной жертвы, параллельной причастию, позволяет сопоставить теологию монаха Неофита и о. Павла Флоренского с теми обстоятельствами русской религиозной жизни, о которых мы говорили в статье, связанной с религиозным контекстом дела Бейлиса в России начала XX в.<sup>26</sup> Недаром так легко встраивается в этот контекст диковатая с виду «Книга монаха Неофита»; недаром стала она и столь явным подтекстом писем Флоренского Розанову, вошедших в книгу «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», недаром православные священники столь свободно пользовались ею на процессе по делу Бейлиса.

Имеющиеся уже сегодня сведения и работы об отражении иудейских обрядов и образов в фольклорном материале позволяют нам провести процедуру сравнения реалий иудейской религии и их (часто противоположного) отражения в славянских фольклорных текстах. Это же позволяет сформулировать и основные принципы рецепции иудаизма в славянском (и сопредельном) фольклоре. Разумеется, без интересующего нас сюжета дело здесь не обойдется. К тому же сюжет этот с еврейской стороны обнаружится хотя бы в книге «Шивхей ха-Бешт» («Прославление Бешта»). Известны материалы, в которых описывается использование для лечебных и иных магических целей еврейских оберегов



и так называемых «колодцев Бешта» нееврейским населением контактных зон. То есть в магическом потустороннем мире места, связанные с деятельностью иудея, по определению обратного христианину во всех своих проявлениях, оказываются сакральными. Эти же процессы находят свое отражение и на чисто лингвистическом уровне (что недавно убедительно показано проф. В. Московичем). Такая ситуация позволяет несколько иначе оценить тексты типа «Книги монаха Неофита», датированные, к тому же, практически тем же периодом, что и «Шивхей ха-Бешт». Введение в рассмотрение иудейского материала контактной зоны существования двух религий (тем более в районах действий еврейского лже-мессии Шабтая Цви, чья деятельность охватила и Балканы, и славянские земли, и Константинополь, или основателя хасидизма Бешта (Баал Шем Това – Владеющего Добрым именем (Всевышнего)) позволяет нам сравнить кровавые обвинения евреев с некоторыми обрядами, относимыми обычно к зоне праславянского язычества.

Продемонстрированный здесь специфический характер наветных текстов позволяет с достаточной долей уверенности перейти от чисто типологических методов анализа межкультурных взаимодействий к выяснению генезиса представлений православных и евреев друг о друге, к исследованию генезиса этих представлений, тем более что и то и другое население зоны контакта или совместного проживания трансформировало представления друг о друге в рамках как народного христианства, так и народного иудаизма. Другое дело, что в Российской империи мы столкнулись со случаем, когда профессиональные богословы типа о. Павла Флоренского действовали практически теми же методами, что и бывший раввин – «монах Неофит»...

Задача подробного изучения лишь затронутых здесь проблем выходит за пределы настоящей работы. Поэтому

мы возвращаемся к тому моменту текста Флоренского в его «Философии культа», на котором остановились, встретив описание курбана, который и явился началом того духовного пути, который привел о. Павла не только к соавторству в «Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови», но и к практическому принесению бескровной жертвы уже в качестве священника. Тем интереснее переход не только от курбана к Иерусалимскому Храму, но и очевидный следующий шаг.

Как мы помним, описание курбана в Карабахе плавно перетекло у Флоренского в рассуждения о жертвоприношении в Иерусалимском Храме: «От этого детского впечатления, у меня был внутренний переход к культу иерусалимского храма. Считаю нужным хотя бы двумя-тремя штрихами очертить этот культ: в известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненной бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, – ибо он бесспорно истинен, но кроме того, он бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность – во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории <...> делают этот культ неперенным и неустрашимым предметом при исследовании культа вообще. Однако я (не) надеюсь, что вам известна библейская археология, и потому ограничусь очень немногим»<sup>27</sup>.

Казалось бы, перед нами обычное вступление к курсу лекций о культе, где лектор-христианин неизбежно касается проблем Храмового Жертвоприношения. И это было бы действительно так, и не имело бы никакого отношения к нашей теме, если бы не основной источник о. Павла. Этим источником оказывается «Библейская археология» многож-

ды проклятого на страницах «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови» эксперта защиты на процессе по делу Бейлиса, профессора И.Г. Троицкого, естественно, отрицавшего наличие человеческих жертв у иудеев. У нас нет никакой уверенности в том, что профессор Троицкий хоть как-то учитывал реалии дела Бейлиса в своей учебной книге. Однако многие параллели тому, что он говорил на процессе Бейлиса, прямо находятся в «Библейской археологии». Подробный разбор этой книги не входит, конечно, в нашу задачу, однако на некоторые детали этой работы мы внимание обратим.

Прежде всего, это довольно частое цитирование мыслей русского философа В.С. Соловьева, когда тот характеризовал еврейство. В частности, используется работа «Еврейство и будущее теократии». Понятно, что такой философский подход к проблемам культа не мог устроить Флоренского. Затем, профессор Троицкий заведомо отказывался изучать что-либо, выходящее за пределы вполне позитивистски полученных археологических результатов. Напомним, что именно в отказе учитывать якобы существующие тайные мистические иудейские источники и обвиняли Розанов с Флоренским, да и не только они, экспертизу профессора Троицкого. Включение имени Троицкого, представителя достаточно позитивистской археологии, в контекст чувственного осмысления проблемы крови и жертвы, как в Иерусалимском Храме, так и в православии, не мог быть нейтральным. Ведь еще так недавно профессор Троицкий был для соавторов «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови» одним из тех «адвокатов в котелках», которые были столь ненавистны обоим. Наконец, профессор Троицкий пользовался практически теми же источниками, которые приводили в книге Флоренский и Розанов. Например, описание обрезания было взято из

работы казанского автора Соколова, только ничего подобного «Обонятельному и осязательному отношению евреев к крови» из этого у Троицкого не следовало. Создается впечатление, что помещение нейтральных описаний жертвоприношений в Иерусалимском Храме в сердцевину экстатически возбужденных, абсолютно чувственных рассказов о них Флоренского выглядит как ответ автора «Философии культа» самому себе, как самоуверения в собственной правоте. Не будем забывать, что материалы «Философии культа» собирались Флоренским с 1908 г., и период бейлисиады (1911–1913) вполне укладывается в этот промежуток. Не менее интересно, что и профессор Селищев поехал исследовать проблему крови в балканских обрядах сразу же после окончания дела Бейлиса. Это лишний повод свести тексты Селищева, Розанова, Флоренского и монаха Неофита в одну парадигму.

Продолжим цитирование описания Флоренским иерусалимского жертвоприношения: «Вечный огонь горел на нем (жертвеннике. – Л.К.): это был не очаг, а целый п о ж а р, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти циклон, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться, – ведь сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т.д. Вообразите, какой стоял запах гари, сала, – если от одного шашлыка на Востоке несется чад на несколько улиц! Недаром на образном языке иудейского богословия жертвенник назывался ариэл, Лев Божий <...> Порою священник ходили по щиколотку в крови – весь огромный двор был залит кровью. Вообразите, запах крови, тука, фимиама – слышно было в Хевроне...»<sup>28</sup>

Вот это и есть определение «осязательности» (по щиколотку в крови) и «обонятельности» (пахло шашлыком до Хеврона) иудейского храмового культа. Именно эти два чувства и должны были (по Флоренскому – Розанову) сохраняться при ритуальном убийстве евреями христианских агнцев, и только это было единственным условием сохранения религиозного содержания иудаизма. Кстати, именно так – «обонятельно и осязательно» – пережил курбан и сам Флоренский. Что же касается «истинности» любого культа, то она определяется Флоренским исключительно через кровь. Чуть ниже в специальном разделе о мистике крови Флоренский возвращается к своей любимой идее о том, что человек жаждет испить кровь своего Бога и лишь после жертвы Христа, после пролития единственно этой крови необходимость в кровавой жертве отпадает<sup>29</sup>. Мы могли бы процитировать этот отрывок, однако в «Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови» это было сказано, пусть короче и без особых богословских ухищрений. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести лишь одну сентенцию: «Можно сказать, что степень религиозности прямо пропорциональна степени чуткости к мистике крови. Кровавые жертвы – основа всякой религии, кроме, конечно, профессорской, но ведь это и не религия, а только баловство одно»<sup>30</sup>. Не это ли так недавно можно было прочитать в «Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови»...

Цитируем Флоренского дальше: «...ритуальное заклание животных, включительно до растерзания их живьем и поедания дымящихся кусков сырого мяса, – жертвы человеческие, с более густою, так сказать, и более жаркою кровию, всегда существовали у большинства народов, когда они бывали более пламенными и более

чуткими к зову иных миров, об этом, если начнешь говорить, то трудно будет найти конец».

Не знаем, нашли ли «конец» слушатели Флоренского в 1918 г., но сам он до конца дошел как раз тогда, когда рассуждал о необходимости и трагической (для него, христианина) невозможности оскопления всех евреев для прекращения их размножения со скоростью, превышающей рост численности христиан. Это было одно из писем Розанову времен дела Бейлиса. По-видимому, в 1918 г., уже в большевистской Москве, когда и читались лекции, сохранившиеся в «Философии культа», такое кровавое свидетельство о Христе прозвучать не могло...

Теперь в заключение рассмотрим те особенности описания «курбана», которые, наряду с зажиганием свечей на рогах жертвенных животных, свидетельствуют о связи т.н. славянского языческого обряда с иудейским культом. Проведем операцию, с которой могло бы начинаться исследование, подобное нашему. То есть рассмотрим сам характер «курбана», те характеристики животного, приносимого в жертву, которые делают его ритуально чистым.

Так, Е. Узенёва указывает: «Выбор жертвенного животного (болг. *курбан*, *курбанлок*) определялся характером праздника. На церковный праздник и для здоровья забивали белое животное – барашка, как правило мужского пола, которое считалось “сильнее и здоровее” (болгары-мусульмане). Для мифического “хозяина”, домового (*стопана*) и для общесельского оброка – черную курицу или черного барана. Птицу для К. использовали редко. Свинья считалась нечистым животным, коза (козленок) – “дьявольским”; они не могли служить в качестве жертвы. В Болгарии священники отказывались освящать обрядовую пищу, если она была приготовлена из свинины или козлятины. Един-

ственно приемлемым считался суп, сваренный из целого барана»<sup>31</sup>.

Тем не менее, Е. Узенёва описывает и использование свинины для «курбана» в ночь Рождества. На наш взгляд, совершенно невозможно приводить подобные сведения, не различая христианские и мусульманские обряды. Ведь для любого мусульманина, и для мусульманина-болгарина тоже, свинина – животное нечистое. Однако у мусульманина нет и рождественского «курбана». Поэтому использование свиньи в качестве жертвы можно рассматривать в рамках мусульмано-христианского контакта как различительный признак двух вер и, соответственно, двух жертв.

Чуть иное описание признаков чистоты жертвы дает П. Христов: «Обрядовые требования, предъявляемые к жертве, демонстрируют некоторую специфику в исследуемых селах. Свинину, козлятину и курятину не могут использовать в качестве жертвенного угощения. Жертвой может быть только ягненок, при этом кое-где требуется, чтобы он был обязательно мужского пола (Прекрысте), а в других местах пол жертвенного животного коррелирует с полом святого/святой, которым посвящается служба...»<sup>32</sup>.

Понятно, что ряд элементов «курбана» явно относится к дохристианской эре. Однако выбор животного и его мотивировка до странности полно соответствуют жертвам Иерусалимского Храма. Так, невозможность использования козла в качестве жертвы мотивируется тем, что он связан с библейским Азазелом. Неприменимость в большинстве случаев птицы мотивируется тем, что курица или петух (с соблюдением половой принадлежности) приносятся в жертву в Иом Кипур – иудейский Судный день. Кстати, фольклористы указывают, что изредка «курбан» отдается бедным. Этот обычай также существует в иудаизме для Судного дня. Может показаться, что принесение зерновой

жертвы в постные дни<sup>33</sup> противоречит иудейским законам, однако это не так. Соответствующая жертва тоже была в Иерусалимском Храме. Если же теперь прибавить сюда абсолютно точное указание А. Селищева на следы талмудических описаний храмовых жертв (кстати, и Е. Узенёва указывает обряд зажигания свечей над золочеными рогами жертвенного животного для Македонии, как и Селищев в его монографии) и вполне библейское происхождение самого термина вкупе с понятием «Авраамова жертва», то иудейский дохристианский символический подтекст «курбана» станет практически очевидным. А контекст ритуального «дела Бейлиса», в рамках которого появилась на свет книга о. Павла Флоренского «Философия культа» (1918) и состоялась экспедиция А. Селищева (1914), лишь подчеркивает корректность использования этих работ для реконструкции семантики «курбана» на Балканах<sup>34</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Узенёва Е.С. Курбан // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). М., 2004. С. 54.

<sup>2</sup> Христов П. Семейно-родовое жертвоприношение в регионах болгарско-сербского пограничья // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 253.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

<sup>4</sup> Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). Серия: «Философское наследие». Т. 133. М., 2004.

<sup>5</sup> Там же. С. 41.

<sup>6</sup> О. Павел Флоренский. Заметки о роде моей матери // Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 373.

<sup>7</sup> Там же. С. 376.



<sup>8</sup> *Священник Павел Флоренский*. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 41–42.

<sup>9</sup> Там же. С. 42.

<sup>10</sup> См. описание «курбана» у сотрудника русской разведки И.П. Липранди: *Вацуро В.Э.* Болгарские темы и мотивы в русской литературе 1820–1840-х гг.: (Этюды и разыскания) // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи: в 2-х т. Л., 1976. Т. 1. За это указание благодарю М.П. Одесского.

<sup>11</sup> *Христов П.* Указ. соч. С. 249.

<sup>12</sup> Там же. С. 253.

<sup>13</sup> *Селищев А.* Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии. (С этнографической картой Полога). София, 1929. С. 202–203.

<sup>14</sup> Там же. С. 203.

<sup>15</sup> Там же. С. 204.

<sup>16</sup> Там же. С. 205.

<sup>17</sup> Там же. С. 243–244.

<sup>18</sup> Там же. С. 244 (прим.).

<sup>19</sup> *Христов П.* Указ. соч. С. 255.

<sup>20</sup> Там же. С. 264.

<sup>21</sup> *Кацис Л.* К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта (обыденные обряды и «кровавый навет») // Конференция «Слово как действие». Тезисы докладов. М., Московский государственный университет, 1998. С. 29–31. Ранее (весна 1996) доклад на эту тему был сделан на заседании Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета, где сама идея нашего подхода к выделению еврейского субстрата т.н. славянского язычества вызвала, возможно, из-за вызывающе непривычной постановки вопроса, крайне резкое неприятие известного фольклориста проф. С.Ю. Неклюдова. Позднее на конференции «Слово как действие» коллеги из Института славяноведения Российской Академии наук корректно и непредвзято обсуждали нашу работу. Это делает для нас возможным включение столь необычного материала в не фольклористическое исследование. Теперь же, после выхода работы И. Турова «Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением» (Киев, 2003) и книги О. Беловой «Этнокультурные стереотипы в

славянской народной традиции» (М., 2005). предлагаемые нами подходы могут стать обыденной практикой.

<sup>22</sup> Селищев А. Указ. соч. С. 236.

<sup>23</sup> Там же. С. 217.

<sup>24</sup> Там же. С. 213.

<sup>25</sup> Там же. С. 215. Оригинальный вид курбана описывается в обвинительном заключении в материалах Мултанского дела: «Согласно обвинительному заключению, представленному в Сарапупольский окружной суд <...> товарищем прокурора Николаем Раевским в 1894 году», убийство, в котором обвиняли вотяков, «можно было понять лишь как совершенное в целях жертвоприношения вотяцким языческим божествам. Раевский описывал вотяцкие жертвоприношения живых существ, которые совершались по особым случаям, – роль языческих жрецов в заклании жертвы, собирание и питье крови, отсечение головы и изъятие внутренних органов, моление участников ритуала. Помимо определенных регулярных жертвоприношений птиц и овец, писал он, «через известные промежутки времени, года через четыре-пять, совершаются особенные моления, преимущественно в години несчастий... самому главному богу, злomu духу Курбану. Тогда приносятся в жертву какие-либо крупные животные, вроде быка... Наконец, по удостоверению свидетелей, слышавших об этом от самих же вотяков, лет через сорок или более, в исключительных случаях, в года полного неурожая или мора на людях... приносится тому же Курбану для умиловления его и человеческая жертва». Остальные детали этого дела также сильно напоминают обвинения евреев: «Раевский ссылался на предположительные ритуальные убийства детей, осуществляемые евреями, как на доказательство правдоподобности предполагаемого убийства» (Джераси Р. Этнические меньшинства, этнография и русская национальная идентичность перед лицом суда: «Мултанское дело» 1892–1896 гг. // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М., 2005. С. 232–233). За указание на этот источник автор благодарит исследователя Саратовского ритуального дела В. Хасина.

<sup>26</sup> Кацис Л. Церковно-общественный контекст «ритуального» дела Бейлиса в Российской империи 1900-х–1910-х гг. // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 295–343.

<sup>27</sup> *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии).* С. 42–43.

<sup>28</sup> Там же. С. 44.

<sup>29</sup> Там же. С. 145–148.

<sup>30</sup> Там же. С. 145.

<sup>31</sup> *Узенёва Е.С.* Указ. соч. С. 55.

<sup>32</sup> *Христов П.* Указ. соч. С. 265.

<sup>33</sup> Там же. С. 264.

