
О.В. БЕЛОВА

ЧЕЛОВЕК
В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

В этой статье мы ставим себе целью проследить современные тенденции в развитии этнокультурных стереотипов, относящихся к сфере традиционных представлений об этнических и конфессиональных соседях, и, опираясь на языковой и фольклорно-этнографический материал, выявить основные факторы, влияющие на формирование образа «чужого» в изменившемся социально-культурном контексте. Предметом нашего внимания на этот раз будут стереотипы, относящиеся к человеку (как единице социума) и этносу (как человеческому коллективу); на примерах, относящихся к сфере человеческих отношений, мы постараемся показать преюмственность в передаче знаний об этнических соседях и изменения, которые присущи образу «чужого» в ситуации, когда реальное этническое или конфессиональное соседство уже отсутствует. Анализ конкретного материала мы предваряем изложением основных составляющих понятий «стереотип» и «этнокультурный стереотип» (как частный случай первого).

Понятие стереотипа в современной гуманитарной науке носит междисциплинарный характер.

Изначально получив развитие на почве социологии и социальной психологии (начиная с 1920-х гг.), стереотип в дальнейшем стал предметом анализа с точки зрения теории коммуникации, этнологии, истории литературы и культуры, философии языка (Bartmiński, Panasiuk 2001: 372–373, Бартминьский 2005: 133).

Термин *стереотип* обрел всеобщее признание благодаря работе У. Липпманна «Public Opinion» (1922), в которой стереотипы определялись как «образы в нашем сознании» (*the pictures in our heads*) — Lippmann 1922. Все дальнейшие дефиниции стереотипа как языкового, философского, социально-психологического (этнографического, культурно-поведенческого) явления так или иначе опираются на определе-

ние Липпманна, в той или иной мере подчеркивая различные аспекты данного феномена — его статичность, утвержденность, гипертрофированность (тенденциозность) (см., например: Katz, Braly 1935; Allport 1958; Quasthoff 1973; подробный анализ различных дефиниционных вариантов см.: Михайлова 1999: 58–60), а сам стереотип трактуется как специфическая форма обработки информации (КСКТ: 177).

Разрабатывая концепцию стереотипа с точки зрения социальной психологии, У. Липпманн отметил одну важную особенность этого понятия — ориентированность на некий идеальный образ мира, который формируется в сознании представителей того или иного сообщества, и способность отвечать общественным ожиданиям: «Системы стереотипов могут быть стержнем нашей собственной традиции, оборонительным укреплением нашей общественной позиции. Они составляют упорядоченную, более или менее цельную картину мира, над которой надстраиваются наши обычаи, наши вкусы, наши возможности, наши привычки и наши надежды. Они могут быть не законченной картиной мира, а картиной возможного мира, к которому мы приноравливаемся. В этом мире люди и вещи имеют свои хорошо нам известные места и приспосабливаются к ожиданиям» (цит. по: Бартминский 2005: 135).

Процесс стереотипизации опыта лежит в основе действия механизма традиции, выполняющего интегрирующие и стабилизирующие функции в системе культуры (Байбурин 1993: 5). В связи с этим, следуя терминологии польского исследователя Ю. Халасиньского, можно считать стереотипизацию разновидностью мифологического мышления, играющего не последнюю роль в общественных отношениях и активизирующегося в ситуации противостояния или соперничества различных социальных (этнических, этнокультурных) групп (подробнее см.: Бартминский 2005: 136–140).

С «мифологизирующим» аспектом стереотипа как социокультурного феномена связано соотношение стереотипов с такими явлениями, как предубеждение, мнение, верование, предрассудок и т. п., получившее воплощение в исследованиях Г. Олпорта; он определил предубеждения (*prejudices*) как «суждения о других без достаточных оснований», а стереотипы (*stereotypes*) — как производные от предубеждений (Allport 1958: 187).

Понятие стереотипа оказалось широко востребованным и в современной лингвистике. Отметим, что в рамках лингвистического изучения стереотипов значимым является семантический объем самого понятия. Для языковеда стереотипизация охватывает всю картину мира, как образ вещи, так и образ человека; стереотипизация неотделима от сущности естественного языка, который основывается на субъективной категоризации явлений, а также на конвенции и на повторяемости (Bartmiński, Panasiuk 2001: 373; ср. подход к изучению стереотипов, предложенный Х. Патнэмом, согласно которому стереотип представляет собой конвен-

циональное представление, зафиксированное в повседневном языковом узусе, — Putnam 1975: 249).

С позиции лингвистов стереотипами считаются установленные конвенционально семантические и/или формальные конструкции, формирующие культурно-языковой образ объекта (Бартминьский 1997: 12; Bartmiński, Panasiuk 2001: 373); таким образом, в рамках лингвистического подхода стереотип может относиться к двум разным плоскостям языка — формальной (фразеология, языковые клише, формульность, принципы сочетаемости в пределах языковых конструкций и т. п.) или семантической (смысловые коннотации языковых единиц, сопутствующие основному/первичному значению). Ср. в связи с этим предложенную польскими лингвистами Е. Бартминьским и И. Панасюк видовую классификацию стереотипов как культурно-языковых представлений: *топос, формула, идиома* (Бартминьский 2005: 154–157; ср. попытку классифицировать языковые структуры, используемые для выражения стереотипных суждений, предпринятую У. Квастхофф: простая предикация; высказывания с индикаторами-ограничителями; высказывания с иллокутивным элементом, определяющим позицию говорящего; стереотип содержится имплицитно в семантике всего высказывания, см.: Бартминьский 2005: 146–148) и *образы/образцы, мифологические представления, идеологические представления* (Bartmiński, Panasiuk 2001: 379–381). Для лингвистического изучения стереотипа особо важными представляются такие аспекты, как стереотип и его языковой знак, стереотип и значение слова (стереотип и когнитивная семантика), когнитивная структура стереотипа, способы концептуализации языковой действительности (Panasiuk 1998: 90; Bartmiński, Panasiuk 2001: 374–377).

Стереотип понимается также как субъективно детерминированное представление предмета, в котором сосуществуют описательные и оценочные признаки и которое является результатом истолкования действительности в рамках социально выработанных познавательных моделей (Бартминьский 1995: 7).

В традициях Московской этнолингвистической школы стереотип рассматривается как явление, принадлежащее «языку культуры», в связи с чем объектом исследования становится семантика знака в языке культуры, связь языковых и внеязыковых стереотипов (Tolstaia 1998). В нашей работе, основанной в первую очередь на текстах народной культуры (при этом как текст может функционировать и языковая единица, и народное верование, и фрагмент обряда, и фольклорный нарратив), мы анализируем именно систему семантических стереотипов, связанных с образом этнически и конфессионально «чужого» в славянской традиции.

Стереотип как понятие, значимое не только для языка, но и для культуры в целом, в последние годы становится объектом исторических,

филологических, культурологических исследований, концентрирующих внимание на речевых и ментальных стереотипах, формирующих «особость» национальных культур (в том числе славянских) и выступающих в роли этнокультурного идентификатора (см., например: СИС 1994; СИС 1997; СИС 2003; ЭСП; РМС; БФОО; БФИИ; МКЧ; БИ; Красных 2003: 230–266; Обсу / Inny 2018). Многогранность стереотипа как культурного явления, имеющего широкий спектр значений — от представления о стереотипе как социокультурном концепте, роль которого состоит в экономии усилий по познанию мира, до трактовки стереотипа как универсального этнокультурного маркера, — отразилась в том, что данное понятие заслужило отдельную библиографию (Hoffmann 1986) и статью в энциклопедическом издании (КСКТ: 177–179).

Этнокультурные стереотипы — понятие, признаки, функции.

Этнокультурные стереотипы строятся на основе представлений, сформированных фольклорно-мифологическим сознанием и бытующих в системе традиционной культуры. Это не просто оценочный образ «чужого», зафиксированный в языке (номинативные модели, паремии), но значимый концепт, составляющий непреременный элемент картины мира. Данная группа стереотипов, как подтверждают результаты современных этнолингвистических и социолингвистических исследований, играет структурообразующую и этнодифференцирующую роли, особо значимые для самоосознания и самопознания этноса (представления о «своем» и «чужом» народе, «своей» и «чужой» религии, обрядности и системе ценностей). По мнению исследователей, «национальные» стереотипы имеют особый общественный вес, поскольку в основе таких стереотипов лежит универсальная оппозиция «свой–чужой», в свою очередь составляющая базу для формирования народного (традиционного) мировоззрения. Восприятие представителей различных этнических групп связано также с актуальными отношениями и конфликтами между этими группами (Бартминский, Панасюк 2005: 178; Белова 2017а) даже в том случае, когда этнокультурное соседство стало фактом истории, ср. введенный М. Заторской термин *антагонистическая толерантность* (*antagonistyczna tolerancja*) для описания восприятия еврейского наследия бывших еврейских местечек, превратившихся с утратой еврейского населения в моноэтнические (польские, украинские) поселения (Zatorska 2015; ср. также Белова 2015б — о схожем явлении в белорусских и молдавских «местечках»). Описывая действительность упрощенно, схематично, создавая субъективные мифологические или идеологические представления, стереотипы могут препятствовать взаимопониманию людей как внутри этнических сообществ, так и в межгрупповой коммуникации (Bartmiński, Panasiuk 2001: 394).

Изучение этнических стереотипов сформировалось изначально в рамках социологического подхода, постепенно выделившись в особую исследовательскую сферу, к настоящему времени широко освоенную этнографами, этнологами, культурологами, фольклористами, этнолингвистами. Согласно определению, предложенному У. Квастхофф, стереотип — это «вербальное выражение убеждения, направленного на социальные группы или отдельных представителей этих групп, убеждения, принимающего логическую форму суждения и приписывающего некоторому классу лиц определенные свойства или способы поведения (или же отрицающего их), имеющего тенденцию к эмоциональной оценке и выражаемого в безапелляционной, упрощенной и обобщенной форме» (Quasthoff 1973: 28). Для понятия этнического стереотипа особо значима не только языковая компетенция («этническое» значение слова), но и прагматическая (коммуникационная) компетенция (знание о мире, внешней действительности) (Бартминьский 2005: 144–148).

С областью этнокультурных стереотипов неразрывно связаны процессы идентификации и дистанцирования, осмысляемые носителями той или иной традиции как взаимообусловленные явления, благодаря которым обеспечивается самодостаточность «своей» традиции в окружении соседей. Как уже неоднократно отмечалось, в народной культуре отношение к представителям других этносов во многом определяется понятием этноцентризма (см.: Вустрой 1935; Вустрой 1980; Белова 2005); при этом этноцентризм не является характеристикой, свойственной только одной нации, представляя собой общекультурное явление, «продукт эволюции» (см.: Jahoda 2002).

Для изучения процессов этнокультурной идентификации необходимо учитывать также явление ксеномотивации. Е.Л. Березович на широком диалектном и языковом материале доказывает, что все этнически или конфессионально окрашенные термины имеют богатую палитру смыслов именно благодаря задействованности мотиваторов, которые в свою очередь отражают картину мира, наполненную вполне мифологизированными стереотипами (см.: Березович 2007: 404–467). Добавим, что и набор мотиваторов, и терминология, основанная на «иноэтнических» лексемах, подвергаются трансформации в результате изменения моделей культурного соседства (ряд примеров будет рассмотрен далее). Механизм взаимоотношения между сферами неизбежных контактов и порождаемых соседством конфликтов также отражается в трактовке образа соседа (Белова 2017а), что подтверждает устойчивый характер амбивалентности образа «чужого», в котором сочетаются негативные и положительные признаки (Толстая 1992; Goldberg-Mulkiewicz 1978; Goldberg-Mulkiewicz 1989; Белова 1997; Cała 1992; Белова 2002а; Белова 2005 и др.).

Значительную роль в формировании этнокультурной идентификации играют представления о распределении социальных и ритуальных ролей, присущих «своим» и «чужим». Так, этиологические легенды, объясняющие место тех или иных этносов или наций в социальной иерархии и бытующие в живой повествовательной традиции, являются показателем устойчивости стереотипов, согласно которым каждому народу отведены свое место и своя роль в мироустройстве (с точки зрения «своей» системы ценностей, подробнее см.: Белова 2017б).

Отдельную проблему составляют взаимоотношения понятий «этнокультурный стереотип» и «норма». Отличительной чертой этнокультурных стереотипов является постоянное балансирование между нормой и антинормой и проницаемость границ между этими понятиями — изменение представлений о норме ведет к коррекции знаковых позиций, определяющих содержание образа «чужого» (Белова 2016в; ср. Belova 2007).

Базовые характеристики этнокультурного стереотипа в основном аналогичны признакам, присущим стереотипам вообще (см., например: Schaff 1981: 69–70, Бартминьский 2005: 140–141).

Этнокультурные стереотипы представляют некий обобщенный образ этнического или конфессионального соседа, упрощая и генерализируя этот образ. При этом, как отмечают исследователи, для данной группы стереотипов характерна *неточная субъективная генерализация* (Bartmiński, Panasiuk 2001: 377) — неосознанное приписывание какого-либо свойства всем объектам класса, объединяемого с помощью данного названия (этнонима, конфессионального названия).

Этнокультурные стереотипы демонстрируют *широкое распространение и повторяемость*, будучи передаваемы в рамках отдельной традиции от поколения к поколению, а также большую степень устойчивости к изменениям. Данная группа стереотипов подвержена влиянию исторических факторов, а также обусловлена национальными мифами и традициями (Михайлова 1999: 58).

Этим же обусловлен *интровертный, регулятивный характер* данного класса стереотипов, определяющий формирование представлений о «чужих». Каждая традиция создает портрет «чужака», опираясь на «свою» систему представлений и ценностей, а priori имея мнение о «чужой» культуре и традициях.

В связи с этим *познавательный компонент* этнических стереотипов может проявляться в формировании предубеждений, предрассудков, суеверий с преобладанием негативной оценки в отношении «чужих» (Bartmiński, Panasiuk 2001: 379; ср. концепцию Адама Шаффа, приписывавшего стереотипам функцию однозначно негативной оценки).

В *оценочном компоненте* этнокультурных стереотипов действительно преобладает негативное отношение к представителям иных эт-

носов и конфессий, что обусловлено не только этноцентризмом, но и явлением мегаломании — самовозвышения, — которое свойственно всем народам на определенном этапе их исторического развития и составляет необходимый элемент народного менталитета (Bystroń 1935; Bystroń 1980; Mirga 1984; Толстая 1994; Толстая 1995; Белова 1997). Оценочность этнокультурных стереотипов проявляется в формировании национальных и религиозных наветов, а также играет не последнюю роль при конструировании «наветных» фольклорных текстов.

В группе этнических стереотипов безусловно проявляется их *эмоциональная составляющая*, что находит отражение в терминологии, ср. англ. *ethnic slurs*, франц. *blason populaire*, рус. *предвзвешивания*. Рассматривая познавательную и эмоциональную составляющие стереотипа, исследователи непременно сталкиваются с проблемой *автостереотипов* и *гетеростереотипов* и оценочной градацией по отношению к «себе», «своему» и «чужому», с наличием в сознании носителя традиции идентификационных и самоидентификационных оценок (Panasiuk 1998: 93–94; Bartmiński, Panasiuk 2001: 387; Иванова, Калуцков 2005: 7). Именно эмоциональный заряд (часто негативный), который несут в себе этнические стереотипы, выступает в качестве базиса для культурного фундаментализма (Seidenspinner 1996), что находит отражение в так называемом *evil folklore* о «чужих» (Дандес 2004; Дандес, Хаушильд 2004), раскрывая «темную сторону фольклора», посвященного «чужим», «иным», «другим» (Seidenspinner 1996).

Функции этнокультурного стереотипа соответствуют в основном универсальным функциям, присущим стереотипам вообще (см.: Allport 1958; Schaff 1981; Katz, Braly 1935; Михайлова 1999; Бартминский 2005; КСКТ: 177–179).

Функция социально-этнической интеграции. Стереотип, с одной стороны, удовлетворяет психическую потребность в экономии познавательных усилий, с другой — и общественную потребность поддерживать внутреннюю спаянность сообщества и его противопоставленность другим человеческим сообществам (Бартминский 1997: 13).