<sup>34</sup> Наша работа не посвящена специально идеологии «кровавого навета» на евреев. Однако учитывая обвинения евреев в сознательном «откармливании» будущей «жертвы», предварительном кормлении перед «закланием» и т.д., с этими сведениями есть смысл соотнести мусульманские обряды «курбана» на Балканах, приводимые Е. Узенёвой (с. 55). В свою очередь, цели использования жертвенной крови в рамках «курбана», приводимые той же исследовательницей, вкуче с обрядами подготовки к жетвоприношению, также заслуживают сопоставления с ритуальными обвинениями евреев: «Человек, для которого совершали К. (реже тот, кто забивал животное), не должен был мыться, стричь ногти, бриться и обязан был соблюдать пост в течение 10 дней». Ср. эти обряды с обрядом подготовки Первосвященника Иерусалимского Храма к Служению. Все, что не должен был делать тот, для кого делали курбан, должен был бы сделать Первосвященник. Поэтому понятно, что тот, кто совершал «курбан» (т.е. тот, кто соответствовал роли Первосвященника) не должен был демонстрировать подобное антиповедение. Цитируем дальше: «Разговлялся он кровью животного, которую нужно было лизнуть, или запеченной правой почкой. Кровью К. рисовали точки на лбу и щеках детей или человека, которому жертвовали К.; ею лечили трещины на руках и ногах, болезни глаз, обрызгивали страдающих головной болью» и т.д. Понятно, что здесь есть элементы обычной народной медицины и магии, однако общий Авраамический контекст иудейско-христианско-исламского взаимодействия никак не может быть исключен из рассмотрения, тем более что он уже находил, пусть и мельком, и с опаской, свое отражение в науке. Тот же факт, что идеологически окрашенные сочинения о Павла Флоренского и А. Селищева имели отношение к конкретному историческому обвинению евреев, связанному с кровью, показывает всю глубину и сложность проблем, связанных с пониманием жертвоприношений в современных религиях уже в наши дни.

*Ольга Фролова (Москва)*

## **Мотив объедания в еврейских народных сказках**

В еврейской традиции приготовление и ход трапезы строго регламентированы. Однако предметом настоящей статьи является описание приема пищи не в пределах свода ограничений, а в рамках смеховой культуры: мотив объедания. Что же мы понимаем под данным термином? Под объеданием мы имеем в виду действия одного участника ситуации по отношению ко второму ее участнику. При этом первый участник потребляет пищу за счет второго и стремится наесться досыта или съесть как можно больше, а второй участник препятствует первому в осуществлении его действий. Таким образом, одному из персонажей принадлежит акциональная инициатива, вынуждающая другого к ответным действиям. Смысл объедания состоит в утолении голода и наказании персонажа за скупость, что влечет за собой моральную или статусную дискредитацию оппонента в ходе трапезы.

Мы намереваемся выяснить:

- а) как строится сюжет с мотивом объедания,
- б) благодаря каким действиям персонаж добивается поставленной цели.

Вначале опишем сценарий, по которому разворачивается мотив объедания в еврейских бытовых сказках. Обязательным моментом является присутствие как минимум двух участников или персонажей. Их общественные и имущественные статусы не равны. Объедающий беден, его антагонист – богат. Принципиальна их различная локализация. Первый находится не на своей территории, второй – у себя дома. Ситуация объедания «локализована» в частном доме второго участника или же в корчме, также

принадлежащей более богатому персонажу. При этом инициативой владеет первый, ответные вынужденные ходы делает второй. Намерения персонажей имеют противоположные векторы. Мотив объедания может осуществиться только в том случае, если участник ситуации с более низким социальным статусом успешно осуществляет свое намерение.

Материалом для нас служат еврейские бытовые сказки (ЕНС). Тексты, составляющие сборник, представляют собой перевод на русский с идиша. Тем не менее, природа юмора еврейских бытовых сказок такова, что с предварительными оговорками, отдавая себе отчет в том, что мы имеем дело с переводом, мы, тем не менее, можем анализировать данные тексты, поскольку в сказках отсутствуют примеры языковой игры, построенной на омонимии или внутренней форме слова, связанной с лингвоспецифическими особенностями языка оригинала.

Анализ текстов показывает, что в еврейской традиции персонажи объединены конфессионально. Таким образом в значительной мере снимается возможное столкновение пищевых канон.

Типологически выделяются несколько сюжетов:

- а) «субботний гость»;
- б) «у родственников»;
- в) «за трапезой».

Сюжет, условно названный нами «субботний гость», предполагает конфликт между богатым и скупым хозяином и бедным субботним гостем, ойрахом, которого прихожанин приглашал после молитвы в синагоге к себе домой разделить с ним трапезу. Согласно традиции хозяин обязан быть хлебосольным, а гость – благодарным. Особенность этой группы текстов в том, что все они организованы в

циклическом времени и приурочены к шабату. Обратимся к текстам.

*Скупой богач однажды пригласил к себе ойрахом на субботу Шлойме Людмирера. Изголодавшемуся Шлойме больше всего приглянулась свежая, пухлая, ароматная хала. Он налег на нее изо всех сил.*

*Богач видит, что еще не начали есть, а уже полхалы исчезло в утробе ойраха, и решил намекнуть ему:*

*– Реб еврей! Знаете, это очень дорогая хала, она в два раза дороже обычной!*

*– Она таки стоит этих денег, – ответил Шлойме* (ЕНС. № 208. С. 286).

В данном тексте речевым действием ойрах оправдывает свое поведение, отказываясь понимать намек хозяина на то, что следует ограничить свой аппетит, соглашаясь с ним, что кушанье слишком дорого, чтобы есть так много. Ойрах, если можно так выразиться, переводит переносный смысл с одного объекта (себя) на другой (халу). Более того, ответную реплику гостя можно интерпретировать также как похвалу и кушанью, и хозяину. Таким образом, не выраженный эксплицитно упрек снимается согласием с адресантом. Языковая игра построена в данном случае на полисемии, когда прямое значение понимается как переносное: *дорогой* 1) как имеющий высокую цену в денежном выражении и 2) как высоко ценимый, *стоит* – а) иметь цену в денежном исчислении и б) заслуживать (Ожегов, Шведова 1999: 768). В русском языке *стоит* в переносном значении связывается только с позитивной оценкой. Так, например, по-русски нельзя сказать *\*он стоит наказания*.

В сказке «Богач и бедняк» (ЕНС. № 216) нищий специально выискивает самого богатого жителя местечка, чтобы в субботу попроситься к нему в гости. Богач недоволен непрошеным гостем, но не может выдворить его из дома.

Поэтому он ведет себя так, чтобы гость знал свое место: за столом ойраху подают заведомо худшую еду, чем хозяевам. В ходе трапезы нищий трижды «обыгрывает» хозяина. Особенность данного текста в том, что первое провоцирующее действие в сказке принадлежит ойраху, напросившемуся в гости, но зато обедание хозяина происходит уже как ответная реакция бедняка на демонстративную скупость богача.

Первый акт обедания касается рыбы. Когда на стол подали кушанья, то всем – фаршированную щуку, а ойраху маленькую плотвичку. Бедняк наклонился к ней и начал ей что-то нашептывать. Когда же последовал вопрос, что он делает, он рассказал такую историю:

*– Однажды я ехал на пароходе. Стоял у борта, перебирал в руке нитку жемчуга. Вдруг она упала в море. Так я спрашиваю у рыбки, не знает ли она, где мой жемчуг. А рыбка отвечает, чтоб я спросил щуку, что на вашей тарелке, – та определенно знает (ЕНС. № 216. С. 294).* Хозяйка была вынуждена дать ему фаршированную щучью голову.

Второй акт обедания касается горячего. Подали суп. После этого бедняк вынудил хозяев заменить ему миску с супом, в котором плавало несколько лапшинок, на другую тарелку с бульоном, потому что он начал раздеваться перед миской с жидким супом, чтобы нырнуть в миску и ... поймать лапшу (ЕНС. № 216. С. 294).

Наконец, в последнем акте обедания гость «добывает» себе мясо. Когда подали блюдо, хозяин, разделявая мясо, на своей стороне положил жирные хорошие куски, а на стороне гостя – хрящи и кости.

Тут бедняк начал рассказывать о себе:

*– Верите ли, был я когда-то очень богат, имел много домов, лавок (а хозяин все режет и раскладывает мясо), но Господь Бог разгневался на меня (а хозяин как раз закон-*

чил резать мясо) и наказал меня. С тех пор дела мои повернулись, как я вот повернул это блюдо (ЕНС. № 216. С. 294).

В данном тексте гость, добиваясь своей цели, прибегнул к мифологизации собственных действий на уровне речевого поведения: он вступает в диалог с кушаньем – с подвергнувшейся кулинарной обработке рыбой, объявляет о готовности плавать в миске супа, а в третьем акте устанавливает изоморфизм между ходом трапезы и ходом жизни. В двух первых актах ойрах ведет себя как ребенок, находясь в сфере прямых значений, не различая реальную и сказочную действительность. В третьем акте гость меняет речевую тактику, ему вновь доступны языковые переносы и сравнения.

Поскольку тексты об обеде строятся по модели состязания, этой модели соответствует и данная сказка. Хозяин решил отомстить гостю, добившемуся своего и наевшемуся, несмотря на противодействие богача. Мечь его состояла в том, что, дав ойраку слабительное, хозяин запер дверь комнаты, которую отвели бедняку. Проснувшись ночью, ойрах был вынужден воспользоваться ящиком письменного стола в своей же комнате. Утром гость благодарил хозяина.

– В святой Гемаре про вас сказано, что вы настоящий богач.

Никто его не понял, тогда привел бедняк всей в ту комнату, где спал, и говорит:

– Сказано в Гемаре: того можно назвать богачом, у кого уборная находится неподалеку от стола. Но вы, у кого уборная не около стола, а внутри стола, – вы тем более богач, – и с этими словами открыл ящик письменного стола (ЕНС. № 216. С. 294).



Признавая более высокий имущественный статус хозяина, нищий гость прибегает к приему дискредитации в форме лести.

Данный текст интересен тем, что в нем актуализирована состязательность, трапеза превращается в поединок, орудием в котором становится речевое поведение ойраха, его же противник – богатый и скупой хозяин – не способен противостоять ему, используя его же оружие, языковую игру. Наоборот, хозяин прибегает к акциональной стратегии, проигрывая противнику, т.к. бедняк, сопровождая свои действия комментарием, меняет их содержание. Противник не в состоянии ответить ему тем же. Таким образом, можно говорить о проигрыше противника именно на поле речевых действий (о языковой игре в русском языке см.: Санников 1999).

Подобная языковая победа одержана и другим персонажем. Незадолго до субботы бедняк пришел к скупому ювелиру, подал ему камень, подобранный на дороге, и спросил: *Если бы я вам принес слиток золота такой величины, то сколько вы могли бы уплатить за него?* (ЕНС. № 217. С. 296). Весь субботний день хозяин кормил приезжего и старался ему угодить, когда же в воскресенье ювелир попросил показать ему золотой слиток, гость в ответ удивился.

– Вы ведь сами сказали, что у вас слиток золота, такой, как этот камень, который вы мне показали!

– *Что вы! Я никогда этого не говорил. Я хотел лишь знать, во сколько вы оценили бы такой слиток, если бы я его нашел* (ЕНС. № 217. С. 296).

В этом случае речевая победа ойраха состоит в другом: вопрос о цене слитка золота величиной с камень может иметь две интерпретации в сфере модальности: а) возможности и б) нереализованного условия (возможности, кото-

рая не может быть реализована – *Если бы да кабы во рту росли грибы*). Ювелир выбирает модальность возможности, а бедняк – нереального условия. Ювелир проигрывает на том, что с запозданием уточняет смысл услышанного.

Артистичность и большая гибкость во владении языком приносит и акциональную победу над противником. Мотив субботнего гостя присутствует и в сказке «Наказанная хитрость», в которой богатый реб Арн, пригласив к себе в субботу ешиботника, начал отвлекать его от еды вопросами о разных людях. В ответ на все гость отвечал, что все они умерли. Реб Арн расстроился, наконец ешиботник пояснил: *Когда я ем, для меня весь мир мертв* (ЕНС. № 218. С. 298).

В этом случае победительный персонаж обращается к мене прямого и переносного значений, языковой игре, недоступной его противнику: умереть – а) прекратить биологическое существование и б) перестать существовать для кого-л., перестать быть значимым для кого-л. (*после того как она так поступила, она для меня умерла*). Именно во втором значении глагол *умереть* употребляется с предлогом *для* и существительным, обозначающим субъекта оценки в родительном падеже.

Вторая группа текстов – «у родственников» – в еврейском фольклоре также затрагивает традиционное поведение, не связанное однако с циклическим временем. Во втором случае сказка обыгрывает вариации в рамках обязательного поведения евреев в линейном времени, связанного с переходом человека из одного состояния и статуса в другое и приобретением новых социальных ролей: молодой/немолодой; неженатый/женатый. Мы имеем в виду обязательства, которые принимают на себя родители невесты и молодой жены по отношению к жениху и зятю,

пока тот не закончил обучение. Данное обязательство фиксировалось в брачном контракте.

В некоторых случаях текст может быть приписан и к группе «субботный гость», и к группе «у родственников». В качестве сказки, объединяющей два типа сюжетов, приведем следующий текст.

*Бинька Дибек был приглашен субботним ойрахом к одному богачу, который был известен своей скупостью. В пятницу Бинька явился к богачу в сопровождении некоего молодого человека. Увидев двух гостей вместо одного, хозяин перепугался насмерть.*

*– Реб ойрах, кто этот молодой человек?*

*– Этот? Это со мной.*

*– Я вижу, что с вами. Вы что, думаете, его тоже накормят?*

*– А что ж, по-вашему, он будет делать – смотреть?*

*– Но я взял вас, больше никого знать не желаю.*

*– Именно потому, что вы взяли меня – вы должны и его.*

*– Почему? – не выдержав, закричал богач. – Где это написано?*

*– Это написано в его брачном контракте. Этот молодой человек – мой зять, и, согласно брачному обязательству, я обязан его бессрочно кормить. То, что ем я, должен есть и он (ЕНС. № 200. С. 278–279).*

В приведенной выше сказке персонаж-победитель одерживает верх благодаря искусству толкования традиции, опираясь на свои речевые действия, т.е., опять благодаря слову. С одной стороны, он расширительно толкует социальные роли, строго приписываемые евреям в достаточно замкнутом социуме (семье), перекладывая свои статусные обязательства (тестя) на постороннего человека; с другой стороны, подменяет тезис, распространяя права ойраха и

на своего зятя. И в этом случае субботний гость прибегает к переносу, однако в данной сказке реплика хозяина *где это написано* в переносном значении (в смысле, *откуда вы это взяли? откуда у вас такая информация?*) возвращается ему от ойраха в прямом: в моем брачном контракте.

Персонаж-победитель может также прикинуться кем-то, заменив на словах свой реальный статус иным. В сказке «Жена хуже каторжной родни» Шлойме Людмирер, представившись ешиботником, явился в дом богатого еврея, у которого дочь засиделась в девках. Родители девушки рады были увидеть в нем будущего зятя. Шлойме зажил в богатом доме в полном довольствии. Свадьба была назначена через полгода. За три дня до нее богач попросил Шлойме рассказать им свой *ихус* (происхождение). В ответ на это бедняк представил будущему тестю своих родственников:

- ...*Мой брат развратник* <...>
- *Моя золовка известна по всей округе как распутница и содержательница публичного дома* <...>
- *У меня двое дядьев: оба картежники и пьяницы* <...>
- *Моя сестра нагуляла мамзера* <...>
- *В моей семье два сутенера, четыре вора и шесть человек на каторге* (ЕНС. № 207. С. 286).

В ответ на все это богач хладнокровно отвечал, что все это для него не имеет значения. Тогда Шлойме сказал и о себе:

- *И жена у меня тоже есть* (ЕНС. № 207. С. 286).
- После чего он был вытолкан из богатого дома.

В этой сказке персонаж подменяет свой статус, прибегая к фигуре умолчания, персонаж ведет игру на ложной presupпозиции: если молодой человек, назвавшись ешиботником, является в дом, где есть незамужняя девушка, и остается там жить, presupпозиция для ее отца состоит в

том, что этот молодой человек не женат и собирается жениться на дочери хозяина.

К этой же группе мы относим несколько текстов, которые касаются обязательств богатых родственников перед бедными. На этом построен сюжет сказки № 219, в которой бедный родственник загостился у богатых, и они решили затеять ссору, чтобы вынудить гостя уехать. Когда за обедом была разыграна сцена ссоры, бедный родственник никак на нее не отреагировал, поэтому хозяин обратился к нему с вопросом:

*– А ты как считаешь, кто из нас прав?*

*Гость проглотил несколько добрых ложек супа, крикнул и сказал:*

*– Неужели из-за трех-четырех недель, что я собираюсь у вас пробыть, я стану вмешиваться в ваши дела? (ЕНС. № 219. С. 299).*

В этом случае гость в отличие от хозяев демонстрирует большую воспитанность, взвешивая проблемы и смиряясь с меньшей.

Третья группа текстов с мотивом объедания связана с ходом трапезы. Если говорить о различиях в организации темпорального плана этих текстов, в отличие от циклического (сказки об ойрахе) или линейного (сказки о тесте и зяте, о родственниках), в данной группе можно говорить о сиюминутном времени, когда ход трапезы требует от ее участников немедленного действия.

Рассказ о Гершеле на трапезе у ребе и хасидов построен по данной схеме. Всем подали ложки к супу кроме бедняка. Ему посоветовали покашлять, и только тогда слуга принес ложку и ему. Когда же ребе понадобилось отлучиться от стола в уборную, и из-за двери раздался кашель, Гершеле схватил ложку и подsunул ее под дверь. Хасиды оскорби-

лись и решили его наказать. В этот момент подали жареного гуся.

– *Отдать всего гуся Гершеле, – решили хасиды, – и что он будет делать с гусем – то и мы с ним сделаем: если отломает крылышко – ломаем ему руку, если ножку – ломаем ему ногу* (ЕНС. № 124. С. 236). Тогда Гершеле *перевернул гуся и давай лизать ему гузку* (ЕНС. № 124. С. 236). В этом тексте персонаж обыгрывает изоморфизм угрозы хасидов и соответствующим образом строит свое поведение. В отличие от предыдущих текстов Гершеле обыгрывает своих противников не словесно, а акционально.

Наконец, часть текстов этой группы связана корчмой, локусом, который, как правило, не встречается в сказках об ойрахе и об отношениях тестя и зятя.

Когда Гершеле Острополера отказалась накормить корчмарка, он стал расхаживать по комнате, повторяя: *Мне придется поступить так, как в подобных случаях поступал мой отец* (ЕНС. № 131. С. 239). Корчмарка испугалась, накормила Гершеле, а потом спросила, что же делал его отец в подобных случаях. Гость ответил: *Мой отец, когда у него не было ужина, обычно ложился спать голодным* (ЕНС. № 131. С. 239). В этом тексте персонаж-победитель также добился своей цели благодаря умелым речевым действиям: он сыграл на ложной пресуппозиции. Данный прием можно также интерпретировать как саспенс на умолчании. В этом же тексте присутствует акциональный изоморфизм, только в речи персонажа собственное возможное действие перенесено в план будущего.

Особенность «корчмарных» сказок в том, что в них персонажи стремятся дискредитировать главного героя, поставив его в неудобное положение, осмеяв его публично. Поэтому в таких сказках, как правило, присутствует *массовка*.

Однажды в корчме собралась компания хасидов. Они ели, пили и веселились. Зашел Лейбеле Готсвиндер. Начали хасиды с ним шутить и его шуткам смеяться, но к столу не позвали. Только когда закончилась трапеза, ему предложили объедки. Лейбеле, хоть и был голоден, гордо отказался.

– Лейбеле, – сказали ему, – в еде нельзя быть разборчивым!

– Это верно, – заметил Лейбеле, – но объедков все равно есть не стану, хоть и голоден так, что съел бы пуд картошки с жиром.

– Съел бы пуд в одиночку? – удивились все.

– Ну, может, и не сам, а с компаньоном бы точно съел.

– Все равно это невозможно. Или ты думаешь, кто-нибудь из нас согласится стать твоим компаньоном?

– Побьемся об заклад на десять рублей, – сказал Лейбеле, – что я съем с компаньоном пуд картошки. А о компаньоне не беспокойтесь, я его сам найду.

Сказано – сделано. Сварили пуд картошки, обильно полили ее жиром и поставили перед Лейбеле. Тот отложил себе порцию на тарелку, а большой котел с остальной картошкой поставил на стол и пошел искать компаньона. Является через десять минут и тащит за собой большую свинью. Свинья, конечно, мигом сожрала всю картошку.

Говорят Лейбеле:

– Как тебе не стыдно брать свинью в компаньоны?

– В еде нельзя быть разборчивым, – ответил Лейбеле (ЕНС. № 168. С. 262, 263).

В данной сказке, на наш взгляд, герой одерживает победу над возможными обидчиками, также прибегая к акциональному изоморфизму. Его особенность здесь в том, что, в отличие от сказки № 216, в которой сравнивались свернутые ситуации (жизнь и блюдо с мясом), и от сказки

№ 131, в которой люди поступали одинаково, изоморфизм сказки № 168 имеет несколько иную природу: одно и то же действие (предикат) приписывается несопоставимым, с точки зрения еврейской традиции, субъектам: человеку и свинье. Кроме того, в речевом плане персонаж возвращает реплику своим обидчикам.

В данной группе текстов присутствует также мотив порчи пищи. Он реализован в тексте № 141 «Чудо в корчме». Гершеле Острополер, пришедший в корчму, столкнулся с нежеланием хозяев накормить его. Увидев, что корчмарка остригла ногти и собрала их в бумажку, а затем бросила в огонь, Гершеле настриг кусочков гусиного пера, положил в бумажку и бросил в суп. Решив, что хозяйка перепутала и по ошибке бросила ногти в кастрюлю, хозяева вынуждены были отдать испорченный суп гостю. Когда же легли спать, кормарь не захотел дать гостю, чем укрыться. Ночью хозяева были разбужены криком гостя: «подвинься». Гость согласился рассказать историю только, если хозяева дадут ему что-нибудь из одежды: *На мне, как видите, старый, драный и к тому же очень короткий тулупчик. Ночью он служит мне одеялом. Что ни ночь, то у меня с ним споры: укрою ноги – голова мерзнет, я ему кричу: подвинься вниз. Мерзнет бок – я ему кричу: подвинься в сторону – туда, сюда* (ЕНС. № 141. С. 246). Хозяева были удивлены: *Такого у нас еще не бывало, чтоб бедняк вышел из нашего дома сытый да еще с полученной от нас одеждой, не уплатив за это ни полушки. Такое случается с нами впервые. Скажите же нам, кто вы такой, чтобы вас запомнить* (ЕНС. № 141. С. 246). В ответ на это бедняк сказал: *Про Илью-пророка слышали? Так вот, это я* (ЕНС. № 141. С. 246).

В данной сказке помимо уже отмеченного уже нами акционального изоморфизма, встречается и подмена имени.



Новым является мотив порчи пищи, от которой вынуждены отказаться хозяева, поэтому она достается бедняку.

Мы не ставили себе целью последовательно сравнивать, как интерпретируется мотив объедания в русском и еврейском повествовательном фольклоре, однако укажем, что в русском фольклоре мотиву порчи приготовляемых блюд в некоторой мере соответствует вынужденное приготовление еды, например в сказке «Кашица из топора» (Афанасьев. Т. 3. № 503). В ней солдат вынуждает скупую хозяйку добавить крупы в кашу из воды и топора. В еврейских бытовых сказках персонаж не готовит себе пищу, а побуждает хозяина накормить его.

Подводя итоги, опишем сюжеты, в которых присутствует мотив объедания и определим приемы, с помощью которых персонаж добивается своей цели.

Сюжеты в еврейских бытовых сказках, в которых реализуется мотив объедания, можно разделить на три группы: 1) субботний гость, 2) у родственников и 3) за трапезой. Основанием для выделения служит фактор времени: в первой группе текстов время циклическое, во второй – линейное, связанное с изменением статуса и социальной роли персонажа, в третьей сиюминутное, требующее немедленной реакции персонажа.

Если охарактеризовать поведение персонажа-победителя в целом, следует сказать, что он находится в рамках конфессиональной традиции, понимая ее творчески и гибко, что обеспечивает ему моральную победу над противником.

Теперь выявим приемы, с помощью которых персонаж-победитель «в рамках» мотива объедания добивается своей цели. Эти приемы можно подразделить на три группы: речевые, акционально-речевые и акциональные.

Речевое поведение персонажа строится на языковой игре: мене прямых и переносных значений, интерпретации

модальности, игре на ложных пресуппозициях, «возврате реплики» адресату, его дискредитации в форме лести. К этой же группе приемов следует отнести прикидывание, которое представляет собой наречение себя другим именем (Илья) или присвоение себе другого статуса (ешиботник).

К акционально-речевым приемам мы можем отнести все обнаруженные нами формы изоморфизма, при котором происходит уподобление разных феноменов. Описать это явление можно, с нашей точки зрения, в синтаксических терминах: предложение отражает ситуацию, в которой вершиной является предикат, а участники ситуации рассматриваются как актанты, среди которых главным является субъект, обстоятельственные значения описываются как сирконстанты (см.: Теньер 1988). Изоморфизм в мотиве объедания может основываться на уподоблении ситуаций (*ход жизни – блюдо с раскладываемыми по разные стороны кусками мяса*); действий (*Мне придется поступить так, как в подобных случаях поступал мой отец*); участников ситуации (*Лейбеле – свинья*). Первый вид изоморфизма можно назвать пропозитивным, второй – предикатным, третий – субъектным. Акциональный изоморфизм может быть описан по такой же схеме, но имеет предикатную природу.

### Литература и источники

Афанасьев – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах / Изд. подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984–1985.

ЕСН – Еврейские народные сказки / Сост., лит. обработ., предисл. и коммент. В. Дымшица. СПб., 2000.

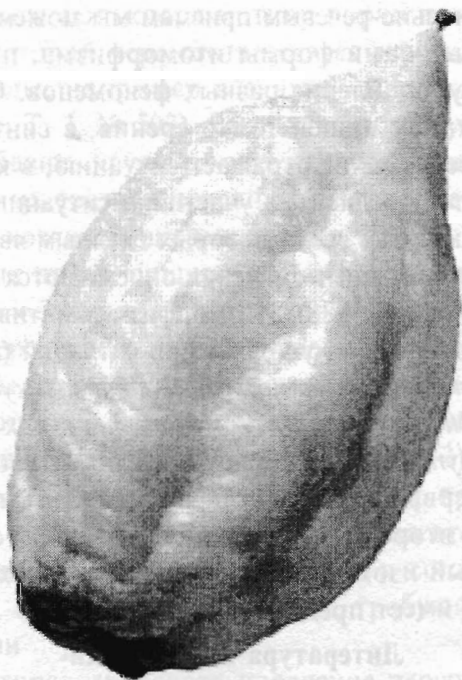
Ожегов, Шведова 1999 – *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1999.

Теньер 1988 – *Теньер Л.* Основы структурного синтаксиса. М., 1988.

Санников 1999 – *Санников В.З.* Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999.

Анна Сорокина (Москва)

## Съедобное/несъедобное. Этрог в идиш фразеологии



Этрог – растение семейства цитрусовых (*Citrus medica*) с сочными крупными плодами, по вкусу напоминающее лимон, одно из четырех растений, над которыми произносятся благословения в течение праздника Суккот. Кроме того, этрог – популярное средство народной медицины, представления о его целебных свойствах зафиксированы во многих литературных памятниках.

В языке идиш существует довольно большой пласт фразеологических сочетаний или лексических коллокаций, в состав которых входит компонент «этрог».

В настоящей работе мы ставим следующие задачи:

- Определить характер и специфику идиоомообразования в идише на примере фразеологических единиц (ФЕ) с компонентом «этрог»;
- Выявить культурные сценарии и их фрагменты, закрепленные во фразеологическом составе языка идиш;
- Рассмотреть некоторые варианты культурных сценариев, связанных с употреблением этрога в пищу и использование его в народной медицине.

За основу были взяты несколько словарей, в которых зафиксировано современное состояние языка идиш: *Great Dictionary of the Yiddish Language*. New York, 1980. Vol. 4. P. 2332; *Гури Й.* 2000 идиоматических выражений. Иерусалим, 2002; *Ниборский.* Verterbux fun losn-koydes-stamike verter. Paris, 1999; *Стучков Н.* Der oyser fun der yiddisher shprakh. New York, 1950. Из словарей было выбрано около тридцати лексических коллокаций. Затем нескольким информантам – носителям живой этнолингвистической традиции – нами было предложено дать интерпретацию ФЕ, денотативного аспекта значения. Всего было опрошено 10 информантов, в основном уроженцы Подолии и Буковины, 1920-х–1940-х гг. рождения.

Что же лежит в основе фрагментов культурного сценария «праздник Суккот», с которыми связан этрог? Прежде всего, это предписание, содержащееся в книге Левит: «возьмите себе ветви красивых деревьев, ветви пальмовые и ветви деревьев широколиственных и верб речных, и веселитесь перед Господом Богом вашим семь дней» (23: 39–43).

Еврейские мудрецы талмудической эпохи назвали эти растения *арба'а миним* (буквально «четыре вида») – этрог (вид цитрусовых), *хадассим* (мирт), дулав (нераскрывшаяся пальмовая ветвь) и *аравот* (верба).

Этроговое дерево – единственное цитрусовое, известное в Эрец Исраэль в мишнаитский и талмудический период. Возможно, поэтому мудрецы соотнесли то, что в Библии названо «плодом великолепного дерева», именно с этрогом или citronом (другое его народное название – «райское яблоко»). До конца XIX в. центром выращивания этрогового дерева был о. Корфу, откуда его привозили в еврейские общины Европы. Цена этрога всегда была довольно высокой – его тяжело выращивать и перевозить. Купить его могли либо очень богатые люди, либо те, кто специально откладывал деньги на его приобретение. Довольно распространенным был обычай было принято покупать этрог для всей общины (*kolsher esreg*), на общинные деньги (*esreggelt*). Сегодня стоимость этрога доходит до 100 долларов США.

Согласно мнению раввинов, библейский закон предписывает каждому мужчине держать *арба'а миним* в первый день праздника (Лев. 23: 40). После разрушения Второго храма Иоханан бен Закай предписал, чтобы евреи, где бы они ни праздновали Суккот, брали *арба'а миним* в руки каждый день на протяжении всех семи дней праздника в память о Храме (Сук. 3: 12). В первый день каждый должен брать собственные *арба'а миним*, а в остальные дни разрешено одалживать их у других. В идише обнаруживается целый пласт терминологических наименований, восходящих к обряду (общественно-религиозной практике), сегодня практически утраченному.

После того, как над этрогом произносили благословения евреи, участвовавшие в праздничной службе, специаль-

ный человек (*esgeer-treger*) обходил с этрогом тех евреев, кто не смог присутствовать на службе. А специальная женщина (*esreg-vaybl*) с той же целью обходила женщин, хотя обязанность выполнения этой заповеди не ложится на женщин. И, конечно, этрог необходимо было бережно охранять до конца праздника. Его хранили завернутым в вату в специальной коробочке или футляре (*esreg-pushke/esreg-halter*).

Выбор атрибутов праздника, зафиксированный в Библии, получил интерпретацию во многих мидрашах. Наиболее распространен такой мидраш: почему из всего растительного мира избраны именно эти четыре вида растений? Потому, что каждый из них не похож на все остальные: «плод великолепного дерева», то есть этрог, обладает прекрасным запахом и вкусом; «побег финиковой пальмы» – лулав – берут от дерева, плоды которого сладки, но не пахнут; «ветвь, дерева густолиственного» – хадаас (мирт) – прекрасно пахнет, но несъедобна; «ветвь речной ивы», арава – несъедобна и не имеет запаха. Мудрецы наши сказали, что каждое из этих растений символизирует определенный круг сынов нашего народа: есть такие, что обладают сразу двумя достоинствами – и ароматом знания Торы, и вкусом к исполнению заповедей, совершению хороших дел, они уподоблены этрогу, есть такие, что немного учили Тору и обладают весьма скромными познаниями в ней, но зато отличаются прилежным исполнением заповедей – они подобны лулаву, другие, напротив, прекрасно учат Торе других, но сами не исполняют ее заповедей – их символизирует хадаас; и, наконец, есть евреи, уподобленные речной иве: и Тору они не учат, и заповедей не исполняют... Но что делает Всевышний? Нельзя же их отринуть! Пусть будут они связаны воедино и дополняют друг друга.

В другом мидраше иначе объясняется смысл «арба миним». Здесь каждое растение представляет одну из че-

тырех главных частей человеческого организма. Хребет лулава похож на позвоночник и нервную систему; листья һадаса подобны глазам; аравы – устам; и этрог напоминает своей формой сердце человека.

Таким образом, можно сказать, что в основе формирование идиом с компонентом «этрог» изначально лежит некоторая метафора, которая впоследствии «обрастает» дополнительными качествами, благодаря которым большинство ФЕ попадает в идеографическое поле чувство–отношение, а также свойство (выражение, цвет) лица.

### **Чувство-отношение**

- *šejn, tajer, lib vi an esreg, vi a karfirer* – дорог (красив, любим) как этрог, как корфинский этрог
- *haltn emecn in vate vi a esreg* – относиться к кому-либо (чему-либо) как к этрогу, держать в вате
- *hitn vi an esreg* – охранять как этрог
- *ongeleygt vi an esreg erev sukes* – завернут как этрог накануне праздника Суккот
- *batraxtn fun ale zaytn vi an esreg* – рассматривать со всех сторон как этрог
- *nemen vi a blindn esreg* – взять вслепую (как слепой этрог) в значении жениться
- *zi iz ba im vi mitn ershtn esreg* – она для него как первый этрог

### **Свойство**

- *oysgedart (a ponem) vi a fardarter (farayoriker) esreg* – иссушенный, как прошлогодний (высохший) этрог
- *vert zayn vi a farayoriker, poseler esreg* – невысокая стоимость чего-либо; буквально: стоять как прошлогодний (негодный) этрог
- *šmekn vi an esreg* – пахнуть приятно как этрог

• *er iz vi a lulev, zi iz vi an esreg, un kinderelekh vi skhah* – он как лулав (высокий и худой), она как этрог (невысокая и полная), а дети как схах (ветви, используемы для крыши сукки) в значении «много»

• *a vaubele vi an esreg* – женушка как этрог – на вид красива, на вкус – кислая

• *gel vi an esreg* – желтый как этрог (негативная коннотация)

• *an esreg* – эсрег, этрог; убыль, потеря (*aza min esreg*); деликатный человек

• *an esregl* – эсрег (уменьш); красивая и дорогая вещь

• *a lulev mitn esreg* – лулав и этрог; пара, где один очень большой, а другой очень маленький

Рассмотрим сочетание «корфинский этрог». Его варианты – *karfufer, karafirer, karefiner (a karfiner esreg, a karfufer)*. Это фразеологическое сочетание входит в сценарий подготовки к празднику. Этроги с о. Корфу до начала XX в. считались самыми лучшими, самыми дорогими. «А он корфинский? – Еще какой корфинский! Самый что ни на есть корфинский! Корфинский из корфинских! Лучше и желать нельзя!» (Шолом-Алейхем. Собр. соч. Т. 5. «Цитрус». С. 468).

Мы помним, что этрог, обладающий и запахом и вкусом, уже сам по себе метафора – он символизирует евреев, обладающих большими познаниями в Торе и наделенных высокими моральными качествами. Сочетание «корфинский этрог» сообщает уже имеющейся метафоре дополнительные смысловые коннотации – исключительный, редкий, очень дорогой. Отсюда аналогия, лежащая в основе метафоры: X обладает теми же качествами, что корфинский этрог. «Его мальчик... корфинский этрог, шелковый ребенок» (Менделе Мохер Сфорим. «Призыв»).