Защитная функция этнических стереотипов проявляется в том, что они способствуют сохранению традиционной системы ценностей как по отношению к своему сообществу (автостереотипы), так и по отношению к «чужим» (гетеростереотипы).

Коммуникативная функция этнических стереотипов состоит в том, что они служат для обмена информацией между представителями «своего» сообщества (как опознать «своего» среди «чужих» и «чужого» среди «своих»).

С помощью *познавательной функции* этнических стереотипов формируется образ внешнего мира и своего собственного микрокосма.

Манипулирующая функция этнических стереотипов заключается в том, что при определенных условиях они могут выступать в качестве орудия ментального воздействия на массы в идеологических и политических целях (Сага 1992; Seidenspinner 1996; Михайлова 1999; Obcy / Inny 2018).

Динамика изменения этностереотипов. Согласно концепции стереотипа, разработанной А. Шаффом, одним из основных признаков стереотипа является его «неэластичность», т. е. устойчивость, неподверженность и сопротивляемость изменениям (Schaff 1981: 69, 114). Однако, как свидетельствуют данные языка, этот признак не носит абсолютного характера; как и язык в целом, языковые стереотипы испытывают динамические изменения. Трансформации языковых стереотипов в 1980–1990 гг. (на примере названий профессий — крестьянин, ксендз, солдат, учитель и др. — и жителей определенных мест — *góral, Mazur, Ślązak, Iwowiak, krakowianin, warszawiak*) посвятила свое исследование И. Панасюк, отметив при этом изменения не только в смысловой наполненности термина в связи с сопровождающими его коннотациями, но и динамику оценочных характеристик, связанных с теми или иными стереотипами (например, «улучшение» образа таких персонажей, как *krakowianin, góral*) (Panasiuk 1998: 86–94).

С.М. Толстая отмечает, что «на своем пути от социологии (социальной психологии) к когнитивной лингвистике и этнолингвистике понятие стереотипа претерпело существенные изменения, затронувшие как его содержание, так и форму и объем. В общем виде характер и вектор этих изменений можно определить как расширение границ. <...> Если первоначально стереотип понимался как некоторая “субъективная” добавка к “объективному” образу объекта, а языковой стереотип — как коннотативная (оценочная) добавка к лексическому значению слова <...>, отражающая коллективное мнение о соответствующем денотате, то впоследствии стереотип стал трактоваться как целостная “наивная теория” объекта (предмета, лица или явления), включающая не только оценочные (коннотативные, интегральные), но и категориальные (идентифицирующие) признаки <...>, т. е. в соответствии с широко понимаемым лексическим значением (когнитивной дефиницией) слова» (Толстая 2009: 262). Именно это расширение границ делает возможным изучение этнокультурного стереотипа в разных аспектах — этнографическом, фольклорном, социологическом — и на примере разных текстов культуры (фольклорных, устно-исторических, литературных, публицистических).

Изменениям, динамическим подвижкам подвергаются не только языковые стереотипы, но и стереотипы семантические, которые воплощаются в фольклорных представлениях о носителях «чужой» культуры. В данном контексте чрезвычайно важным оказывается наблюдение

К.В. Чистова об основном качестве фольклорных стереотипов — их пластичности, которое позволяет системе стереотипных образов приравниваться к изменяющейся действительности (Чистов 1986: 112; см. также: Белова 2016в: 11–13).

Наличие фундаментальных исследований и сводов фольклорно-этнографических описаний в восточнославянской и польской традиции XIX — начала XX в. позволяет проследить степень сохранности и живучести этнокультурных стереотипов и проанализировать механизмы их трансформации. На основе собранных в 2004–2017 гг. архивных и полевых материалов стало возможным проанализировать некоторые причины, приводящие к «коррекции» схемы описания «чужого» в сознании современных носителей традиции по сравнению с достаточно однотипными и более-менее равномерно представленными в различных славянских традициях материалами XIX — первой половины XX в., прояснить вопрос, почему одни комплексы этнокультурных и этноконфессиональных представлений сохраняют устойчивость и практически не меняются, другие же перестают быть актуальными, переходя в разряд «фонового» знания (см.: Белова 2016в: 15–17).

Среди факторов, влияющих на динамику этностереотипов, в первую очередь следует назвать **изменение этнического состава** населения бывших полиэтничных регионов. Утрата еврейского элемента, игравшего значительную роль в жизненном укладе целого ряда регионов Восточной Европы¹, имела последствия не только для культурного ландшафта, но и для языковой и ментальной картины мира. На основе анализа текстов фольклорных нарративов, зафиксированных в среде, где в настоящий момент иноэтничный элемент отсутствует или минимален (именно такова ситуация в большинстве бывших местечек Подолии, Буковины, Молдавии, Белоруссии, Брянской и Смоленской областей), можно сделать ряд выводов. Во-первых, в изменившейся этнокультурной ситуации «чужой» (представитель другого этноса, другой религии и т. п.) утрачивает в народном сознании статус «элемента универсума народной культуры» (Jastrzębski 1989: 48) или элемента «этнического» и «религиозного» ландшафта (*ethnoscape/religioscape*, см.: Zatorska 2015: 210); благодаря идеализации прошлого в устно-исторических нарративах формируется исключительно позитивный образ еврея (Алексеевский 2013: 20). Во-вторых, для традиционной «мифологии соседства», во многом базирующейся на

1 Исследовательница культуры польского еврейства О. Гольдберг-Мулкевич предлагает определять функции, которые евреи исполняли в отношении польского сообщества, как «комплементарные», отмечая, что с исчезновением еврейского компонента картина мира традиционного польского социума утратила свою полноту (Goldberg-Mulkiewicz 2003: 123).

архаических представлениях, важно присутствие стабильного и массового иноэтничного элемента, который составляет часть местного культурного ландшафта (именно такова была культурная ситуация местечек указанных регионов вплоть до Второй мировой войны). В-третьих, в ситуации разрушения стабильной модели (антирелигиозная политика 1920–1930-х гг., война, Катастрофа еврейского народа, массовый отъезд евреев с 1970-х гг. и т. п.) часть традиционных стереотипов уходит из сферы актуальных верований; в то же время возникают новые стереотипы, характерные для «эпохи кризисов» (термин А. Цалы), — это подтверждается зафиксированными в последние годы трансформированными сюжетами о так называемом кровавом навете, рассказами о наказании за осквернение местных святынь, локальными вариантами мифа «об утраченной благодати» и т. п. (см.: Белова 2018а; Белова, Петрухин 2008: 304–306; Белова 2005: 11–12, 44–45). В то же время утрата еврейского компонента осмысливается в контексте народной эсхатологии — как один из знаков приближающегося конца света (Zowczak 2015а: 199). Так в опустевшем пространстве рождается новая мифология о «чужих» и об утраченном соседстве, поддерживаемая устно-историческими нарративами и образцами «городского текста» (Амосова 2011; Белова 2014; Белова 2015б; Мороз 2014; Мороз 2015; Ясинская 2017), в которых отражается новая реальность (например, «еврейский город без евреев»). Изменяются и характер стереотипов — если рассматриваемые ранее исследователями этнокультурные стереотипы (сформированные на базе традиционной культуры) отражали общий культурный и житейский опыт поколения (или нескольких поколений), то в связи с изменением этнической ситуации стереотипы начинают формироваться на основе индивидуальных наблюдений и личного опыта (Петров 2015; Мороз 2014; Мороз 2015).

Вторым значимым фактором следует признать **изменение конфессиональной ситуации**. Как убедительно показали М. Зовчак и М. Соколовска, исследовавшие в 2010-е гг. динамику культурно-языкового сообщества поляков и украинцев-католиков в подольском местечке Мурафа (Винницкая область Украины), конфессиональный фактор становится главным маркером общины, когда меняется языковая ситуация. Польский язык, который всегда был языком богослужения и в глазах носителей обладал более высоким статусом по сравнению с разговорным украинским² (ср.: «Czytamy po polsku, modlimy się po polsku, a

2 Ср. аналогичную ситуацию в Виленском крае, где для «поляков» (как этнических поляков, так и белорусов-католиков) польский язык — *kościelny, szlachetny, pański*, а белорусский — *prosty, gruby, chamski, krówski*. По мнению местных жителей, польский язык не приспособлен для проклятий: *Polak przeklina po rosyjsku* (Zowczak 2000: 267).

mówić po polsku nie umiemy!»; «To my rozumiam polski, tylko nie możemy mówić!» — Sokołowska 2015: 239), в последние годы сдает свои позиции «сакрального» языка, поскольку официальной позицией костела стало ведение литургии на украинском языке, что противоречит привычной практике; даже во времена борьбы с религией местные католики проводили домашние богослужения по-польски; на польском языке они хранят в рукописных тетрадках сакральные тексты; более того, в их языковой картине мира украинский язык считается «неподходящим» для богослужения, ср.: «To tego na ukraińskim języku niemożliwe <...> Często mówią że to jakby krowa <...> położyć siodło» (Sokołowska 2015: 241). В ситуации, когда сакральный и профанный языки меняются местами, неизбежно происходят смена (слои) некоторых языковых стереотипов («поляк», «русский», «украинец», «православный», «католик») и изменения в (само)идентификации (привычное обозначение себя как «поляков», т. е. католиков), (см. подробнее: Zowczak 2015a; Sokołowska 2015; Kusy 2003). Не менее интересным представляется случай, когда в результате утраты еврейского компонента (в культурно-языковой ситуации бывших местечек этот компонент являлся доминирующим) становится свободной позиция «чужого» (иноверца), которую в картине мира католиков и православных традиционно занимали евреи. Такая лагуна требует замещения, и, как отметила И. Кусы в своем исследовании этнокультурного соседства католиков и православных в селах Хмельницкой области (Подолья), термин *żydy* (а также сопутствующие ему коннотации — «неправильный», «еретический» и т. п.) прилагается теперь православными к их соседям-католикам, «полякам» (особенно в устной конфессиональной полемике) (см.: Kusy 2003: 89–91).

Проблема «внутренних» и «внешних» стереотипов всесторонне рассмотрена С.Е. Никитиной на примере конфессиональных сообществ, которые, с одной стороны, дистанцируются от конфессиональной метрополии и становятся в глазах доминирующей конфессии «чужими», а с другой — осознают различия внутри самих себя; при этом ведущим различительным признаком становится именно конфессиональный признак, подкрепляемый обрядовыми стереотипами и языковыми клише, характерными для данного сообщества (Nikitina 1998: 157–158; Никитина 2013: 49–71, 87–120). Для восприятия «чужой» традиции, которая также может не представлять собой конфессионального единства, важную роль играют видимые проявления традиции соседей (внешний вид, сценарий обрядов и т. п.). Описывая механизмы конструирования образа «чужого» (еврея) в польской традиции, О. Гольдберг-Мулькевич отметила необходимость учета региональных особенностей, связанных с восприятием религиозного еврейского населения в Польше XIX — первой половины XX в. (наличие хасидов разных толков в разных польских

регионах) (Goldberg-Mulkiewicz 1999). Значимым в этом контексте является то, что при исчезновении того или иного этноконфессионального сообщества образ «чужого» теряет свои региональные характеристики, становясь всё более обобщенным и сохраняя только самые общие (универсальные) черты, приписываемые «чужаку» народным сознанием.

Несмотря на изменения (порой кардинальные) конфессиональной ситуации в изучаемых нами контактных регионах, идея «своей» веры по-прежнему остается базовой в устных нарративах о выборе веры, о конфессиональных приоритетах, об особом статусе «своей» веры в системе ценностей (подробнее см.: Белова 2015а; Белова 2016а; Белова 2016б). Именно поэтому в рассказах на конфессиональные темы особое место занимают сюжеты, связанные с конкретными событиями локальной истории, которые оказываются значимыми для понимания конфессиональных стереотипов, бытующих в данной традиции. Приведем в качестве примера несколько свидетельств, зафиксированных в 2016 г. в бывшем местечке Бешенковичи (Витебская область Республики Беларусь), в которых речь идет о многократном крещении и «отсутствии» крещения, что становится основным признаком противопоставления местных православных и староверов (*недокрещенных москалей*).

Я ж три раза крещшоная, можете представить? До войны крестили в Витебске. У войну немцы... под Чашниками выстроили всю деревню — деревня Иванска — большая деревня была <...>. Так вот, выстроили немцы шеренгу всех детей, тут [по лбу] нас мазали, у рот шо-то давали, и этый батюшка ихный, немецкий, всю деревню крестиў. [Немецкий?] Немецкий. Крест такой больший и русский переводчик. <...>

[А третий раз как крестили?] А третий раз после войны. Тут крестили. <...> Прыказ быў — я не знаю, кого прыказ. Мама нас за руки и повела в церкву. Прышли, там тоже кругом понаставили нас и ешшо раз мазали, у рот что-то давали. Три раза крещшоная. [Последний раз в русской церкви?] Ту у русской, в православной — во у нас церква тут стоить одна (В.В. Берестень, 1936 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Мороз, О. Белова, 2016 г.).

Нас крестили маленьких, в войну. Стали освобождать Бешенковичи, мама говорит, вас и покрестили всех. Мы крещёные все. А крестили в речке (М.П. Иванова, 1944 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. Р. Зенюк, А. Пахомова, 2016 г.).

Москали — это староверы, они отличаются от православных. Они как бы недокрещенные немножко, крестятся двумя пальцами, а мы тремя. У меня был дед старовер, и мама была староверка, потому что вера идет

не по матери, а по отцу. А потом ее докрещивали. Она когда узнала, как хоронят староверов (такой саван-мешок), сказала: «Я ни за что не хочу, чтобы меня так хоронили!» А мы-то по отцу православные с сестрой. Ну и когда она захотела в православие, ей священник сказал: «Вам только докреститься нужно». У староверов, когда рождался ребёнок, они ж не могли найти священника-то, и они сами его крестили, в любом водоёме — раз, окупут — и всё, вроде бы покрестили. Но они же не читали молитвы: «Отрекаюсь от тебя, сатана...», как священник делает, вот это маленькое было докрещение. Их хоронили так: мешок надевался, назывался саван. И завязывают полностью — и её это так страшило! И мужчин, и женщин хоронили в мешке. Они носили бороды, вообще были очень строгие, у них были свои правила: почитание старших, родителей, мужчина — глава семьи. Жениться на староверах можно было: у меня дед был старовер, а бабушка из православных, из семьи священника. Бабушка ходила в православную церковь, а он — в моленный дом. Я была в моленном доме, меня мама просила сходить, когда была староверкой, мне не понравилось. Там как-то темно у них, они по-своему поют, у нас свечи ставятся на подсвечник, а у них — к иконе. Там было много народу, и старики, и молодые. У них был свой священник, одет как священник (священника не могли найти в деревнях, когда нужно было срочно покрестить ребёнка). Одевались обычно. Мама ходила в православный храм, хоть и была староверка. Молитвы у них такие же, как и у нас, книги наши. Они не курили, не пили. У них строго было: вода обязательно должна быть накрытая (Т.В. Берестень, 1958 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. Г. Сивохин, М. Ясинская, 2016 г.).

С областью конфессиональных контактов в рассматриваемых регионах тесно связан сюжет о так называемом кровавом навете, который также подвергается трансформациям в результате изменения локальной конфессиональной ситуации (см. об этом нашу специальную работу: Белова 2018а). В связи с современным бытованием данного сюжета, а также прочих «наветных» текстов, интересно рассмотреть особенности его проявления в метрополии и анклаве. Если в первом случае (метрополия) наиболее яркой чертой сюжета о ритуальном использовании евреями христианской крови является его географическая «переадресация» (отнесение места действия вовне «своего», ближнего пространства — подробнее см. Белова 2018а: 23–24)³, то во втором случае (анклав) рас-

3 Ср. современную запись из Гомельской области: «Жыды ў мацу рускую кроў... Гаварылі, як я ў Бабруйску была, што паймалі рускага дзіцёначка і ў яго кроў бралі. Ім хоць адну каплю» (д. Новая Дуброва Октябрьского р-на, зап. в 2014 г.; НПА: 165).