Таким образом, на примере фразеологизмов с компонентом «этрог» можно наблюдать процесс «метафоризации метафоры» – одну из характерных особенностей идиообразования в идише. Другая характерная черта фразеологизмов в идише – изначальная мотивировка ФЕ почти всегда сохраняется, поскольку культурный сценарий воспроизводится каждый год во всех еврейских общинах мира.

Однако часто информанты не идентифицировали предложенные лексические коллокации с праздником Суккот и с цитрусовыми вообще. Например, было записано выражение *Aza min esreg*, употребляемое в значении ‘убыль, потеря, «невелика пропажа»’. В это идеографическое поле попадают также и ФЕ *vert zayn vi a farayoriker, poseler esreg* – стоять как прошлогодний (негодный) этрог. Здесь мы наблюдаем еще один фрагмент рассматриваемого сценария, а именно полную утрату исключительных свойств этрога.

Народные представления о целебных свойствах этрога, связаны как раз с окончанием праздника, когда этрог «теряет в цене». Наиболее распространены идеи о том, что употребление этрога в пищу благотворно влияет на сердце (ср. мидраш о том, что этрог символизирует сердце в организме) и кровяное давление; если съесть самый кончик этрога, то может родиться мальчик, а если откусить этот кончик (*pitom*) именно в седьмой день Суккота, Ошанна Раба, то роженица будет избавлена от родовых мук. Последнее зафиксировано в сюжете о Хаве в тексте «Цеене уРеене».

*Работа выполнена при финансовой поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства (грант 08-05)*

*Елена Березович, Ксения Пьянкова (Екатеринбург)*

### **Пищевой код в русской игровой лексике**

Настоящая статья продолжает серию публикаций<sup>1</sup>, посвященных функционированию пищевых образов в дискурсе русских народных игр (т. е. их вербальном пространстве, совокупности всего того, что произносится (поется) в игре). Пищевой код активно «питает» игровой дискурс, поскольку ситуация приготовления пищи принадлежит к числу основных сценариев, воспроизводимых игрой. Однако воспроизведение этой ситуации далеко не всегда осуществляется явно и связно, гораздо чаще пищевые образы предстают в виде осколочных номинаций – слов, обозначающих различные элементы одной игры или разных игр, которые кажутся не коррелирующими друг с другом и даже не мотивированными: трудно, к примеру, «с ходу» объяснить мотивировку тульск. *пирог* \*'единица измерения игрового пространства (в игре *свайка*)<sup>2</sup> (Покровский: 228) или арх. *оланы (оланки)*<sup>3</sup> 'игра, в которой требовалось загнать мяч в лунку с помощью биты' (КСГРС).

Для того, чтобы выявить мотивационные особенности игровой лексики «пищевого происхождения» и реконструировать стоящий за ней сценарий, следует системно представить основной массив материала, который извлечен из словарей русской диалектной лексики и фразеологии, а также из различных этнографических источников, содержащих описание русских игр. В ряде случаев в качестве дополнения к русскому материалу используются данные других восточнославянских языков.

Материал расклассифицирован по денотативным позициям, которые занимает изучаемая лексика в составе

игровой номенклатуры и других составляющих игрового дискурса, т. е. согласно называемому «пищевыми» словами элементу структуры игры. Для облегчения ориентировки в материале приведем «меню» нижеследующей классификации:

**I. Ситуация игры и ее компоненты.**

1. Общая ситуация игры.
2. Отдельные фазы и конкретные ситуации игры.

**II. Актанты игровой ситуации (игроки).**

1. Роли участников игры: а) водящий; б) команды, группы игроков (в том числе расположение игроков в пространстве).

2. Качественная характеристика игрока: а) игрок, активно включенный в игру; б) проигравший игрок; в) тот, кто не участвует в игре.

**III. Игровые действия.**

1. Конкретные действия в играх: а) игры с предметами (в кости, городки, мяч и др.); б) игры без предметов: игры, где требуется оставить метку (салки); игры-имитации процесса приготовления пищи; игры «с поцелуями».

2. Качественная характеристика действия (неудачные действия).

**IV. Игровое пространство.**

1. Участки игрового пространства: а) место, где начинается или разворачивается игра (обычно место водящего); б) место, которого необходимо достичь по условиям игры; в) другие участки игрового пространства.

2. Единицы измерения игрового пространства.

**V. Игровые предметы.**

1. Предмет – маркер игрового пространства.

2. Прочие игровые предметы.

3. Сторона игрового предмета.



Трапеза в крестьянской семье (с. Лисичицы Косовского повета, Белоруссия). 1937 г.  
Фото Ю. Шиманчика. Из кн.: Палессе. Фотаздымкі з дваццаціх і трыццаціх гадоў

Дальнейшее разбиение материала внутри этих разделов производится по опорным словам – пищевым лексемам, на базе которых образуются элементы игровой номенклатуры. Порядок следования опорных слов друг за другом определяется тематическим принципом: каша; квас и другие напитки; соль и сахар; выпечка и хлебобулочные изделия; жиры; другие продукты питания. Внутри некоторых рубрик после знака • дается мотивационный комментарий. Нередко в номенклатурной системе одной игры наблюдаются метонимические связи (игровой предмет → игра в целом, игровое действие → игровой локус и др.): в таких случаях соответствующие элементы игровой номенклатуры подаются с использованием отсылок (более полная информация приводится чаще всего в позиции того элемента, который описывается первым; в других позициях ставится помета См.).

### 1. Ситуация игры и ее компоненты

**1. Общая ситуация игры.** В данную рубрику помещаются названия игр, которые не совпадают с наименованиями отдельных элементов игры.

**Каша:** устар. и обл. *каша* ‘игра в городки или кегли’ (ССРЛЯ<sub>1</sub> 5: 893), вят. *кашу варить* ‘о детской игре в бабки’ (СРНГ 13: 149), вят. *кашу варить* \*‘играть в игру – разновидность бабок’ – «Участники складывают в одну кучку по равному числу пар лодыжек; один берет их в руки и мечет на стол, причем отбирает из них прямо в свою собственность те, которые “станут”, т.е. окажутся на бочках, потом подбивает щелчками одну в другую лодыжки» (Покровский: 333);

**кулеш**<sup>4</sup>: тульск. *кулеш* \*‘игра, в которой игроки бросают шапками в водящего, у которого завязаны глаза, а он должен узнать бросившего’ (МД: 439–440);

**соль:** *бабка-соль* ‘детская игра (водящий, у которого закрыты глаза, должен угадать, кто из игроков ударил его по голове)’ (ССГ 1: 96), твер., влад., тульск. *без соли соль* (*без соли солью*) ‘детская игра’ – «Двое водящих садятся на землю, вытянув друг к другу ноги так, чтобы подошвы их соприкасались взаимно (руки держат закинутыми назад, а глаза завязывают платком). После этого каждый из игроков, подходя к сидящим с одной стороны, кричит: “*без соли!*” и беспрепятственно перепрыгивает через их ноги. На обратном пути он кричит: “*соль!*” или “*с солью!*” и старается как можно скорее перепрыгнуть через протянутые ноги, потому что сидящие на этот раз стараются поймать его за ноги своими руками. Пойманный заменяет одного из сидящих» (Покровский: 122)<sup>5</sup>, блр. *солана-молана* ‘детская игра’ – «Большие дети, а иногда и взрослые, берут ребенка, зажимают коленями, а правой рукой гладят волосы по голове, говоря: “*Солана-молана, ці лук, ці качан?*” – “*Качан*”. – “*Ізноў пачаў*”. И начинают тормошить. Бывает и по-другому. “*Солана-молана, ці лук, ці качан?*” – “*Лук*”. – “*У лоб стук*”. Тут стучаю легонько в лоб» (ДзФ: 545), укр. *дриб соли, дриб* ‘детская игра’ – «Играющих двое. Став один против другого, они берутся за руки; упершись ногами, они начинают кружиться на одном месте со словами, произносимыми нараспев: “*Дриб соли, дриб, на камени биб, Пид каменем бочка, Петрова дочка, Выгнали бычки в воритнычки; Паситесь бычки, пиду по тельчыки; Бычки не пасутся – мычки не прядутся*”. Закружившись, падают на землю» (ИНС: 401), вят. *солано мясо* ‘беседная игра, вроде фантов’ (Даль IV: 268);

**клецка:** *клецки* ‘детская игра: плюют сквозь пальцы; а кто заплюет свой палец, тот *клецка* и ловит прочих’ (Даль II: 118). См. **квас, кислый** (Актанты игровой ситуации);

**оланы:** арх. *оланы (оланки)* 'игра, в которой требовалось загнать мяч в лунку с помощью биты' – «В оланы зимой играли, в снегу лунки сделаем, из колья клёскальник вытешем, в серёдке один котёл. Который парится, пытается мячик загнать туда, а мы клёскаем его», «В оланки играли, мячик катали по лункам» (КСГРС). См. **аланки** (Игровые предметы);

**пирог:** вят. *пирогом* \*'командная игра с мячом' – «Число игроков не меньше 4-х и обязательно парное. Они делятся по жребию на две равные партии и становятся друг против друга двумя шеренгами... и начинают перекидываться мячом. Первый, поймавший мяч в какой-либо шеренге, переходит на другую и становится за спиной своего визави, который в таком случае получает название матки, и дальнейшая обязанность его в игре состоит в том, чтобы отбивать мяч и не давать поймать его своему товарищу, стоящему за спиной. Если же последний все-таки поймает мяч, то команда, из которой он перешел, считается выигравшей и игроки проигравшей обязаны возить своих победителей на спинах от шеренги до шеренги (от *сала* до *сала*). Если же мяч будет пойман кем-либо из рядом стоящих в той партии, где уже есть матка, то поймавший *кормит пирогами*, т. е. бьет мячом игроков, стоящих за спинами своих визави, прогоняя их на старое место» (Покровский: 252);

**масло:** смол. *козло-масло* \*'игра с шаром, который гоняют палкой' (Покровский: 284), *масло* калуж. 'игра в деревянный шарик', яросл. 'игра в *дубинки*' (СРНГ 18: 14), укр. *масло, масличко, масловий мяч* 'род игры в мяч' (Гринченко 2: 408);

**сметана:** смол. *сметанка* 'детская игра (какая?)' (СРНГ 38: 368), арх. *забелилы*<sup>6</sup> 'игра в мяч' – «Каждый участник игры *забелилы* стоит в своем круге на некотором расстоянии от другого участника и держит перед собой дощечку,

которой он должен отбивать мяч, брошенный водящим» (КСГРС);

**сало:** литер. *салки*, свердл. *сало* 'детская игра с мячом двумя командами' (СРНГ 36: 64; ЭИС 4: 54), кубан. *сало* \*'игра с мячом' (Покровский: 244–245), перм. игра *салом* 'скакание на одной ножке по кругу' (СРНГ 36: 64);

**ветчина:** тульск. *ветчина* (*ветчинка*) 'детская игра' (перм., вят. *кипит*, *соленое мясо*, вят. *рыба*) – «Вбивают в землю колышек и к нему привязывают веревочку, длиною до 2 аршин. Около колышка кладут разные старые вещи (старые лапти). Водящий берет в одну руку веревку, в другую прут. Игроки подходят и спрашивают: “Поспела ли *ветчинка*?” – “Нет!” – “Поспела ли *ветчинка*?” – “Нет!” – “Поспела ли *ветчинка*?” – “Кипит”. – “Поспела ли *ветчинка*?” – “Кипит. Шевелит, продаваться велит”. С последним словом начинается расхищение *ветчинки*. Водящий, вытянув веревку, старается изловить похитителей прutom. Ударенный заступает место водящего. Игра продолжается до тех пор, пока не растаскают *ветчинку*» (ИНС: 145; Покровский: 211–212); *ветчина* 'детская игра *жгутик*, *рыбка*' – «Вкруг кола накинаны шапки, рукавицы, лапти; кто водит, держится за веревочку, обороняясь прutom; прочие растаскивают ворох и бьют водыря тем, что утащат» (Даль I: 188). • Веревочка в данном случае изображает, очевидно, веревку, на которой коптится мясо, ср. *дошла ветчинка до лычка* 'все покончили' (Даль I: 188);

**мясо:** вят., перм. *соленое мясо* \*'то же, что *ветчина*' (ИНС: 145; Покровский: 211–212). См. выше.

**2. Отдельные фазы и конкретные ситуации игры.** В данную рубрику помещаются игровые реплики, команды, которые маркируют ключевые фазы игры.

**Соль:** твер., влад., тульск. *без соли!* \*'реплика, произнося которую игрок может беспрепятственно перепрыгивать



через ноги сидящих участников в игре *без соли соль*’; *соль* (с *солью*)! \*‘реплика, обозначающая момент, когда сидящие игроки должны ловить игрока, перепрыгивающего через их ноги в игре *без соли соль*’ (Покровский: 122), олон. *осарасоли, соли, был в городе, никого не боюсь!* \*‘реплика в игре *чур мой*, произносимая игроками, стоящими в *городе* и идущими искать остальных’ – «Играющие делятся на две партии, причем определяют, кому начинать. Одна партия становится в город, небольшой круг, огороженный колышками. Другие разбегаются и прячутся. Через несколько времени стоящие в городе кричат вместе: “*Осарасоли, соли, был в городе, никого не боюсь*”. Завидя одного из спрятавшихся, кричит: “*Чур мой, чур*” и бежит в город. Найденный выходит и ждет окончания игры» (ИНС: 434), вят. *соленая рыба* \*‘реплика, произносимая кружащимися в хороводе участниками игры *соленая рыба*’ – «Дети становятся в кружок, схватываются руками, обертываясь лицом назад от круга, и затем бегают кругом с криком “*соленая рыба!*”, стараясь не разорвать цепь. Если кто отрывается от цепи, то выходит из игры» (Покровский: 150–151). См. сходные игры *кисель, кислый круг, окислым играть* (Игровое пространство);

**солодеть**<sup>7</sup>: казан. *гороховая мучка то и дело солодела!* \*‘реплика, произносимая игроками, убегающими от водящего в игре *гороховая мучка*’ (МД: 418);

**перепёка**<sup>8</sup>: *перепёка* ‘возглас в игре в случае проигрыша’ (ЛЗА). • Ср. *сгорел!* \*‘возглас в игре городки в случае промаха’ (ИНС: 476–477);

**кипеть**: тульск. *кипит!* \*‘реплика водящего в игре *ветчина (ветчинка)*, разрешающая игрокам действовать – *расхищать ветчинку*’ – «[игровой диалог] *Поспела ли ветчинка?* – Нет! – *Поспела ли ветчинка?* – Нет! – *Поспела ли ветчинка?* – *Кипит!*» (ИНС: 145; Покровский: 211–212).

## II. Актанты игровой ситуации (игроки)

### 1. Роли участников игры.

#### А. Водящий.

**Каша:** арх. *кашница* \*участник игры, который *варит кашу*, т. е. должен попасть мячом в кого-либо из игроков' (ИНС: 511–512);

**квас, кислый<sup>9</sup>:** курск. *квасик, клеца (клёца, прокислая клёца)* \*‘водящий, тот, кто «заплевал» свои пальцы во время распределения ролей в игре *квасики*’ – «Дети, сбившись в кучку, складывают большой палец с указательным в виде кружка и плюют сквозь отверстие, чтоб не замочить пальцев. У кого слюна попадает на палец, тот называется *квасиком* и должен ловить других. Если оплюют пальцы несколько человек, то все переплывавают, т. е. снова складывают пальцы кружком и плюют. *Квасика* дразнят: “*Квасик-торгасик! квасик-торгасик!*” Он их ловит; того, кто присел, он не имеет права ловить. Кто пойман, тот делается *квасиком*, и его тоже дразнят: “*Квасик-торгасик, квасик-торгасик!*”» (МД: 419); ‘то же в игре *клёчки*’ – «Образовав из большого и указательного пальцев круг, пропускают сквозь него свою слюну. Кто, пропуская слюну, уронит ее на какой-либо палец, тот получает название *клёчки*. Тогда все начинают дразнить его: “*Клёца, клёца; прокислая клёца, клёца!*” Он бежит за ними и ловит; кого поймает, тот делается *клёчкою*, который потом ловит точно так же, как и первый» (Терещенко: 8);

**шаньга:** *шаньги* \*‘ряженные, которые «пекли шаньги» (били девушек лопатой на молодежных посиделках’ – «В д. Карачево пара ряженных – “старик” и горбатая “старуха” – *пекли шаньги*. Об их приходе оповещали заранее: “*Шаньги! Шаньги! Шаньги* идут!”» (МС: 605–606). • Более полный текст игры см. в разделе Игровые действия;

**мука:** казан. *гороховая мучка* \*‘обращение к водящему в игре *гороховая мучка*’ (играющие, убегая от водящего, который должен их ловить, дразнят его, крича: «*Гороховая мучка* то и дело *солодела*») (МД: 418);

**масло:** симбир. *масло* \*‘участник игры, которого возят на санках и которому необходимо запятнать кого-либо из прочих играющих’ – «Сажает на салазки одного из играющих (*масло*), а другой возит его. Остальные стараются “отведать” *масла* и с этой целью стараются ударить его, а возница защищает от удара, причем если он кого тронет или ударит, то последний становится *маслом*, а бывший *маслом* возит» (Покровский: 117; МД: 380). • Ср. диалог в игре *пень*: «Становятся четверо по углам, а пятый, став посередине, прыгает на обеих ногах и поет: “Пень, пень, дай конопелью”. – “Трошку, горошку – *Масла* с ложку”. При последнем слове все меняются местами, пень же старается захватить чье бы то ни было место, потерявший же его играет пня» (Терещенко: 8–9);

**сало:** нижегор., яросл. *сая* (*саловник*) ‘ребенок, играющий в пятнашки; тот, кто водит в игре’ (СРНГ 36: 65, 71) от гл. *салить* (см. Игровые действия).