сказы дополняются деталями, не свойственными версиям, записанным в регионах массового бытования сюжета. В качестве примера приведем рассказ о еврейской Пасхе, записанный у поляков в Казахстане (семья рассказчицы выселена из Подолии в Казахстан в 1936 г.)⁴:

[А они мацу пекали?] Мацю? Да... да-да... [А не говорили, из чего она?] Я не знаю, но всегда как-то бабушка рассказывала, что, это... «Ой, страшно йты, будэ Паска, этих, еврейска, воны довят дитэй или, этих, жэнщин, которые попышнее, и кидают в бочку, а в бочке набиты ўвозди вот так... и катают эту бочку, штоб была кроў христьянская, и потом на этой христьянской крови мисят мацю, кажэ, и едят ийи на Паску»... так бабушка росказувала, мама уже не рассказывала, при маме, наверно, такого не было, только при бабушке... (АСС, жен., 1930 г. р., полька, род. на Украине, Каменец-Подольская обл., Сатановский р-н, с. Жабьевка; жила в д. Андреевка Шортандинского р-на Акмолинской обл.; зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в г. Шортанды Акмолинской обл., 2017 г.).

В рассказе сочетаются типичное представление о еврейской Пасхе как о «страшном» празднике, широко известные в Подолии мотивы похищения христианских детей и бочки с гвоздями и уникальный мотив (возможно, сформированный уже в отрыве от подольской фольклорной традиции) похищения женщин, «которые попышнее» (эта деталь, возможно, призвана сделать рассказ еще более страшным и убедительным для тех поколений слушателей, кто уже не застал соседства с евреями и для кого еврей — это лишь персонаж меморативных рассказов старших и некий языковой образ).

Мы уже подробно рассматривали современные славянские фольклорные версии «кровавого навета», зафиксированные в Подолии и на Вольни (Белова 2005: 112–123). Интересно добавить в эту копилку свидетельства с еврейской стороны из тех же регионов, относящиеся ко времени, когда еврейская составляющая во многом определяла здешний уклад жизни. Ценным источником в этом плане является сочинение «Шивхей Бешт», или «Хвалы Исраэлю Бааль-шем-Тову», памятник конца XVIII в., известный как на иврите, так и на идише, в котором нашли отражение не только рассказы о чудесах и прорицаниях основателя хасидизма Бааль-шем-Това (*Бешт*) (1700–1760), но и сюжеты, связанные с обрядами и суевериями неевреев, с которыми Бааль-шем-Тов соседствовал и активно контактировал.

В «Шивхей Бешт» есть два эпизода, из которых очевидно, что для еврейского социума «кровавый навет» — вещь печально известная и воспринимаемая однозначно как провокация со стороны враждебно настро-

4 Благодарю М.В. Ясинскую и Г.П. Пилипенко за предоставленный материал.

енных иноконфессиональных соседей (христиан). Бешт успешно разоблачает козни христиан (иногда чудесным образом, иногда действуя силой убеждения), замышляющих недоброе против евреев, и спасает местечко от погромов.

В субботу перед Песахом медведь, приведенный на рыночную площадь, ворвался в дом к судье, поднял доски пола, и под ними обнаружили тело мертвого *мамзера* (назаконнорожденного ребенка); медведь поднял труп всем на обозрение. Бешт закричал: «Вы все свидетели!» (и по-польски: «Протест!»), ибо провидел, что таким образом хотели возвести навет на евреев (Шивхей Бешт: 441, № 229). В канун Песаха, вместо того чтобы печь мацу с учениками, Бешт пригласил в дом священника, долго беседовал с ним, потому что «поп задумал в ночь в Песах подбросить исколотого мамзера в синагогальный двор и обвинить всех евреев города». Своим уважительным разговором Бешт «с корнем вырвал этот замысел из сердца попа» (Шивхей Бешт: 481, № 252).

Точно так же в еврейской сказке праведник Гурарье⁵ после полученного во сне указания просит помощи у бедного чулочника, который может спасти еврея, обвиненного в убийстве христианина. О том, что это провокация, говорится в первой же фразе: «Одному еврею подбросили в погреб труп убитого христианского мальчика и затем обвинили его в ритуальном убийстве». Чулочник (который был скрытым праведником, или *ламед-вовником*⁶) приезжает на суд и разоблачает навет, заставляя мертвого ребенка встать из могилы и указать на истинного убийцу (им оказывается его отец, совершивший убийство по наущению епископа). Папа Римский вершит справедливый суд, виновные повешены, а чулочник назначен вице-королем (ЕНС: 61–63, № 18, записано в 1939 г. в г. Рогачёве, Белоруссия).

Отвечала ли как-то еврейская сторона на адресованные ей наветы? Как отмечает В.А. Дымщиц, анализируя еврейские сказки, в еврейском фольклоре существует сюжет, отражающий идею «кровавого навета на оборот». Ксендз похищает девочку Хавеле, родители ищут ее, спрашивая у гусей, кур, индюков (последние советуют: «Ищи Хавеле в костеле»): «... подошли к костелу, сломали ворота, нашли Хавеле и убежали домой вместе с ней» (ЕНС: 165–166, записано в 1916 г. в г. Виннице)⁷.

5 Гурарье — рабби Иегуда Лива бен Бецалель из Праги, известный под акронимом Магарель (1512–1609), богослов и общественный деятель, автор сочинения «Гур Арье», герой еврейского фольклора (ему приписано создание Голема), см.: ЕНС: 428.

6 О ламед-вовниках в еврейском фольклоре см.: ЕНС: 59–74, 427–429.

7 Ср. АТУ 480А* / СУС 480А* (Сестра (три сестры) отправляется спасать своего брата).

Третьим фактором, определяющим динамику этностереотипов, является **изменение языковой ситуации** в результате изменений общественно-культурного контекста (см. Белова 2013а). Мы уже отмечали основные тенденции взаимоотношений языковых традиций фактического и формального большинства и меньшинства на примере языковой ситуации еврейских местечек Восточной Европы и смогли удостовериться в том, что в пределах бывших местечек следы языкового взаимодействия соседей сохраняются даже тогда, когда само соседство уже стало фактом истории, но ушедшее большинство продолжает влиять на культурную память меньшинства (Белова 2005: 67–71; Белова 2013в: 68–69, 72; Белова 2018б).

До сих пор в бывших местечках можно записать из уст местных жителей, которые «выросли с евреями», фрагменты «еврейской» речи, передающие звуковой образ языка этнических соседей:

Евреи *гергекали*⁸ и всё. *Гергекали* — значит, говорили по-своему. <...> «*Ву вейст, хайнт сабус нигэлуй*. Ты знаешь, что сегодня суббота или завтра суббота»⁹. [Повторяет:] *Ву вейст, хайнт сабус* (Н.П. Прокофьев, 1935 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, А. Рэдулеску).

Другие информанты для характеристики еврейского языка используют «птичьи» образы (ср. представление о языке «чужих» как о нечеловеческом языке — Белова 2005: 65–66; Березович 2007: 432–433):

[Евреев называли] и еврей, и жид. [Лёня (Лейзер) не обижался на слово «жид».] Вераб'і лётаюць як жыды. Парэчкі аббіраем і Лёня тут, дак ён дажа не ўсердзеўся. Пагаворка такая была: вераб'і як жыды, чы-чычы, чырыкаюць. Да я гавару — вераб'і лётаюць, як жыды чырыкаюць (Н.Ф. Дашкевич, 1937 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, Е. Стрельцова, 2016 г.).

Особенности произношения этнических соседей иллюстрируются при помощи анекдотов, не имеющих конкретной локальной привязки, но обыгрывающих представление о том, что «чужие» не умеют произ-

8 Ср.: *шваргоче як жидівка* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 140).

9 Правильный перевод: «Ты знаешь, сегодня суббота». Слово *нигелуй* взято из другого контекста, значение неясно. За разъяснение благодарю А.А. Полян. Ср. столь же загадочные пока слова *ниवासурэй* и *нисилурэй*, которые, по мнению жителей одной из деревень Гродненской области, относятся к субботней молитве евреев (Белова 2018б: 31).