**Б. Команды, группы игроков** (в том числе расположение игроков в пространстве).

**Каша:** новорос. *каша* \*‘группа игроков в игре *каши*’ – «Играющие становятся в кучу, а один стоит в стороне, с палкою: он спрашивает: “чы *густа каша*?” Если отвечают: “*густа*”, то он бросает палку в кучу, чтобы она стала “*ридкою*”, причем играющие разбегаются; если же отвечают: “ни, *ридка*”, то он обходит кругом их и сгоняет палкою, чтобы *каша* сделалась *гуце*» (ИНС: 455);

**кисель, кислый:** *кисель* ‘хороводная игра, вроде *плетня*’ (Даль II: 110), костр. *кислый круг* ‘игра *вышибалы*: участники становятся в круг, а водящий должен попасть мячом

в кого-либо из них' – «*Кислым кругом* играли: игроки в кругу стоят, водящие в них мяч кидают, кого выбьют, тот из круга выходит, пока всех не вышибут; кого первого вышибли, те водящие» (ЛКТЭ), арх. *кислым кругом* 'игра с мячом' (СРНГ 13: 235). • Приведенные слова характеризуют расположение игроков в пространстве; форма *кислого круга* задействуется также в игре *окислым играть* \*'играть в *круговую лопту*' – «*Окислым* играли. Большой круг начертят. И вот половина эта (ну, пополам деляцца) мячик прячут – эти, которые по-за кругу ходят. У йих мячик там, оне все держат руки вот так вот – в запазухах. И вот дёржат – и из водящих не знаешь, кто там, у коо мячик. Вот. А в кругу бегаэт уже, оберегаэцца всех. И вот у коо мячик, он себе подстерегаэт, штобы: "Как мне ближе ударить, что-бы мячиком попало?". Вот если я бросила мячиком в вас (и промахнулась), значит теперь уже ваша команда идет по-за кругу, а те становяцца в круг» (ДКСБ: 208);

**мед, сахар:** казан. *мед и сахар* \*'каждая из команд в игре, где игроки тянутся на палке, на чьей стороне больше силы' (МД: 393)<sup>10</sup>;

**каравай:** *каравай* \*'стоящие в хороводе участники игры, которые, поочередно вытягивая вверх руки, наклоняясь, сужая круг и расширяя его, показывают размеры и форму каравая' – «Как на Катины (Петины, имярек) именины Испекли мы каравай – Вот такой вышины, Вот такой нижины, Вот такой ширины, Вот такой ужины. "Каравай, каравай, Кого любишь – выбирай". – "Я люблю, конечно, всех, А вот эту – больше всех"» (ЛЗА); перм. «Шел павин горою, Все люди за мною, Одного нет у нас... У маменьки печка истопленная, Блины испеченные, *Каравай* состряпанный: Этакой высокой, Этакой низенькой, Этакой узенькой» (МД: 402 и др.). • Исполняя эту широко распространенную «именинную» песню, игроки «своими движениями и жестами –

расширяющимися и сужающимися, устремленными вверх и вниз – знаково, семиотически выступают как сам коровай, по крайней мере как образ его объема и движений, как внешняя поверхность коровая» (Топоров 1999: 494–495);

**колоб:** олон. *колобы печь* ‘игра с хороводом и пением’ – «“Прихожу домой – Печка затопленная..., *Колобы* состряпаны: Эдако-ль высоки, Эдако-ль широки, Эдако-ль низеньки, Эдако-ль узеньки”. Расходясь возможно дальше, сжимаясь в одну кучу, привскакивая или опускаясь до земли, показывают размеры *колоба*» (СРНГ 14: 141)<sup>11</sup>. См. выше **каравай**.

## 2. Характеристика игрока по отношению к результату игры.

### А. Игрок, активно включенный в игру.

**Масло:** *масло потекло* \*‘о сильно запотевшем игроке’ (Сахаров: 170; Терещенко: 40–41).

### Б. Проигравший игрок.

**Квас:** костр. *квас* ‘тот, кого поймал водящий при игре в жмурки (в *афонасы*)’ (ЛКТЭ).

### В. Тот, кто не участвует в игре.

\***Кислые щи:** перм. *гузка, гузка* – *похлебай кислой капустки!* ‘так дразнят того, кто сбежит в игре в мяч, в шар и т. д.’ (СРНГ 7: 208)<sup>12</sup>. • Неслучайность «кислых» образов для обозначения неудачливого игрока или того, кто не участвует в игре, подтверждается также наличием вербальной формулы *Сѣдни тебе простокиша*<sup>13</sup>: так обращаются к девушке, которую ухаживающий за ней парень позвал танцевать последней (МС: 176);

**постный:** влг. *постный* \*‘игрок, который пропускает очередь кидать лодыжки на определенной стадии игры’ (МС: 660).

### III. Игровые действия

#### 1. Конкретные действия в играх.

##### А. Игры с предметами (кости, городки, мяч и др.).

**Каша:** *собрать на кашу* 'при игре в лодыжки: собрать их в кучу, *на бочку*' – «Когда сыграют в лодыжки, соберут их снова на кашу по кругу» (КСГРС), влг. *кашу варить* 'перемешивать кости в игре' – «В лодыжки играли: мечешь, кашу варишь, а потом бросишь» (СРНГ 13: 148), *кашу варить* \*'тереть лодыжки в руках перед броском', *кашеварить* \*'при жеребьевке в игре: подбрасывать лодыжки и ловить их тыльной стороной ладони', *варить кашу* \*'устанавливать очередность перед катанием яиц' – «Перед катанием яиц девочки устанавливали очередность так: складывали в фартук одной из них по яйцу, предварительно пометив одно. Это и называлось *варить кашу*. Затем по очереди доставали, и кому попадалось яйцо с отметкой, начинал катать» (МС: 660, 662, 672), вят. *заваривать кашу*<sup>14</sup> \*'бить мячом по полю или по кону три раза (в лапте)' – «Матка водящей партии для не добежавших игроков бьющей партии *заваривает кашу*: бьет мячом по полю или по кону три раза, приговаривая “каша, каша, каша!”. В это время все недобежавшие должны сделать полную перебежку, а матка, после третьего удара по земле, начинает *салить* бегунов. Если саленье не удалось, то они спасены» (Покровский: 273), арх. *варить кашки (кашу)* \*'будучи водящим, бросать мяч' – «Иногда девушки вместо гонки мячика палкой *варят кашки*, т.е. партии становятся друг против друга, а на середину между ними становится девушка. Она бросает мяч кверху и ловит, не давая ему упасть на землю, а другие попеременно с двух сторон бегут от сала к салу. Кашница, словив мяч, кидает его в бегущих. Если она попадет, то идет к салу, а уловленный *варит кашу*» (ИНС: 511–512),

арх. *варить кашки* ‘участвовать в девичьей игре в мяч, при которой играющие делятся на две партии, становясь друг против друга, а в середине стоит одна девушка’ (СРНГ 13: 151), *варить кашу* \*‘подбрасывать и ловить мяч (о действиях водящего в игре *цыганская лапта*)’ – «Один игрок (“матка”) находится в поле, а двое других, пробив по мячу, по очереди перебежали на тягу и обратно. Если ни одному из игроков не удалось вернуться (т. е. бить было больше некому), то *матка варил кашу* – водящий подбрасывал мяч вверх и ловил его» (ДКСБ: 208);

**варить:** калуж. *наваривать* (*наварить*) ‘поставить на кон несколько лишних бабок, чтобы приобрести утерянное право бить в кон’ (СРНГ 19: 151; Терещенко: 45);

**кипеть:** *накип* \*‘попадание в городок при игре в *чурок*’ – «Чурок – палочка заострена, начерчен городок – квадратик, я запалю – и бегу. Попал в город – значит *накип*, не попал – значит я опять бегу» (СРГК 3: 332);

**солить:** калуж. *посолить* ‘поставить на кон несколько лишних бабок, чтобы приобрести утерянное право бить в кон’ (СРНГ 19: 151; Терещенко: 45);

**блин:** череп. *печь блины* \*‘ударять девушку лопатой в игре на молодежных посиделках’ – «Парни на беседах *пекли блины*: “Один из парней берет хлебную лопату или широкий обрезок доски, а другой поочередно выводит девушек на середину избы и, держа за руки, поворачивает их спиной к первому парню, который со всего плеча дует их со спины”» (МС: 521), *блины пекчи* (*печь*) \*‘в святочных играх и забавах: обливать девушек водой, смешанной с сажой и налитой на сковородку’ – «На биседы придут *блины пекчи*. Пеплю накладывают, воды нальют (в ведре намешают воды и пеплю), где биседа, тут и в потолок! *Печи блины* будут, дак зола эта в потолок. Он такой поварёночкой: “*Блины пекём! Блины пекём!*” – а сами в потолок. Все обрыжут! А на второй

день идут этот дом мыть, где биседа», «Такую шайку приносят, шайку, там че накладывают, там всякой сажи ско(в)ороду. Вот один нальет, а другой – как подшшолнет вот эту ско(в)ороду снизу, палкой, дак на людей это все. “*Блины пекет*, – говорили, – *испекся блин!*” Вот как скажут, другой этот шшельнёт и выльет, на ко(в)о попадет. Всё по сторонам, попадет на девок» (ДКСБ: 46); «В ночь под Новый год: “Колотище кто-то у дверей. Хозяин выйдет: “Кто тут?” – “Открой, я к вам!” – тот откроет, а они плеснут в него сажей”. В д. Большое Раменье эта забава называлась *блины печь*» (МС: 522). • Соотнесение удара и мотива выпекания реализуется и в «младенческих» играх, где, хлопая ладонями, ребенок *печет блины* (здесь, конечно, сказывается рифма *ладушки-оладушки, ладки-оладки*): «Лапки, лапки! Где были? – У бабки. – Что ели? – *Оладки*. – Еще что? – *Пышку*. – С семечком. – Еще что били? – Спинку. – Чем били? – Веничком» (Шейн: 26); «Ладушки, ладушки, Пекла бабка *оладушки*, *Маслом* поливала, Детушкам давала: Даше – два, Маше – два, Ване – два, Тане – два. Хороши *оладушки* У нашей бабушки!» (ТФ: 68); «Бай, бай, качи! На улице *калачи*, За улочком – *прянички*. Качь, качь, качь! Привезет отец *калач*. Матери *сайку*, Дочери *китайку*. Стану я качать, В балалаечку играть. Баю, баю, баю, Баю дитятку мою. Качу, качу, качу, За волосы схвачу, Хомяков [тумаков] надаю» (Шейн: 13);

**пирог:** вят. *кормить пирогами* \*‘бить игроков мячом, прогоняя на прежнюю позицию в игре *пирогом*’ (Покровский: 252). • Ср. также игровой приговор, исполняемый при наказании в игре *ерга* (влг.), когда игрока бьют по спине, приговаривая: «На *пирог*, на *шаньги*, На *мягкой хлеб*, на *покатушнички*. Ерга не ерга, Баран не баран, на повети спал, В ячею наделал. Ком, комки, Нарубили рубыши На



еловые кряжи, Куды хошь, побежи». Затем загадывают ему загадку и бьют мячом, пока он не отгадает (МД: 473);

**шаньга:** *печь шаньги (шаньгу спечь)* \*‘ударять девушку лопатой в молодежных забавах’ – «В д. Карачево пара ряженных – “старик” и горбатая “старуха” – *некли шаньги*. Об их приходе оповещали заранее: “*Шаньги! Шаньги! Шаньги* идут!” – тут, глядишь, девки забежали. В избу вваливалась ватага ряженных во главе со “стариком”, в руках которого была обмороженная деревянная лопата. После обычных приветствий старик спрашивал у старухи: “А не пора ли *шаньги печь*?” – “Пора, батюшко, пора!” После этих слов несколько человек из ватаги бросалось к визжащим и разбегающимся девушкам, подводили их по очереди к старухе со стороны спины и заставляли положить руки ей на плечи, после чего старуха наклонялась, и девушка, поддерживаемая кудесами, оказывалась лежащей у нее на спине. Старик махал лопатой, крича: “У-у-у! Вот сейчас *шаньгу стичём!*” – да еще нарочно при этом задевал лопатой за балку (“чтобы страшнее было – за потолок лопатой заскырает”). Попугав девушку, поддавал ей лопатой – “если нелюба, то сильно: таку *шаньгу съест*, что еле с бабки слезет”. Так продолжалось, “пока всех девок не *перепекут*”. В некоторых деревнях так наказывали девушек, опоздавших на беседу» (МС: 605–606), *шаньги печь* \*‘в святочных играх и забавах: обливать девушек водой, смешанной с сажей и налитой на сковородку’ – «В избу вваливалась толпа ряженных-парней (“кудеса”), одетых в самую грязную одежду, с замаранными сажей и завешенными лицами. В руках у одного – ведро со снегом, у другого – сковорода, а у остальных – веники. Это означало, что они пришли *печь шаньги*. “Один парень, одетый женщиной, который несет с собой на сковороднике сковороду, приближается к девицам. Другой тащит ведро с жидким

снегом, чтобы поваренкой накладывать его на сковороду. Сковорода наполнена снегом. “Повариха”, сроняв ее поверхность, ударяет по ней ладонью так, что весь снег летит на девушку, а та, не столько от смеху, сколько от обиды, смеется. Так продолжается и дальше. Побалуют ребята, перемочат всех и уйдут”» (МС: 591);

**печь:** олон. *упечь* \*‘ударить мячом в игре *пирогом*, *круглым городом*’ – «Прятавшие мячик возвращаются, причем каждый держит руку в кармане или за пазухой, чтобы другая партия не угадала, у кого мяч. Мальчики бегают вокруг города, приговаривая: “Уж я иного огрею, уж я иного ожгу”. Тот, у кого мячик, старается *упечь* товарища. В случае промаха все кричат: “*сгорел, сгорел*”, а мальчик оставляет игру» (ИНС: 476–477), *печь шаньги, перепечь* \*‘побить всех девушек лопатой (в играх ряженных)’ (МС: 605–606). См. выше **шаньга**;

**сало:** астрах. *засалить* \*‘ударить мячом в игре *ожиги*’ – «Сидящий указывает на кого-нибудь из играющих, и выбранный, быстро подняв мяч, спешит отсюда же *засалить* им кого-нибудь из своих товарищей» (Покровский: 255; ИНС: 437), *осалить* \*‘ударить мячом’ – «Водящий подбрасывал мяч вверх и ловил его. При этом игроки старались перебежать “поле” и встать на свое место, а матка пытается их *осалить*. При удаче *осаленный* игрок и матка менялись местами» (ДКСБ: 208), русск. *салить* \*‘ударять мячом’ (Покровский: 238, 273), вят., кубан. *засаливать*, (р. Урал) *салонуть* ‘ударять (ударить) кого-либо мячом’ (СРНГ 11: 19; 36: 65). • Ср.: *салить* ‘пачкать салом; пятнать, тронуть рукой, ударить мячом’ (Даль 4: 131), курск. *воложить* ‘бить, колотить кого-либо’, ряз. *приволожить* ‘загрязнить, запачкать’<sup>15</sup> (СРНГ 5: 48; 31: 146), *мазануть* ‘ударить’ (СРНГ 17: 294), костр. *замазывать* ‘сильно бить’ (СРНГ 10: 230);

**есть:** кубан. *съесть* \*‘удачно кинуть палку в игре *цурки*’ – «Один и тот же играющий играет до тех пор, пока его не *съедят* или заморят... *Съедят* – это значит, что заморяющий бросит цурку так, что она упадет около самой бабки, на расстоянии меньше одной палки» (Покровский: 296), *уесть* \*‘поймать мяч в игре в лапту’ – «Стоящие в поле должны поймать мяч или *уесть* убегающих игроков» (ИНС: 513), самар. *заесть* \*‘быть побитым, проиграть в игре *елы*’ – «Играющие роют себе по ямке и становятся в них ногой, за исключением водящего, который отходит немного в сторону и катит своей палкой на играющих шар, стараясь при этом попасть им кому-либо в ноги, что называется *заесть*. Тот, кого *заест* шар, должен водить» (Покровский: 283), *шаньгу съесть* \*‘получить удар лопатой во время молодежных развлечений’. См. выше **шаньга**.

### **Б. Игры без предметов.**

– **игры, где требуется оставить метку (типа *салок*):**

**соль, солить:** блр. *Старая баба на соль узяла!* \*‘говорят, когда игрок не узнает водящего, его ударившего в игре *ужутку*’ – «Бить накрытого имеет право и баба, если накрытый не узнает, что это она, то ему кричат: “Старая баба на соль узяла!”» (ДзФ: 483), блр. *салиць (рыжікі салиць)* \*‘натирают уши детям в игре *рыжікі салиць*’ – «Старшие дети, отцы и деды берут четырех-семилетних детей, зажимают их коленями и натирают уши, пока те не покраснеют. Если уши горят, спрашивают, “ці досыць *рыжікі салиць*”. Если мало, *солят* дальше, если хватит, перестают» (ДзФ: 545). • Ср. диалог в игре *коршун*, в котором желание коршуна взять соль связано с агрессивными намерениями *засолить глаза* детям: «На что тебе мешочек? – *Соли* купить. – На что тебе *соль*? – *Щи посолить*. – На что тебе *посолить*? – Одну половину самому *съесть*, а другою *засолить* глаза

твоим детям» (МД: 354–355), а также *осолить* ‘причинить боль чем-н. жгучим, ожечь (о крапиве)’ (СРГК 4: 250);

**забела**<sup>16</sup>: арх. *забелить* ‘заляпать, запятнать (в игре)’ (КСГРС);

**сало**: литер. *салить* ‘ударять рукой или мячом убегающего игрока; пятнать’, нижегор. *саловать* ‘играть в пятнашки, в прятки’ (СРНГ 36: 65), *быть салену* ‘быть запятнанным в игре’ (Даль IV: 130);

– **игры-имитации процесса приготовления пищи:**

**масло**: *бить масло* ‘развлекаться игрой на льду, падая друг на друга’ (СДГ<sub>2</sub> 1: 40), *жать масло* \*‘вид наказания в играх, когда один из игроков прижимает спорщика к себе, а другой к себе палками’ (Покровский: 62), *масло макать* \*‘прыгая на доске, опускать попеременно то одну, то другую ногу’ – «На доске скакали. Это доска на перекладине, и вот прыгали. Всяко было. Разные эти [фигуры]. Ох, *масло макать* дак вот. Одной ногой спустишь, потом вторую. Попеременно так» (МС: 802), *масло бить* \*‘опрокидывать игрока, стоящего на четвереньках: его с размаху бьют пониже спины той же выдающейся частью тела другого игрока, которого приподнимают за руки и ноги и раскачивают двое или четверо товарищей’ (ДКСБ: 219). • В связи с названием данной игры напрашивается параллель из сферы свадебной обрядности: в Северном Прикамье существует выражение *бить (жать) масло* ‘*soire*’ – «Пирог на пирог бросят, в пироге ямочку сделают, масла в нее нальют, потом от пирога отламывают и туда масло мачут, едят: “Ох, молодые сколь *масла* ночью *набили*”» (ЭССП: 22, 57).