носить определенные звуки или делают это «неправильно» (Гехт, Погодина 2017а; Гехт, Погодина 2017б: 34), и демонстрирующих якобы основную отличительную черту «еврейской» речи — картавость.

Евреев дразнили: «Скажи «кукуруза», а он: «Я лучше сто раз скажу «пшёнка», чем один раз «кукуруза» (Н.П. Прокофьев, 1935 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, А. Рэдулеску)¹⁰.

Дразнили евреев. Вот Вовка Юдовин приехал, то я на него — *ара, ара*. Это ж попугай. Но он нормальный, мы с ним выпивали. По-разному, если русский еврей, то он пьёт так, как мы¹¹ (В.А. Сошнев, 1951 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. Р. Зенюк, А. Пахомова).

По-прежнему живы в памяти рассказчиков присловья, которые этнические соседи адресовали друг другу. Самым популярным было «предписание» типа «Жид-еврей, сдохни скорей!», при этом уточнялось: *ни кажй «жид», бо буде дбўго жит’, кажй «йеўрэй», то ввре скорей* (укр. волын.; Аркушин 2003: 65); «А всегда говорили: “Дурак ты, жид — будет долго жить, а если еврей — сдохнет скорей”»; «Не говори “жид” — будет долго жить, скажи “еврей” — сдохнет скорей» (русские в Латгалии; Гехт, Погодина 2017б: 34)¹². По материалам из г. Глубокое

-
- 10 Ср. аналогичный пример из Латгалии: «Еврею лучше пять раз пшенка, чем один раз кукуруза» (Вятчина, Иванов 2013: 286).
- 11 В этом примере помимо передразнивания речи еврейского соседа интересна трансформация стереотипа о непьющих (в отличие от русских, белорусов, украинцев и др. — см. подробнее: Добровольская 2010: 249; Добровольская 2003: 221) еврейх: «нормальный русский еврей» пьёт «так, как мы». Коррекция стереотипа происходит благодаря подключению личного опыта информанта. Еще один пример трансформации стереотипа можно видеть в рассказе о конфликте с соседкой-еврейкой: «Явреи не верят Христу, отклонились от нашей веры. [Цыплята рассказчицы залезли в соседний огород и раскопали горох]. Жидовка [соседка] прибежала на крыльцо и стала угрожать, что сожжёт дом, ругалась, завернула в Христа, завернула в Бога» (А.Ф. Рудько, 1929 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. Г. Сивохин, М. Ясинская, 2016 г.) — еврейка упоминает Христа и Бога, поскольку ругательство адресовано соседке-христианке (ср. формулу *в Бога душиу мать*), и запрет на произнесение чужих сакральных имен снимается.
- 12 Иногда клише переводится в бытовой план и истолковывается исходя из личного опыта говорящего: «Слышал, что жид будет долго жить. Хотя евреи в основном сердечники» (русские в Латгалии; Гехт, Погодина 2017б: 34). Ср. возможный пример «рационализации» суеверного

Витебской области, евреи также использовали это клише, но уже в свою пользу: «Дак сами жиды отвечали <...> “Жид! — И что? Жид будет долго жить, а яврэй — сдохни скорэй”». Таким ломаным языком» (Белова 2017в: 191)¹³.

Стереотип «чужого» в языке народной культуры: человек и его качества. В связи с проблемой динамики и трансформации стереотипов стоит рассмотреть некоторые образцы народной фразеологии и паремологии, связанные с языковым образом «чужого», в которых прослеживается не только временная преемственность¹⁴, но и сохранение представлений о тех или иных характеристиках иноконфессионального соседа (при этом изменения семантики часто обусловлены тем, что всё еще отраженные в языке «представления» уже не поддерживаются внеязыковым контекстом).

Начнем с семантического поля, представляющего качества и черты характера человека, в котором элемент «еврейский» представлен широко и разнообразно. При этом опорными лексемами будут выступать не только собирательный «этноним» *жид*, но и антропонимы, характерные для еврейской традиции¹⁵.

представления о евреях-двоедушниках (Белова 2005: 49) — в 1990 г. в Подлясье была записана история про ожившего еврея, который встал из могилы и явился домой, перепугав жену: «Врачи его осмотрели, и у него оказалось два сердца: одно умерло, а другое заработало уже в могиле» (Гура 2018: 23).

- 13 Ср. диалог-дразнилку из Могилёвской губернии: «Жид пархатый! — Хочь пархатый, да богатый, а ты свинья, да й то моя» (Романов 1885: 296).
- 14 Об этом свидетельствует наличие одних и тех же или схожих устойчивых сравнений и фразеологизмов в источниках XIX–XXI вв., которые мы и будем привлекать в качестве материала для рассмотрения.
- 15 Еврейские имена (Лейзер, Бейл, Берко и др.) служат здесь маркером соседней культуры вообще, хотя, как замечают исследователи, подобные устойчивые сравнения могут сохранять и «воспоминание» о конкретном прототипе, чья отличительная черта могла послужить поводом для дальнейшего обобщения, ср.: *лнввий як Бейло* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 27); *напився як Бейла* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 31); *п'яний як Бейлах* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 32); *балакучий як языка Мейла* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 133); *верещить як жидівка з Конотопу* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 141, ср. более обобщенное *кричить як на гвалт* — о сильном шуме (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 142)); *з Лейзером прывітацца* (напиться спиртного) (бел. гроднен.; Даніловіч 2003: 217); *як Бася лядэрская*

Так, в говорах Среднего Полесья на Житомирщине в значении «глупый» зафиксированы выражения: *дурний як Голда* (Доброльожа 2003: 11), *дурний як бейд* (Доброльожа 2003: 11). В первом случае компанию еврейской Голде, которая выступает репрезентантом глупости, составляют дураки из нееврейской среды, ср.: *дурний як Иван, дурний як Женя Чугірішина, дурний як Стецько, дурний як Ясь Рудий* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 12–13). Во втором случае опорным словом является не антропоним (который в принципе может быть изменен на любой другой), но слово, заимствованное из языка соседей. В своей полесской подборке Г. Доброльожа поясняет слово *бейд* как «дурень» (Доброльожа 2003: 156), не указывая, однако, что это слово из идиша, ср.: *beder, bod* ‘простак, дурень’ (Астравух 2008: 142, 165). Ср. также полесское выражение в значении ‘дурная голова’ — *голова як мешігіне копф* (Доброльожа 2009б), которое представляет собой своеобразную славяно-еврейскую редупликацию (*голова/коп(ф)*); идишская (в юго-восточном диалекте) часть изречения сама по себе означает ‘безумная голова’ (ср. вариант из северо-восточного диалекта идиша: *tešugener kop* — Астравух 2008: 533).

Вообще же «еврейская» голова (*a jidiše kop* ‘еврейская голова, еврейский ум’ — Астравух 2008: 417; *mit kop* ‘с головой’ — Астравух 2008: 461; *то жидівська голова* (о хитром, оборотистом человеке) — Франко ГРНП 1: *Голова 283*) служит показателем ума и недюжинных способностей, а также хитрости¹⁶. Приведем в этой связи рассказ, записанный в бывшем местечке Бешенковичи (Витебская обл. Республики Беларусь) и «ломающий» привычный стереотип¹⁷, — как русский Володя обманул «четыре яврея». Ключевым словом в этом сюжете является еврейское слово *a kop*.

[Друг мужа рассказчицы Марат познакомился с каким-то Володей, который обещал устроить ему машину — «Волгу». Володя должен был, по его словам, поставить несколько машин в горисполком. Еврей Марат убедил мужа рассказчицы тоже купить машину. Она мужа отговорила, а Марат ввязался в эту историю с еще тремя евреями. Они заняли в Витебске у еврея-ростовщика денег на покупку машин, думая потом продать их в

(быть в плохом настроении) (бел. гроднен.; Данилович 2003: 217). Ср. также рассмотренные Г. Аркушиным случаи, зафиксированные в западнополесских и западновольнских говорах и в молодежном жаргоне, когда антропонимы выступают в роли этнонимов: *герико, мойш, їуда* ‘еврей’, *їанек, антик, лешок, кишишк, зденек* ‘поляк’ (Аркушин 2005: 192).

16 Подробнее об этом см.: Белова 2005: 148; Белова, Петрухин 2008: 319–325.

17 Ср.: «Цыган і яўрэяў не падманеш» (В.И. Ледник, 1938 г. р., пос. Улла Бешенковичского р-на Витебской обл.; зап. Г. Сивохин, 2016 г.).

Грузию по двойной цене. Володя собрал со всех деньги и исчез.] Я говорю: «Вы ев-рэ-йи! Мозги *a kor* у вас! Почаму вы не поглядели хоть фамилию, что там [в паспорте у Володи] написано?» [Пришлось Марату работать дополнительно — мыть подъезды и вокзалы, — чтобы вернуть долг. После этого он умер в 56 лет от инфаркта.] Это хорошо, что мой дед ня влез в гэто дело, а шче бы я рашшитивалась, скажите мне: у меня 90 на фабрике советских рублей, а у его 130 — шофёром. «И я, — говорю, — тебе говорыла!» — «Ой, — говорыт, — твои русские мозги разумней моих яврэйских!» [Мозги *a korf?*] *A kor*¹⁸. По-яврэйски *a kor*. Ой, *a kor, a kor, a kor, a kor!* [смеется] (В.В. Берестень, 1936 г. р.; зап. О. Белова, А. Мороз, 2016 г.).

Возвращаясь к теме глупости, отметим такие выражения, как: *дурбий як Беркові штани* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 11), *дурний як Беркові штани* (укр. чернигов.; Добролюба 2003: 11)¹⁹, *мудрий як Соломонові штани* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 14); *розумний як Соломонові портки* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 15). Если выражения с условным Беркой, который может быть поставлен в один ряд с другими обладателями штанов²⁰, можно трактовать в прямом смысле (носитель и предмет его гардероба одинаково несуразны), то в речениях с упоминанием библейского мудреца — царя Соломона — ситуация иная. Показателем глупости является именно предмет его одежды, не обладающий, в отличие от носителя, никаким разумом²¹.

Среди показателей неразумности фигурируют также принадлежащие евреям домашние животные: *дурний як Іонькове теля* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 12), *дурний як теля рижого Бога* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 13). По поводу выражения с упоминанием «рыжего Бога» осмелимся высказать предположение, что это сравнение имплицитно может соотноситься с анекдотическим сюжетом, объясняющим рыжий цвет волос евреев. Этот анекдот является вариантом сюжета «чей Бог старше» (о драке «русского» («московского») и «жидовского», «хохлацкого» и «московского», «нашего» и «староверского» богов): казака запирают на ночь в «еврейской церкви», где он справляет нужду и объясняет евреям,

18 Показательно, что рассказчица поправляет собирателя, неправильно произнесшего идишское слово, — для нее идиш является знакомым языком.

19 Ср. также *блатний як Беркові штани після прання* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 69) в значении «чванливый».

20 Ср.: *розумний як батькові (Омелькові, Гапкині) штани навиворіт* (Добролюба 2009б).

21 Ср. выборку сравнений со значением ‘очень глупый’ по разным славянским языкам (укр., лемков., бел., пол., кашуб., чеш.), в которых упоминаются Соломоновы штаны, шапка, обувь, рубаха (Кузнецова 2006: 101).

что это последствия поединка «русского» и «жидовского» богов, в котором еврейский бог был побежден; евреи вымазали головы экскрементами — «тим то вони, бісові жиди, такі й руді» (Дикарив 1896: 3; см. также: Белова 2005: 51, 88–89; Белова, Петрухин 2008: 133–134)²².

С неразумностью евреев (это выражается в их неумении ориентироваться во внешнем мире, не связанном с местечком) сочетается и такое качество, как трусость. Присловий на эту тему в прошлом было записано немало: *сміливий як жид* (Подолия, Полесье; Номис: 217, № 4334)²³; *Žydu i ptuszki straszny [nastraszac]* (Гродненская губ.; Federowski 1935: 372, № 9802); *Žydu i žaba w_u oŭkam stanie* (Гродненская губ.; Federowski 1935: 372, № 9803); *Žydu i w_u oŭk wa śnie straszny* (Гродненская губ.; Federowski 1935: 372, № 9804). В Рогачёвском уезде Могилёвской губернии была записана шутовная рифмованная байка о ночевке еврейского обола в лесу: евреи испугались горелого пня, который «ударив нашего рабиноса да перек носа — наш рабинос аж ярмошкой затрос!» (Романов 1887: 429). В украинском народном анекдоте Мошко говорит Ивану, что в лесу его напугали пятьдесят волков. Иван не верит, и Мошко признаётся, что это было что-то серое, хвост как шило, в траву «шурх!» — оказалось, это была мышь (вариант: ящерица, тень дерева) (Ковалько 1883: 671–672)²⁴. Для обоснования «смелости» еврейского соседа находятся и новые доказательства:

- 22 Ср. связанные с этим сюжетом афоризмы: *наш Біг, наше г-о* (Франко ГРНП 1: *Бог* 267), *наш Бог, наше й г...но* (евреи запирают человека, которого «на свою віру хотілі навернуть», на ночь «в кагалі»; утром он показывает им результат поединка «богов»; евреи сначала вымазались экскрементами, но, узнав правду, состригли волосы, оставив лишь на висках, «а щоб не ходити голомозими, яломків понашивали. З того часу, кажуть, вони почали собі голови выстригати и яломки носити; а то, кажуть, ходили вони в чубах, як и всі» — Номис: 697, № 890; рассказ объясняет обычай евреев носить пейсы и покрывать голову ермошкой. Ср. об этом же — мужик Иван ведет группу евреев через лес, после ночевки под дубом показывает им следы «борьбы» двух богов; евреи говорят: «Наш Бог, тай наше цесе!», — а узнав правду, бреют головы, оставляя пейсы, — Шухевич 2000: 161–162); *Наш Біг, наше й г-о* (москалы заперли хохла в кутузку, чтобы не мешал им играть с попом в карты; наутро хохол объясняет им, как «хохлацкий» Бог победил «московского»; реплика принадлежит москалям — Дикарив 1896: 4).
- 23 Ср. выражение, бытующее в современных полесских говорах: *храбрый як Янкель за забором* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 47), которое может быть результатом слияния двух сравнений — упомянутого выше *сміливий як жид* и *смілий як за плотом* (Подолия, Полесье; Номис: 217, № 4335).
- 24 Ср. историю про то, как евреи идут на войну с «Белым царем» и пугаются собачки (Вольный; Ковалько 1883: 672).

[Во время войны евреи придерживались правила:] *Мне нужна не передовая, а маленькая кладовая* (Н.П. Прокофьев, 1935 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Симило, А. Рэдулеску, 2016 г.)²⁵.

Персонифицированные носители таких качеств, как неопрятность и некрасивость, тоже могут носить еврейские имена: *неохайний як Лейба* 'неопрятный' (укр. житомир.; Добролюба 2003: 76); *мотиляе пейсами як Феська* 'некрасиво' (укр. житомир.; Добролюба 2003: 84); *обличчя страшне як Беркові штани навиворіт* 'некрасивый' (укр. житомир.; Добролюба 2003: 85); *хороша як Беркова колоша* 'некрасивый' (укр. житомир.; Добролюба 2003: 85). Идея беспорядка также может передаваться конструкциями с упоминанием персонифицированных нерях, среди которых есть и «чужие», и «свои»: *як у Бэрка ў возе* (бел. гроднен.; Данилович 2000: 218), ср. *як у Яся ў торбе* (бел. гроднен.; Данилович 2000: 261).

Обобщенное представление о внешней неприглядности может опираться на стереотипное представление о неряшливости евреев: *висить волосся немов жидівські пейси* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 81), *на голові як жиди розбили* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 84)²⁶, *на голові як у жиди в крамниці* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 85), *на голові як у жиди на хаті* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 85). К этой группе примыкают изречения, отражающие идею нечистоты «чужих», грязи и беспорядка, которые их окружают: *брудно як у дурних жидів* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 75; ср. Березович 2007: 414 — *żydowska czystość* 'грязь, беспорядок'), *чистий як жидівський пантофель* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 77), *як у жиди на возі* ('грязно', укр. житомир.; Добролюба 2003: 77), *як на жыдавым возе* ('беспорядок', бел. гроднен.; Данилович 2000: 236), *як у жиди ў торбе* ('беспорядок', бел. гроднен.; Данилович 2000: 258)²⁷. Грязнулю могут сравнить не только с евреем и его атрибутами (одеждой, обувью), но и с принадлежащими ему домашними животными: *ходить [брудний] як Лейзерова корова* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 77).