**каравай**: влг. *катать каравай* \*‘перекрестив руки и ухватив ими пальцы ног (или просто обхватив ноги руками), кататься по полу, земле’ – «Так обычно развлекались на средних (“середовых”) вечерах 13–16-летние девочки

до прихода парней: наклонившись и перекрестив руки, захватывали большие пальцы ног, а затем катались по полу кубарем. Это называлось *катать караван* – ср. другое название для этой забавы *кулики катать* (д. Кожинская) и известное в русских говорах значение слова *кулик* ‘булка, ватрушка; свадебный пирог’. <...> В д. Вакомино *караван катала* молодежь во время покоса: сев на землю по-турецки и обхватив ноги руками, катались с боку на бок – кто дальше прокатается» (МС: 789);

**кокорка**<sup>17</sup>: влг. *кокорки загибать* \*‘игра, в которой участники, лежа на спине и упершись в пол руками, достают через голову со скамьи лучинки’ – «В с. Никольское Тотемского уезда в конце XIX в. существовала мужская забава *кокорки загибать* – доставали лучинки длиной с вершок с края скамейки, держась на одних руках, упертых в пол, и доставали иглы через голову из положения лежа на спине» (ДКСБ: 217);

**кулик**<sup>18</sup>: *кулики катать* \*‘то же, что *караван катать*’ (МС: 789). См. выше;

**сухарь**: пск., твер. *сухари ломать* ‘бороться задом, спина-о-спину’ (Даль IV: 366);

– игры «с поцелуями»:

**соль**: *соль весить* ‘игра с отвесом поцелуев’ (Даль IV: 268).

**2. Качественная характеристика действия** (неудачные действия).

**Каша**: устар. и обл. *каша* ‘неудачный результат игры, когда ни один городок, ни одна кегля не выбита из черты’ (ССРЛЯ, 5: 893), арх. *наварить кашу* ‘попасть в кучу рюх, при этом не вышибив ни одной’ – «Хотя он и попал в кучу рюх, да так плохо, что не вышиблена из города, т. е. не выкатилась из черты, это значит *наквасил*, или *наварил кашу*», смол. *сделать кашу* ‘повалить рюхи в игре в городки, не выбив их за черту’ (СРНГ 19: 312; 13: 148);

**квас:** вят. *квас* \*‘неудачный удар в игре *чиж с кола*’ – «По условиям этой игры игрок обязан непременно бить в чижа, а не по колу. Удар по колу называется *квасом* и виновный после этого делается *вожаком*» (Покровский: 305), арх. *наквасить* ‘попасть в кучу рюх, при этом не вышибив ни одной’ (СРНГ 19: 312), олон. *сквасить* \*‘рассыпать ударом рюхи, не вышибив их из города’ – «Чаще однако бывает так, что от первого удара чушки только рассыпаются в разные стороны по городу. Игрок, разоривший таким образом город, называется *наквасившим*, а рассыпанные по городу чушки *сквашенными*» (Покровский: 316), костр. *сквасить* ‘нарушить правила игры, переступив линию, на которой должны стоять игроки’ (ЛКТЭ). См. *квас* (*квасик*) ‘проигравший игрок’, ‘водящий’ (Актанты игровой ситуации);

**гороховик**<sup>19</sup>, **яблошник**<sup>20</sup>: влг. *с гороховиком уйти, яблошника наестся* \*‘о девушке, не принимающей участия в играх или плясках’ (МС: 176). • Образную основу этих выражений можно понять, учитывая, что они обозначают самую «непрестижную» выпечку (простую, непраздничную, не очень вкусную) – пироги с горохом и картошкой.

#### IV. Игровое пространство

##### 1. Участки игрового пространства.

**А. Место, где начинается или разворачивается игра (обычно место водящего).**

**Каша:** вят. *каша* \*‘место, где собираются играющие в прятки’ – «Если [водильщик] найдет кого-нибудь, называет его по имени и кричит: “На кашу, ребята!”». После того все выходят из засады и снова прячутся, а найденный становится водильщиком» (Покровский: 112–113; МД: 445), терск. *каша* \*‘большая лунка, от которой начинается игра (надо перегнуть маленькую палочку (*жабку*) из лунки *каша*

в лунку *царство*)' (МД: 497–498). • См. также приведенные выше контексты к выражениям типа *заваривать кашу*. Рефлекс представления о каше как центральном игровом локусе содержится и в перм. *каша, кашка* 'лежащая на возвышении доска, на которой дети, сидящие с разных сторон, качаются', иркут., перм. *сидеть на кашке* 'сидеть на середине этой доски, когда двое других качаются' (СРНГ 13: 148, 151)<sup>21</sup>;

**квас:** укр. (херсон.) *квас* \*'центр игрового пространства, где стоит водящий, вокруг которого разворачиваются действия с мячом в игре *квас*' – «Играющие разделяются на две равные партии, становятся в линию один против другого, а между линиями ставят еще одного игрока на предварительно вымеренную середину (*квас*). На *квасе* становится или кто-нибудь по жребию или просто напомнимый эту игру. Когда игроки разместились означенным образом, то из одной линии в другую они начинают перебрасывать мяч друг другу. Кто-нибудь из поймавших старается затем попасть находящимся у него в руках мячом в стоящего *на квасу*. Если попадет, то обе партии разбегаются в разные стороны, а стоящий *на квасу* хватается мяч и старается им попасть в кого-либо из убегающих. Если это ему удастся, то он таким образом выручается *из кваса*, становится на место побитого, а побитый заступает его место» (Покровский: 248), укр. (херсон.) *квас* \*'составленные вместе колени игроков, на которых сидит водящий в игре *квас*' – «Весь интерес игры состоит в том, чтобы возможно подольше задержать сидящего... *на квасу* и побольше ударов нанести ему» (Покровский: 216). • Центральный игровой локус может быть обозначен и словом *солод*, ср.: «В д. Пиксимова играли *солодам* (информатор не уверен в точности названия). Игроки вставляли у лунок, расположенных по кругу, поставив туда концы палок, одна, никем

не занятая, находилась в центре. Водящий из-за круга старался загнать шар в центральную лунку или занять палкой чью-либо лунку, пока этот игрок отбивал направленный им шар. В случае удачи водящий вставал к этой лунке. Если же ему удавалось загнать шар в центр, то игра началась снова» (ДКСБ: 213);

**масло:** курск., твер. 'большая яма, овин при игре в дубинки', пск., твер., новг. *масло* 'ямка, лунка, обозначающая определенное место при игре в рюхи', (СРНГ 18: 14), блр. (могилев.) *масло* \*'центральная, большая ямка, в которую водящий стремится загнать шар в игре *масло*' – «По числу играющих копаются небольшие ямочки в круговую линию, а посреди их в центре выкапывается большая ямка, называемая *маслом*... Дети и матка стерегут *масло* стоя, упершись своими палками в лунки... Если же полевому удастся загнать свинью в *масло*, то в поле идет матка или игра начинается сначала» (ИНС: 476; 502; 507), блр. *масло* \*'небольшая лунка в центре игрового пространства в игре в лапту' – «На поле делают ямочку – *масла*. На равном расстоянии от *масла* команды становятся одна напротив другой», \*'обозначенное на земле место, откуда бьют палками шар в игре у *свінню*' – «Каждый из игроков опирается концом палки на заранее обозначенное место, которое называется *масла*... Они бьют по шару своими палками и тут же ставят их назад у *масла*. Тот же, кто пасет "свінню", старается попасть концом своей палки в *масла* того игрока, который бьет по шару» (ДзФ: 532; 523; 519), укр. (харьк.) *масла* \*'лунки, около которых становятся игроки', олон. *масло* \*'лунки, у которых становятся игроки и охраняют их от удара буюм в игре *зимним буюм*' – «Тогда находящийся в гонках схватывает буй рукой и кричит: "на *масло*!". Играющие идут к лункам и становятся на каблучках, опираясь носком в поставленную впереди палку, а



находящийся в гонках старается попасть в чью-нибудь ногу. Когда буй бросается на *масло* и не ударится о чью-нибудь ногу, то его гонят дальше от лунок, но играющие не скачут на одной ноге; гонят буй до тех пор, пока гонщик не схватит его», *масло* \*‘небольшая лунка в центре игрового пространства в игре *крегли*’ – «Между ними [начерченными четырехугольниками] выкапывают небольшую ямку, называемую *масло*» (Терещенко: 52); укр. (харьк.) *масловый мяч* ‘род игры в мяч’ – «Роят три ямки – *масла* по прямой линии, одна от другой на расстоянии десяти шагов. Из каждой стороны игрок становится левою ногой в крайнюю ямку, товарищи его становятся за ним. Стоящий на первой крайней ямке бросает мяч в своего противника – игрока, стоящего на второй крайней ямке» (ИНС: 476). • Ср.: «яма, куда надо загнать шар, называется *котел*<sup>22</sup> или *касло*. У играющих свои лунки, куда надо загнать шар. Отходящий от своей лунки должен зачурить ее, сказав: “Чур! Мое *масло* до вечера не погасло”. Другие говорят: “Чур, *сала-масла*, запечатано *касло*”» (Терещенко: 43);

*сало*: *сало* ‘круг, очерчивающий площадку для игры в мяч’ (НОС 10: 6), влг. *подсало* ‘черта на определенном расстоянии от кона бабок, куда кладут бабку выпуклой стороной вниз, с которой бьют в кон левой рукой’ (СРНГ 28: 171), арх. *сало* ‘черта, у которой стоят играющие’ и к которой должны бежать’ (МД: 487; ИНС: 510), *сало* \*‘черта, от которой катают мяч’ – «В яичное заговенье ... подростки-мальчики и пожилые играют в яйца. Проведут линию, на ней делают “лунки” (ямки), в которые наставят яиц. Перед игрой участвующие складываются яйцами по два, по три. Сажени за три делают *сало* – проводят черту. От нее каждый по очереди катает мяч и сколько удастся ему выбить из лунок яиц, те составляют его выигрыш»

(МС: 675), *сало* \*‘небольшая ямка-лунка, откуда бьют (в играх)’ (Покровский: 288).

**Б. Место, которого необходимо достичь по условиям игры.**

**Каша:** блр. *каша* \*‘верхний сучок на суковатой палке, которого нужно достичь, последовательно перебрасывая крюк с сучка на сучок (в игре *Москва*)’ (ИНС: 535–536).

• Здесь значим признак итога, финала какого-то процесса (*каша сварилась*);

**сало:** ворон., курск. *салка* ‘метка, место, до которого бегают в игре в салки’ (СРНГ 36: 62), арх. *сало* \*‘черта, к которой должны бежать игроки’ (МД: 487; ИНС: 510), *салы* ‘мелкие лунки вокруг *касла*, куда загоняют шар’ (Даль IV: 130).

**В. Другие участки игрового пространства.**

**Квас:** кубан. *квас* \*‘место, куда упала палка, брошенная с носка ноги (в игре *пласт*)’ (Покровский: 293);

**кисель:** *кисель* \*‘клетка (в игре *котлы*, являющейся разновидностью игры в *классы*), на которой разрешается отдыхать’ (Большакова 2003). • Ср. влг. *гнилая* \*‘игровая черта (в игре в бабки)’ – «Сзади костыг проводят черту (*гнилая*) и бьют, стараясь, чтобы плитка упала дальше черты; если это удалось, то костыги обираются [берутся себе], если нет – снова ставятся на место» (ИНС: 464);

**соль:** терск. *соль* \*‘большая лунка, в которую надо загнать палочку в игре *зуб*’ (МД: 497–498);

**масло:** *масло* ‘место на стене, повернувшись к которому стоит с закрытыми глазами один из участников игры в *кулючки*’ (БТДК: 277), пск. *масло* ‘убежище от собаки в детских играх, «дом»’ (БТДК: 277; СРНГ 18: 14). • Ср. *мазло* ‘при игре в прятки – место, где остается водящий и откуда идут прятаться играющие’ (СРНГ 17: 298);

**сало:** вят. *сало* ‘круг, четырехугольник в игре, стоя на котором игроки не могут быть засалены водящим’ – «Обводят чертою большой четырехугольник или круг, называемый *салом*. Играющие становятся по черте этого *сала* в разных местах, а один, по жребию, водит. Играющие перебегают с места на место через круг или четырехугольник, а водящий ловит их. Но как только преследуемый добежит до черты, он спешит закричать: “Я на *сале*”, и здесь его ловить не дозволяется, однако и перебегать за сало также не дозволяется. Виновный в этом делается жожаком, точно также, как и пойманный» (Покровский: 106), *сало* ‘половина игрового поля или черта, разделяющая это поле’ (КСГРС), *салка* ‘ямка при игре в шары’ (СРНГ 36: 62).

## 2. Единицы измерения игрового пространства.

**Пирог:** тульск. *пирог* \*‘единица измерения игрового пространства в игре *свайка*’ – «Если, ударившись о кольцо, свайка отбросила его далеко, тогда пространство от свайки до кольца измеряется пяденью (*пирогами*)» (Покровский: 228); «Еще принимаются в счет *пирог*и, т. е. если свайка не попадет вовнутрь кольца, а отобьет его, то пространство от свайки до кольца называют *пирог*ами: их вымеряют свайкою; сколько раз уляжется свайка на этом пространстве, столько *пирогов*... Если он попадет в кольцо или сделает несколько *пирогов*, то моренье повторяется и продолжается до тех пор, пока все за ним не сделают промахов» (Терещенко: 40–41);

**сало:** *сало* ‘расстояние между городками’ (ЭС 4: 51).

## V. Игровые предметы

### 1. Предмет – маркер игрового пространства.

**Масло:** кубан. *масло* \*‘кол, воткнутый в землю в игре *иголка*’ – «Играют двое. Втыкается в землю палка, называемая в Кубанской области *масло*. Водящий становится

около этого кола (*масло*) и, подбросив маленькую палочку (иголку), ударяет по ней другой палкой» (Покровский: 295);

**сало:** *сало* \*‘кол, воткнутый в землю в игре *сало*’ – «Играющие разделяются на две равные партии, и одна партия становится напротив другой на расстоянии 10–20 саженей. Посредине между партиями ставится столбик, который называется *салом*. Затем одна партия вызывает кого-нибудь из другой. Вызванный бежит и старается забежать за *сало*, а его ловит вся враждебная партия» (МД: 423).

## 2. Прочие игровые предметы.

**Аланки:** арх. *аланки* ‘рюхи в игре в городки’ (СРНГ 1: 231). См. название игры *оланки* (Ситуация игры и ее компоненты);

**блинчик:** *блинчик* ‘круглый и плоский камешек, используемый в игре *делать* (*пускать, печь*) *блинчики*’ (ЛЗА), иркут. *есть блины* ‘бросать плиточные камни по поверхности воды, чтобы они отскакивали’ (ФСРГС: 68). • Правила игры предписывают игрокам запастись камешками указанной формы и пускать их по воде как бы параллельно ее поверхности – так, чтобы камешек не падал сразу в воду, а несколько раз «прыгнул» по ней. Побеждает тот, чей камень совершит наибольшее количество таких «прыжков», т. е. тот, кто *напечет* больше *блинчиков*. *Блинчиком* в этой игре чаще называется само соприкосновение камня с поверхностью воды (ср.: *блинчики* ‘цепочка кругов на поверхности воды, образуемая вследствие последовательных ударов по ней брошенного по касательной какого-л. предмета (обычно плоского камня)’ (ССРЛЯ<sub>2</sub> 1: 642)), реже – собственно игровой предмет;

**булка:** *булка* ‘закругленная чурка, используемая в детской игре; игра, в которой используется эта чурка’ – «*Булку* на пенёчек положат, стрекают по ней кулисой: в *булку* парни играли» (СГРС 1: 211). • Возможно, предметный образ

лежит также в основе астрах. названия игры *булки* – «Один из детей берет палку и шар, а другие на некотором расстоянии от него вырывают себе ямки и охраняют их палками. Мальчик, владеющий шаром, ставит его на землю и своей палкой старается вогнать его кому-либо в ямку. Мальчики, стоящие на лунках, стараются всячески отогнать этот шар от себя, и если кто-нибудь не успеет отогнать шара от ямки, то заменяет место водильщика» (Покровский: 284); *булкой* может называться игровой шар, который надо закатить в лунку (в связи с этим можно отметить факт сочетаемости «пищевой» булки со словом *катать*: арх., тюмен. *катать булки* 'делать булки' (СРНГ 13: 124; КСГРС)). Однако не исключено, что название астраханской игры не связано с предметным рядом, а отражает только идею удара, ср. калуж. *дать булку* 'ударить' (СРНГ 3: 271), *испечь кому булку* 'дать пощечину' (Даль I: 141);

**калета** (если в остальных случаях игровой предмет имитирует выпечное изделие, то в здесь он используется в «натуральном» виде): «в Волынской губернии накануне Андреева дня на вечерницах готовят *калету* – пресный колобок, намазанный медом. Этот корж привешивают к потолку среди хаты и при нем сажают одного парубка, которому дают в руки квач, намоченный в воде с сажею <...>. Затем присутствующие поочередно подъезжают к коржу на палках и откусывают частичку серьезно. Если кто при этом засмеется, парубок (“писарь”) мажет его квачом по лицу» (Сумцов 1996: 190);

**каравай**: *каравайчик* \*‘«хлеб» из песка (в детских играх)’ – «Дети, играючи, пекут каравайчики из песку» (Даль II: 89);

**колоб**: влг. *колобки* ‘род игры в бабки или костыги, в которой в качестве битки употребляется плоская железная битка овальной формы’ (СРНГ 14: 145);

**корочка и мякиш:** смол. *корочки или мякиш* \*‘формула, которая используется для того, чтобы проигравший в игре с ножом игрок выбрал себе наказание: если он выберет *корочки*, то его заставляют жевать кусочки дерна, если *мякиш*, то он должен есть собственно землю’ (Покровский: 63);

**шаньга:** *шаньги* \*‘куски мерзлого конского помета, которыми парень, наряженный девкой, наделял девиц из своей корзины и заставлял нюхать (в играх ряженных)’ (МС: 597);

**мука:** *мука* \*‘камешки, подбрасываемые в одноименной игре’ – «Смысл игры состоит в подбрасывании камешков по определенным правилам» (Покровский: 344), тюмен. *мукой торговать* ‘высыпать из мешка снег на вечеринке [во время святочных игр?]’ (СРНГ 18: 339);

**колбаса:** уральск. *колбаса (колбаска)* ‘в игре в бабки – короткая обструганная палка, бита, которой сбивают кон’ (СРНГ 14: 112);

**ветчина, мясо:** *ветчинка (соленое мясо)* \*‘помещенные в начерченный на земле круг старые вещи, которые необходимо «похитить» игрокам’ – см. текст игры *ветчина (ветчинка)*, *кипит, соленое мясо* (Ситуация игры и ее компоненты). • Ср. также аналогичную игру (владим.) *продажа рыбы из котелка* – «Выкапывают ямку (котелок), чертят вокруг нее круг и в яму накладывают чурачков (рыб). Затем играющие выбивают себе по ямке несколько поодаль от круга и становятся на них с палками в руках. Потом один по жребию входит в кружок и стережет котелок с рыбой, а остальные палками стараются вышвырнуть рыбу из котелка. Если мальчик, охраняющий рыбу в котелке, ударит кого-нибудь ногой в круг, то этот будет вместо него хранить рыбу» (Покровский: 318);

**сало:** (рус. говоры Литвы) *козлячье сало* \*‘куски дерна, бросаемые в игрока-неудачника в игре в *козла*’ – «Пастухи

выбирают ровное место и ставят палку; шагах в тридцати становятся играющие, обозначив свои места ямкой. Крайний бросает свою палку в среднюю ямку, попав, идет за ней и возвращается на место. Если же он промахнется, то скорее бежит за своей палкой, остальные же в это время бегут к его месту и стараются набрать там побольше дерну. По окончании игры играющие должны заложить свое место наличным дерном. У кого останутся прогалинки, в того бросают куски дерна, говоря: “На, найжся *козлячьего сала*”» (ИНС: 454);

**\*печенка:** тульск. *печенка* ‘кусок дерна, который вырезается из грядки при игре в *печенки*’ – «Играющий вырезает ножом из своей отмеченной грядки кусок дерна, называемый *печенкой*. Вырезает куски сначала из своей грядки, потом из грядки соседа. Если оставшийся удачно вырежет свою грядку, то игра начинается снова; если же промахнется, то спешит убежать от грядок, потому что отыгравшиеся, подобрав все *печенки*, бросают ему их в спину» (МД: 492–493). • В данном случае, к сожалению, неясно, какой продукт питания имитируется в игре: печенкой в русских говорах могут быть названы самые разные продукты, подвергшиеся печению (запеканию).

### 3. Сторона игрового предмета.

**Масло:** *масло* \*‘выигрышная сторона игральной кости’ – «В д. Горбищево выбирали только лодыжки, упавшие вверх *маслом*, причем тот, у кого оказывалось больше всего таких лодыжек, мог забрать себе лодыжки всех остальных игроков» (МС: 658), *масло* (*масла, маско, масляк, маслянка*) ‘выпуклая, округлая часть косточки (лодыжки)’ (МС: 655), *масло* ‘боковая сторона лодыжки’ (МС: 656), *масло* ‘одна из сторон игральной кости в игре в *бабки*, противопоставляемая таким сторонам, как *бык, сак, гора (дыра)*’ (КСГРС), *масло* ‘выигрышная сторона игральной кости’ (КСГРС).

• Судя по контекстам, *масло* является «выигрышной» стороной лодыжки – той, которой бьют, и той, которая дает право на продолжение игры. Ср.: «Кверху *маслом* чикнул и выиграл, а перевернул – проиграл»; «У тебя *масло*, у меня дира, ты должен чикать»; «Говорят, *масло* в *масло* бьешь»; «Порато ведь он стрекнул, после сака так *масло* выпало» (КСГРС); «*Быком* называлась лодыжка, упавшая вогнутой поверхностью кверху; двум *быкам* равнялось *масло* (лодыжка, лежащая выпуклой поверхностью вверх, а *сак* (лодыжка, выпавшая ровным боком кверху) составляла половину *быка*» (МС: 656);

*сало*: *сало* ‘выпуклая и вогнутая стороны лодыжки’ (МС: 656).

• Ср. также блр. \**дзежа* ‘сторона игрального бруска с косым крестиком: когда она находится наверху, игрок забирает себе весь разыгрываемый в игре хлеб’ (ИНС: 526). В данном случае *дзежа* ‘квашня’ обозначает выигрышную сторону бруска, которая помогает игроку «выпечь» хлеб.

\* \* \*

Приведенный материал позволяет сделать следующие предварительные выводы.

1. Несмотря на то, что набор «пищевых» лексем и фразеологизмов, функционирующих в игровом дискурсе, достаточно представителен, он демонстрирует определенный круг производящих лексем, среди которых легко выделяются самые продуктивные, дающие наибольшее количество реализаций. То же можно сказать о значениях анализируемых языковых фактов: при всем смысловом разбросе выявляется спектр значений, характеризующихся довольно высокой степенью регулярности.

2. В число наиболее продуктивных лексем, называющих **виды пищи**, входят следующие: *квас*, *каша*, *сало*, *масло*,



*соль*, обозначения выпечки – *блин, пирог, каравай*. Активность этих слов не случайна: они называют основные составляющие традиционного рациона питания. Гораздо менее активны лексемы *булка, ветчина, гороховик, кисель, кислая капуста, клецка, колбаса, колоб, корочка, кулеш, кулик, мед, молоко, мука, мякиш, мясо, печенка, простокваша, рыба, рыжики, сахар, сметана, солод, сочень, сухарь, шаньга, яблочник*. Кроме того, в качестве производящих основ выступают обозначения **категориальных признаков пищи** (*горький, кислый, постный, соленый*); наименования действий по приготовлению и поеданию пищи (*бить, жать, макать (масло), варить, жарить, забелить, катать (караваи, кулики, булки), кормить, печь, солить, есть*); на периферии этого поля находятся элементы, которые логически принадлежат другим полям, но имеют стойкие ассоциативные связи с пищевой лексикой, – обозначения **посуды** для приготовления или хранения пищи (*дежа, горшок, котел, кринка, сковорода*); **физических процессов**, которым подвергается пища, и ее **физических свойств** (*кипеть, пригорать; горячий, густой*).

3. Характеризуя семантический спектр лексем пищевого кода, функционирующих в дискурсе игры, следует отметить, что наиболее частотны **акциональные** значения, особенно те, которые связаны с активными движениями или с ударом (удар с помощью мяча, игровой биты; удар-прикосновение с целью «заяпать», отметить другого игрока). Это понятно: изготовление пищи (в первую очередь печение хлеба, пирогов, выжимание масла) – трудоемкий процесс, где выделяется серия энергичных, интенсивных действий по преобразованию субстанции: этим манипуляциям, во-первых, необходимо было научиться, чему способствовала игра; во-вторых, они соответствуют по своему характеру игровым действиям, среди которых важную роль играет

удар. Кроме акциональных значений, частотными следует считать **локативные**: пищевая лексика используется для обозначения участков игрового пространства, особенно игрового центра (места, где стоит водящий) или же различных ямок, лунок, кругов, клеток, куда нужно попасть мячом, битой etc. (ср. элементы игровой номенклатуры, образованные от слов *каша, квас, кисель, масло, сало, соль*). Эти значения настолько активны, что, по всей видимости, в игровой номенклатуре «пищевого происхождения» происходит «системное заражение» (так можно объяснить, к примеру, появление слова *соль* ‘большая игровая лунка’). Поскольку слова, обозначающие виды пищи, употребляются параллельно лексемам, называющим посуду (*котел, горшок, сковорода*), следует предполагать, что лунки и другие участки игрового пространства трактуются как места, где «заваривается» («варится») еда.

Более редкими являются **субъектные** и **объектные** значения (в первом случае обозначаются сами игроки, во втором – игровые предметы).

4. Несмотря на то, что игровые значения пищевых слов характеризуются высокой степенью системности, различные пищевые «герои» расставляют свои акценты в общем семантическом пространстве. Приведем несколько примеров.

Названия жиров (*сало, масло, сметана*) оказываются наиболее приспособленными для выражения семантики метки, мечения (игрового действия) и отмеченного пространства (игрового локуса), поскольку здесь оказывается мотивационно значимой способность жира оставлять след на какой-либо поверхности или же изменять цвет запрашиваемого блюда (ср. *забелить* ‘заправить сметаной’).

«Кислые» слова (*квас, прокислая клёцка*) чаще, чем другие, развивают субъектные значения (‘водящий в игре’,

‘проигравший игрок’): это объясняется динамизмом кваса, его способностью «передвигаться», «убегать», а также негативными коннотациями, связанными с темой скисания (*скисание* ⇔ *проигрыш*).

Для игровой *каши* специфичен мотив коллективности: «кашеварные» игры включают обычно большое количество игроков. Появление этого мотива объясняется тем, что каша была «общинным» блюдом, ср. *каша* арх. ‘группа жней, гуляющих, поющих песни на празднике окончания жатвы – каше’, ‘общий стол в артели’, ворон., дон., том. ‘группа лиц одной профессии, объединенных для какой-либо работы; артель’ (СРНГ 13: 148).

Наименования выпечки тяготеют в основном к выражению семантики битья, удара, а также мечения, «ляпанья». Показательно, кстати, что модель *печь* ⇔ «*ляпать*» обратима, ср., например, пищевые слова, образованные от *ляпать*: *наляпать* ‘сделать пироги для выпечки’ (СРГК 3: 352), смол. *ляпки* ‘пресные большие лепешки из ячменной муки’, арх. *ляпочёк* ‘кусочек раскатанного теста, из которого готовится пирог’, *ляпушки* свердл. ‘печенье’, влг. ‘круглые небольшие пирожки из ячменной муки’ (СРНГ 17: 279, 281). Кроме того, образы выпечки, обладающие признаком формы (в отличие от бесформенных кваса, каши, соли), привлекаются для обозначения игровых предметов (палочек, камешков, биток и т. п.).

5. Различные пищевые образы имеют не только мотивационную специфику, но и закрепляются за разными типами игр. Так, «квасные» и особенно «кашеварные» слова «привязаны» в основном к детским играм (в этом случае *игра* выступает в своем основном значении – как ролевое соревновательное действие, подчиняющееся определенным правилам и нацеленное на достижение какого-либо результата), а названия выпечки связаны в большей мере со сферой

молодежных праздничных забав, развлечений, театрализованных действ. Это объясняется разными обстоятельствами, среди которых не последнюю роль играют сугубо бытийные: кашу едят маленькие дети, они же с раннего детства видят, как ее готовят, – и процесс этот нагляден и относительно прост, в обязанность старшим детям нередко вменялась варка каши для младших. Печение хлеба, блинов, пирогов – занятие трудное, требующее изрядного мастерства и сноровки (не случайно существование развернутого и дифференцированного списка обозначений неудачной выпечки), к которому не допускались дети; умение печь хлеб, наряду с умением ткать, входило в основной набор требований к невесте. Поэтому тема хлебопечения приобрела актуальность не в детском возрасте, а в подростковом и молодежном, по мере приближения к браку; ср. разнообразно проявляющийся в славянской традиции мотив изготовления хлеба как символа брака (Гура 2003: 111).

6. Игровая семантика пищевых слов прочно поддерживается семантикой и символикой внеигровой – как языковой, так и культурной.

**Языковая внеигровая семантика** – вторичные значения пищевых слов, функционирующие вне сферы игры и обнаруживающие переключки с игровыми значениями. Наиболее яркий пример – тема битья, удара, которая системно представлена во вторичных значениях многих пищевых лексем как в связи с игрой, так и во внеигровом контексте, ср.: *варить, печь, угощать* – влг. *варить* ‘сильно стегать, бить’ – «Уж он его кнутом-то варил, варил» (СРНГ 4: 54), *отпекать бока (кости) кому-л.* ‘избить, поколотить кого-л.’ (СПП: 18), литер. *угостить подзатыльником (тумаком, оплеухой и др.)*; *каша* – литер. *березовая каша* ‘розги’, самар. *каша* ‘большая ссора, драка’ (СРНГ 13: 148); *квас и другие напитки* – простореч. *расквасить (нос), приквасить нос*

‘ушибив, разбить до крови’ (Даль III: 417), твер. *надавать киселей* ‘надавать шлепков’, *киселя поддать* ‘ударить кого-либо коленом сзади’ (СРНГ 13: 227), *волосяная брага* ‘таскание за волосы’ (СРНГ 5: 64), яросл. *кавардак загнуть* ‘больно ушибить, изувечить, изуродовать кого-либо’ (при *кавардак* ‘пивная гуща, плохое пиво, бурда’) (СРНГ 12: 290), влг. *березовое пиво* ‘розги’ (СРНГ 27: 19); *жир* – курск. *воложить* ‘бить, колотить кого-либо’ (СРНГ 5: 48); *выпечка и мучные изделия* – арх. *алабыши* ‘удар, оплеуха’<sup>23</sup> – «А давали Олеше да все по тьяпышу, Прибавляли они все да по алабышу» (СРНГ 1: 229), дон. *блин дать* ‘ударить’ (СРНГ 3: 24), вят. *блинками кормить* ‘награждать пинками’ (СРНГ 3: 25), *печь (напечь) березовые блины кому* ‘бить, хлестать, пороть кого-либо’ (ПОС 2: 42), влг. *блин испек или олашку?* ‘говорят ребенку, когда он, начиная ходить, упадет на пол’ (СРНГ 3: 24), олон. *дать калабашку*<sup>24</sup> ‘ударить’, *получить калабашку* ‘получить затрещину, оплеуху’ (СРНГ 14: 143), арх. *печь колобки* ‘хлопать в ладоши (о маленьком ребенке)’ (СРНГ 27: 11), *лапша березовая* ‘порка, наказание, розга’ (СРГК 3: 98), простореч. *сделать лепешку из кого* ‘учинить расправу над кем-л., избить кого-л.’ (БРЭР: 293), *горячая лепешка* ‘удар ладонью по какой-либо части тела’ (СРГК 3: 114), *дать (давать), выдавать лепешку* ‘ударить кого-нибудь’ (СРГК 3: 114), *мукой дать* ‘ударить’ (СПГ 1: 200), калуж. *пирог* ‘удар, тумак’ (СРНГ 27: 41), *испекли пирог во весь бок* ‘побили’ (Даль III: 112), *преснух*<sup>25</sup> *надавать* ‘избить, поколотить кого-л.’ (СПП: 62), *вломить на пряник кому* ‘сильно избить’ (ПОС 4: 54) и др.

7. Что касается **культурной символики**, поддерживающей игровую семантику пищевых слов, то она представлена в знаковых системах внеязыковых форм культуры. Так, некоторые эпизоды свадебного обряда, кодируемые через пищевые образы, содержат элементы испытания,

оценки результата или же моделирования какой-то ситуации, что роднит их с игрой. К примеру, на Орловщине при моделировании ролей будущих супругов использовалась выпечка: *пышку ломать, пирог кусать* 'по приезду после венчания ломать (кусать) поданный родителями жениха свадебный хлеб (о женихе и невесте), при этом гости примечают, кто будет хозяином в доме по величине отломанного (откусанного) куска' (ССЛО: 90, 95); ср. также свидетельства о том, что на Русском Севере во время свадебного угощения блинами невеста старалась вырвать у жениха первый блин, чтоб иметь первенство над мужем (СД 1: 195). В Архангельской области теща испытывала с помощью блинов своего зятя: когда молодые приезжали на *блины*, она предлагала зятю брать их без помощи рук, зубами. По количеству блинов, которые зять мог добыть таким образом, судили о его ловкости (если теще нравился зять, она могла заранее засунуть ему несколько блинов в рукава рубахи, чтоб спасти его от позора при испытании) (ЭМТЭ). С помощью блина жених может оповестить присутствующих о «честности» или «нечестности» невесты (в последнем случае жених ломает блин, прокусывает его середину, кладет взятый блин на стопку и не ест, дарит теще «худой» блин, кладет на блин мелочь вместо целого рубля) (СД 1: 194–195), ср. *дырка в блину* 'о нецеломудренной невесте' – «Пра ничесную нивесту гъварили: “Вон идёт дыркъ в блину”. А па диревни насили блин с дыркъй унутри» (ССЛО: 124). Кислые напитки могли использоваться в свадебном обряде для того, чтоб выразить оценку неудачных действий сватов, обозначить идею неудачного сватовства (ср. использование «квасных» образов для маркировки игровой неудачи): на Русском Севере в сани неудачливых сватов нередко плескали пивной или квасной гущей (ЭМТЭ), ср. идиомы со значением 'дать (получить) отказ при сватов-

стве': *гущи налить (наливать)* (АОС 10: 166; ДКРС: 342), *гущи налить в сапоги* – «Невеста скажет: “Не иду”, пойдут жених да сват, скажут: “Гущу налили в сапоги”» (КСГРС), *гущу повезти* (ДКРС: 342), *с гущей поехать* (РС: 481), *налить гущу в голенища* (СРГК 1: 352), *квасной гущи в сани плеснули* (КЛ: 38), карел. *обдать опарой*<sup>26</sup>, *накласть опары, с опарой воротились, приехали, за опарой поехали* ‘говорят сватам, когда знают, что их ждет неудача’ (СРНГ 23: 236), *налить (полить) опары в сапоги, прийти с опарой* (СРГК 4: 204), *им опары в сапоги налили* (КЛ: 38) и др. Эротическая символика соли, проявляющаяся в приведенном выше названии игры *соль весить* ‘игра с отвесом поцелуев’, реализуется в таком эпизоде свадебной обрядности, как обычай *солить рыжики на пост*: «Когда обручившиеся жених и невеста садятся на саночки, чтобы кататься с ледяной горки, то молодые люди не позволяют им спускаться, пока невеста не поцелует жениха 25 раз сряду, причем счет поцелуям ведут громко; если же невеста сделает перерыв в поцелуях, то заставляют ее еще столько раз поцеловать жениха, да, сверх того, столько же на поход. Это называется *солить рыжики на пост, промораживать рыжики*» (Подвысоцкий: 150). Ср. также нижегородский масленичный обычай *солить девушек*, т. е. закапывать их в снег, чтоб они «не протухли» до следующего года (Агапкина 2002: 223): цель такого «соления», очевидно, состояла в том, чтобы девушка смогла в течение года выйти замуж.

8. Комплекс игровой лексики «пищевого происхождения» обнаруживает разного рода внутренние связи между отдельными элементами. Наиболее очевидны отношения дублетности, ср.: калуж. *наварить* = *посоливать* ‘поставить на кон несколько лишних бабок, чтобы приобрести утерянное право бить в кон’, арх. *наквасить* = *наварить кашу* ‘попасть в кучу рюх, при этом не вышибив ни одной’, курск.

квасик = клёцка = прокислая клёцка 'водящий, тот, кто «заплевал» свои пальцы во время распределения ролей в игре *квасики*'. Помимо дублетности, широко фиксируются отношения мотивационной «синонимии»: *сало* 'кол, воткнутый в землю в игре *сало*' – *масло* 'кол, воткнутый в землю в игре *иголка*', *блинчик* 'круглый и плоский камешек, используемый в игре *делать (пускать, печь) блинчики*' – *колобок* 'плоская железная битка овальной формы, используемая в игре *колобки*', *аланки* 'рюхи в игре *городки*' – *булка* 'закругленная чурка, по которой бьют битой в детской игре'. Более редкими являются отношения мотивационной «антонимии», ср., к примеру, характеристику игроков по их включенности в игру: *масло потекло* 'о сильно запотевшем игроке' ≠ *постный* 'игрок, который пропускает очередь кидать лодыжки на определенной стадии игры'. Встречаются также «сценарные» отношения, которые устанавливаются между словами разной категориальной принадлежности (в данном случае – «обслуживающими» разнотипные позиции в игре): в игре *пирогом* действие удара мячом обозначается словом *упечь*; в играх на молодежных вечеринках ряженные, которые именуются *шаньгами*, *пекут* девушек (ударяют по спине лопатой), пытаются *перепечь* всех, – а девушки, принимающие удары, *едят шаньги*.

9. Регулярность реализации пищевого кода в игровой номенклатуре и наличие системных связей между игровыми словами, восходящими к обозначениям пищи, свидетельствует о том, что в основу многих игр был положен своеобразный «пищевой сценарий», который включал в себя воспроизведение процесса приготовления пищи. Для того, чтобы выявить его первоначальный характер и закономерности трансформации, требуется проанализировать не только собственно игровую номенклатуру, но и другие элементы знакового языка игры, в первую очередь тексты



считалок, приговоров, игровых песен и т. п. Такую работу целесообразно проводить применительно к отдельным группам «пищевых героев» – выпечке, жирам, кислым напиткам etc. Но это – тема дальнейших исследований.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Пьянкова 2003; Березович, Пьянкова (в печати). Эти работы посвящены игровым значениям слов *квас*, *каша*, *сало* и *масло*; далее предполагается описать функционирующие в дискурсе игры названия выпечки и действий по ее приготовлению, а также рассмотреть игровую семантику *соли*.

<sup>2</sup> Здесь и далее при подаче языкового диалектного материала для экономии места географические пометы ставятся только в том случае, если они извлечены из «политерриториальных» источников: СРНГ, Даль и т.п. (при указании места записи). Если лингвогеографическая характеристика вытекает из названия источника, она не приводится. В тех случаях, когда игровой термин извлечен не из словарей, а из этнографических описаний, его значение восстанавливается нами из контекстов и приводится со знаком \*.

<sup>3</sup> Ср. *оланка* 'оладья' (СРГК 4: 195), ряз., твер. *оланки* 'оладьи' (СРНГ 23: 181), ряз. *аланки* 'оладьи' (СРНГ 1: 231).

<sup>4</sup> Ср. обл. *кулеш* 'жидкая каша; густая крупяная похлебка' (ССРЛЯ<sub>1</sub> 5: 1817).

<sup>5</sup> Ср. вариант этой же игры в сборнике И.П. Сахарова: «Девушки мечут жребы: кому сидеть. Две девушки садятся, одна против другой с протянутыми ногами, руки складывают за спиной, зажмуривают глаза. Все прочие столпляются в одну сторону. Девушки, переходя одна за другою через ноги сидящих, приговаривают: "Без соли соль". Сделавши три перехода, останавливаются. В это время передняя девушка перескакивает через ноги сидящих, а за нею и все другие. Часто случается, что сидящие ловят девушек на всем их лету. Пойманная девушка садится на место победительницы» (Сахаров: 155).

<sup>6</sup> Ср. арх., влг. *забела* 'сметана' (КСГРС).

<sup>7</sup> Ср. *осолодеть* 'закиснуть, забродить (о квасе)' (КСГРС), *засолодеть* 'забродить, закиснуть' (СРГК 2: 204).

<sup>8</sup> Ср. *перепёка* 'подгоревший пирог' (городское просторечие Екатеринбург) (ЛЗА).

<sup>9</sup> Квасной «имидж» водящего отражен и в текстах считалок: юрьев-польск. «Тани, Вани, Что за вами, – Вы стоите все столбами? Там за вами лавка есть, На нее надо присесть: Поскорее все беги, А ты, мальчик, поводи! Тани, Вани, трикадоры, Сахар, махар, помидоры, Аз, бас, трибабас, И выходит *кислый квас*» (МД: 329); блр. «Цок-цыгірок, Пана фіда-футарок. Прэла, гарэла, Замуж ляцела. Вусь, барадусь, *Кіслы квас*, Лаві нас!», «Эні-бэні, тры канторы, Сахар, махар, помідоры, Ас, бас, *кіслы квас*, Выбірайся, чорт, ад нас», «Ані-бані, што пад вамі, Пад жалезнымі стаўпамі? Сіта, пліта, *квас*, Адыйдзі, дурак, ад нас» (ДзФ: 409, 423, 407); самар. «Ягодка-малиновка, Медок-сахарок, Поди вон, королек! Там тебе место – В *кислое тесто*» (МД: 320).

<sup>10</sup> В текстах считалок также обыгрывается пара *мед/сахар*: «Тюри-тюри, воробей, Тюри, маленький, Тюри, крошечный. Ты зачем пришел, Заиграл ковшом? Чашки, ложки, *Медок, сахарок*, Иван – королек» (ЭИС: 90); блр. «Ишла кукла па таку У зялёным фартуку, Ела *сахар і мядок*. Выйдзі вон, каралёк»; «Бегла курка па таку, Па зялёным табаку, Ела *сахар і мядок*. Адчাপіся, каралёк» (ДзФ: 404); «Плыла пена Из-за моря Стали пену белу Колотити Да и спрашивать: – Кто возьми? Кто возьми? – Царь царица, Гребеница. Чашка, Ложка, *Медок, Сахарок!*»; «Первинчики, другинчики, Убили, голубинчики, На коlobень, на еlobень, На божьей росе – На поповой полосе – Тамо чашки и ложки, *Медок сладок*, – Поди вон, королек» (МД: 323, 319); «Тенчики-соренчики, Летели голубенчики, Там чашки, орешки, *Сахар, медок*, Пойди-выйди, королек. Первинчики-друженчики, Летели голубенчики По солоду, по молодуду»; «Ягодка-малиновка, *Медок-сахарок*, Поди вон, королек! Там тебе место – В *кислое тесто*» (МД: 320).

<sup>11</sup> Эта же игра фиксируется в (МД: 402), но там имеет ошибочное, скорее всего, название *печь колбасы*.

<sup>12</sup> Ср. использование при номинации неудачливых игроков (водящего) других мотивов, переключаящихся с мотивом скисания, – мотива гниения: блр. *гарбуз гнілы* \*'игрок, не угадавший своей пары в игре *гарбуз гнілы*', *гнилой бурак* \*'игрок, упавший во время кружения (в игре *у гнілога бурака*)' – «Все берутся за руки, становятся в круг и быстренько кружатся. Кто упадет – *гнілы бурак* – выходит из круга, а остальные снова кружатся» (ДзФ: 550); мотива подгорания: перм. *прогорелый* \*'нарушивший правила в игре в жмурки' (ИНС: 395), в

жмурках игроки хлопают водящего пониже спины и кричат: «*Кисель подгорел!*» (МС: 695).

<sup>13</sup> Ср. влг. *простокиша* 'простокваша, кислое молоко' (СРНГ 32: 248).

<sup>14</sup> Ср. игровую инсценировку свадьбы (в Смоленской губернии), где образ каши тоже привлекается для выражения идеи удара: к «молодым» подходят парни со жгутами и спрашивают, чего они хотят; когда молодые отвечают «*каши!*», следуют удары жгутами (Морозов 1998: 224).

<sup>15</sup> Ср. *воложный* 'сдобный', 'жирный' (СРГК 1: 222), *воложить* 'приправлять жиром, салом', 'приправлять чем-либо пищу для вкуса', 'покрывать слоем жира' (ПОС 4: 116).

<sup>16</sup> Ср. арх., влг. *забела* 'сметана' (КСГРС).

<sup>17</sup> Ср. пск., новг., твер. *кокорка* 'род ватрушки или сочня; лепешка с загнутыми краями' (СРНГ 14: 96).

<sup>18</sup> Ср. арх. *кулик* 'ватрушка (из теста, каши, сочней с разной начинкой)' (СРНГ 16: 65).

<sup>19</sup> Ср. влг. *гороховик* 'пирог с начинкой из вареного гороха' (СРНГ 7: 66).

<sup>20</sup> Ср. влг. *яблочник* 'пирог с картошкой' (КСГРС).

<sup>21</sup> Отмеченные смыслы могут сочетаться друг с другом, ср. семантику слова *каша* в следующем тексте, описывающем игру в *кашу* (курск., киев.): «Собирается несколько мальчиков; один говорит: "Тут, тут, дети, *каша*". С этими словами ударяет мячом о землю. Все ловят на лету мяч: кто поймает, тот садится на спину (на коня) тому, который бросился ловить и не поймал. Сев своему товарищу на спину, всадник бросает уже мяч оттуда. Кто поймает, тот садится на того же игрока, а если *каша рассыплется*, т. е. если мяч упадет на землю, не будучи никем задержан в воздухе, то опять начинают по-прежнему бить мячом о землю» (ИНС: 473–474; МД: 467). В данном случае *каша* обозначает как место, где начинается игра, так и положение игроков, сидящих друг на друге и в какой-то момент «рассыпающихся», подобно каше.

<sup>22</sup> Мотив котла (горшка) появляется для обозначения разного рода игровых локусов; по наблюдениям М.А. Большаковой, *котлы* в русской народной игровой номенклатуре имеют следующие значения: 'центральная ямка, в которую водящий старается палкой загнать шар, а остальные игроки этому препятствуют (игра в *касло*)', 'одна

из клеток, в которую нельзя бросать битку (игра в *классы*), 'центр круга, куда садится игрок, уронивший мяч, и где он подвергается ударам мячом со стороны других игроков (игра в *картошку*)', 'каждая клетка, куда надо перекатить шар с помощью другого шара (игра в *котлы*)' (Большакова 2003); ср. также арх. *горшок* 'большая яма в земле в детской игре *из-за лом*' (СРНГ 7: 78), *горшок* \*'детская игра (разновидность игры в *хрен*)' – «На колени садились. А потом тоже его, этот *горшочек* выдергивают. "Продай *горшка*". – "Купи". Снимет, опять другого ребёнка садит» (ЭИС 4: 101) etc. Ср. также некоторые словарные данные: *котел* астрах., моск., симбир., терск. 'детская игра в шар, который закатывают в вырытую в земле ямку', урал. 'полукруг, причерчиваемый к краю прямоугольной клетки при игре в «царя и бабу»', новг. 'детская игра в *классы*' и др. (СРНГ 15: 102); *котел* \*'детская игра: вырыв в земле ямку-котел, бросают в определенном порядке туда монеты или пуговицы; самому удачливому достается весь котел, т. е. все содержимое' (ЭИС 4: 64) и др.

<sup>23</sup> Ср. арх. *алабыш* 'особого рода блин' (СРНГ 1: 229).

<sup>24</sup> Ср. арх., влг. *колобашка*, *калабашка* 'небольшой круглый хлебец' (КСГРС).

<sup>25</sup> Ср. *преснуха* 'пресная лепешка' (СПП: 62).

<sup>26</sup> Ср. арх. *опара* 'густой квас', олон. *опара* 'квасная гуша, солодовый осадок' (СРНГ 23: 235–236).

## Литература

Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

АОС – Архангельский областной словарь. М., 1980–. Вып. 1–.

Березович, Пьянкова (в печати) – Березович Е.Л., Пьянкова К.В. Пищевой код в тексте игры (II: каша, квас) // Славянский и балканский фольклор. М.

Большакова 2003 – Большакова М.А. Народные подвижные детские игры: к проблеме изучения народной терминологии // [www.http.ivgi.rsuh.ru/folklore/ls04\\_bolshakova1](http://www.http.ivgi.rsuh.ru/folklore/ls04_bolshakova1).

БРЭР – Химик В.В. Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб., 2004.

БТДК – Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Горячева 2003 – *Горячева Т.В.* К семантической интерпретации некоторых русских фразеологизмов // *Этимология.* 2000–2002. М., 2003. С. 147–164.

Гринченко – *Словарь української мови* / Упор. Б. Гринченко. К., 1907–1909. Т. 1–4.

Гура 2003 – *Гура А.В.* К семантической реконструкции славянской свадьбы: основные мотивы // *Славянское языкознание.* XIII Междунар. съезд славистов. Докл. рос. делегации. М., 2003. С. 107–118.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2 изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. I–IV.

ДзФ – *Дзіцячы фальклор* / Склад. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1972.

ДКСБ – *Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б.* и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиал. словарь. М., 1997.

ИНС – *Игры народов СССР.* Сб. материалов / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс, В.С. Ковалева, Е.И. Степанова. М.; Л., 1933.

КЛ – *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX – нач. XX в.). Петрозаводск, 2001.

КСГРС – *картотека Словаря говоров Русского Севера* (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет).

ЛЗА – *личные записи авторов* (городская речь Екатеринбурга).

ЛКТЭ – *лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ* (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет)

МД – *Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре.* Вып. I. Младенчество; Детство / Сост. В.П. Аникин. М., 1991.

Морозов 1998 – *Морозов И.А.* Женильба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/ «женильбы». М., 1998.

МС – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX – XX вв.). М., 2004.

НОС – *Новгородский областной словарь.* Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.

Подвысоцкий – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Покровский – Покровский Е.А. Детские игры: преимущественно русские. СПб., 1994 (репринт).

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.

Пьянкова 2003 – Пьянкова К.В. Об одном случае «пищевой» мотивации в русской терминологии игр // Этимологические исследования. Екатеринбург, 2003. Вып. 8. С. 199–207.

РДИФ – Раз, два, три, четыре, пять – Мы идем играть: Русский детский игровой фольклор / Сост. М.Ю. Новицкая, Г.М. Науменко. М., 1995.

РС – Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001.

Сахаров – Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. М., 1990.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СД – Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.

СДГ<sub>2</sub> – Словарь русских донских говоров. 2 изд., перераб. и доп. Ростов-на-Дону, 1991. Т. 1–2.

СПГ – Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.

СПП – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала: Свердловск, 1964–1987. Вып. 1–7.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

ССГ – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–. Вып. 1–.

ССЛО – Костромичева М.В. Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.

ССРЛЯ<sub>1</sub> – Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

ССРЛЯ<sub>2</sub> – Словарь современного русского литературного языка. 2-е изд. М., 1991–. Т. 1–.

Сумцов 1996 – Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996.

Терещенко – *Терещенко А.В.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. IV–V.

Топоров 1999 – *Топоров В.Н.* Об одной ритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом аспектах // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 491–532.

ТФ – Тверской детский фольклор: Сост. Л.В. Брадис, В.Г. Шомина. Тверь, 2001. [Сер. «Тверской фольклор», кн. 3]

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1983.

Шейн – *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. М., 1989.

ЭИС – *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000–. Вып. 1–.

ЭМТЭ – картотека этнографических материалов Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет).

ЭССП – *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (№ 04-04-00274а)*

В рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышли следующие издания:

1. От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: Сборник статей / From Genesis to Exodus / Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», The International Center for University Teaching of Jewish Civilization (Hebrew University of Jerusalem), Ин-т славяноведения РАН. Москва, 1998. 289 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 2).
2. Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2000. 232 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 5). (The Concept of Sin in Slavic and Jewish Cultural Tradition).
3. Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2001. 366 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 7). (The Concept of Miracle in Slavic and Jewish Cultural Tradition).
4. Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2002. 311 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 9).
5. Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2003. 504 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 11).
6. Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2004. 440 с. Тираж – 500 экз. (Академическая серия. Вып. 15).