«Лейзерова корова» и другие «еврейские» домашние животные также обозначают надоедливых и сварливых людей: *преться як Лейзерова корова* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 63), *кричить як Ліндерська*

25 Ср. расхожее мнение (часто являющееся основой ксенофобских высказываний в адрес евреев), что «все евреи воевали в тылу». Ср. также выражение *хоробрый як Іцько на фронті* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 47).

26 Ср.: *як після татаро-монгольського нападу* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 84).

27 Ср. *як у сляпога ў торбе* (бел. гроднен.; Данилович 2000: 261).

корова (укр. полес.; Добролюба 2009а). Можно слоняться без дела, *як карова (кабыла) Лейзарова* (бел. гроднен.; Данилович 2003: 217)²⁸; ср. о молчаливом, задумчивом человеке, который погружен в себя: *задумаўс'а, йак Мбішкова кубіла* (укр. волын.; Аркушин 2003: 97).

Характеризуя непоседу, его называют *жид'івс'ка корова* (укр. волын.; Аркушин 2003: 99); данное региональное определение, подкрепленное фразеологизмами с упоминанием других коров, доставляющих неудобства, является омонимичным к выражению *жидовская корова* 'коза' (рус. херсон.; Даль²: 557, Даль³: 1345), обозначающему животное, по представлениям славян особо близкое и дорогое евреям (Белова 1999: 524; Белова 2005: 218).

Суетливое движение, подчас бестолковое, также описывается с помощью «этнических» лексических единиц, передающих стереотипную оценку трудовых навыков евреев (точнее их отсутствия): *жид на гумн'і* ('о непоседе', укр. волын.; Аркушин 2005: 19), *крутиц':а йак жид на кун'і* ('о непоседе', укр. волын.; Аркушин 2003: 92)²⁹, *спішити як жид молотити* ('не торопится', укр. житомир.; Добролюба 2003: 58). Особо внимания заслуживают синонимы *крутиться як жид в ополонці* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 53) и *крутиться як гершко в ополонці* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 53), которые можно определить как «фантомные». «Еврейская» сема (еврей, болтающийся в проруби) в данном случае является, скорее всего, привнесенной, ср. конструкции типа *бовтається як говно в ополонці* и *вертиться як в'юн в ополонці* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 52). Таким образом, упомянутый *герш* не есть отзвук еврейского имени Герш (Гирш), но обозначает рыбу ерша (*гершко* = ёрш — Добролюба 2003: 156), а *жид* появляется в этой группе фразеологизмов уже в результате вторичной аналогии ('еврей Гершко', где *гершко* = еврей Герш).

При описании таких качеств, как равнодушие, безразличие, хладнокровие, апатия, невозмутимость, отметим упоминания «еврейского борща» (при этом изречения следует понимать «наоборот», поскольку фразеологизмы передают знание о традиционном запрете на работу и приготовление пищи в субботу у евреев): *гарячий як жидівський борщ у п'ятницю*, *гарячий як жидівський борщ під лавкою*, *гарячий як жидівський борщ* (т. е. холодный — укр. житомир.; Добролюба 2003: 43, Добролюба 2009а; ср. в том же значении *гарячий як циганський борщ* — укр. житомир.; Добролюба 2003: 43).

28 Ср. *іде як Ладимерова корова* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 126) в значении 'бродить'.

29 Ср. *труситься як жид на гамні*, *труситься як жид на купині* ('трусливый', укр. житомир.; Добролюба 2003: 47).

В говорах Среднего Полесья о сварливом и злом человеке говорят: *розійшовся як жидівський борець* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 39). Выражение *гарячий як єврейський борець* зафиксировано в этом же регионе в значении 'суетливый', 'подвижный' (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 52); сравнение *йак жидуус'кі борщч* применимо также к раздражающему окружающих человеку (укр. ровен.; Аркушин 2003: 79 — 'дратівливої вдачі людина')³⁰.

Такое традиционное для фольклорного образа еврея качество, как скупость, представлено выражениями *труситься як жид над грішми* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 61), *труситься як жид на ярмарці* (укр. сум.; Добролюбова 2003: 61), [дать] *як жид перцю* ('мало, жалючи')³¹ (бел. гроднен.; Данілович 2000: 223), которые могут быть адресованы любому скряге.

В источнике XIX в. зафиксировано ироничное выражение о богатстве: *грошей, як у жида вошей* (укр. полтав., чернигов.; Номис: 100, № 1345), которое можно понимать буквально, т. е. «много» (стереотипное представление о том, что «чужаки» как существа «нечистые» являются носителями паразитов, ср. *багато, як у жида вошей* ('много', укр. житомир.; Добролюбова 2003: 154)). В то же время современные выражения типа *багатий як жид на блохи* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 118; ср. Номис: 106, № 1489), *багатий як циган на блохи* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 118) означают бедность³².

В источниках XIX в. для обозначения отсутствия чего-либо встречается формула невозможного с упоминанием этнических соседей, например, об отсутствии денег говорят: *у мене стільки грошей, як у жида свиней* (Номис: 105, № 1484 — как не может быть свиней у евреев, так у говорящего нет денег). В современном бытовании подобных афоризмов не зафиксировано, чего нельзя сказать о временных конструкциях со значением «никогда», которые по-прежнему входят в активный фонд народной фразеологии.

Стереотип «чужого» в языке народной культуры: человек во времени. В конструкциях этого типа основную роль играет сопоставление «своего» и «чужого» календаря — то, что значимо для одной (этно)-конфессиональной традиции, может быть совершенно не релевантно

30 О фразеологизмах со значением «надоедливый» см. выше.

31 Ср. *дав як жидівці маку, дав як жидівці перцю, дав як жидівці солі* ('скупой', укр. житомир.; Добролюбова 2003: 59).

32 Ср. выше о горячем «еврейском» и «цыганском» борще, который нужно понимать с точностью до наоборот.

для другой³³. Именно поэтому обозначением времени, которое никогда не наступит, служит название «своего» календарного периода с «этническим» эпитетом. В материалах, собранных И. Франко в Галиции на рубеже XIX–XX вв., находим следующие изречения: *Віддам ти довг на жидівське пуціньи* (Франко ГРНП 2: Довг 2); *меш видіти на жидівське пуціньи* (Франко ГРНП 1: Видіти 24). В одной из своих работ И. Франко поясняет: «Коли хтось візьме у когось яку річ або позичить і не хоче віддати, то говорить: “Віддам тобі се на жидівське пуціньи”» (Франко 1898: 200) — у евреев нет Масленицы (*пуценье, запусты*)³⁴, поэтому возврата долга ожидать не следует. В современных западноволыньских и среднеполесских говорах «еврейские» праздники заменяются другими «этническими» хронимидами: *скоро як турецька паска настане* (укр. житомир.; Доброльожа 2003: 19), *на китаїс'ку паску, на китаїс'кий велигден'* (укр. волын.; Аркушин 2005: 77). Изменился и праздничный «ассортимент» — вместо традиционных праздников упоминаются праздники советские: *на польскія акцябарскія* ('неизвестно когда', 'никогда', бел. гроднен.; Даніловіч 2000: 125)³⁵.

- 33 Для обозначения понятия «никогда» может использоваться также модель с упоминанием вообще не существующего святого или праздника: бел. *на святыя (на свентыя, на святое) нігды, на святыя нігды, на святое ніколі* (Даніловіч 2000: 127), пол. *na święty nigdy* (Даніловіч 2000: 128), бел. *на святыя мігды [што не бываюць нігды], на святыя (свентыя) мігды [а можна і] (альбо, або, або і) нігды* (Даніловіч 2000: 128), укр. галиц. *на св'ятото́го н'ігди*, укр. волын. *на с'в'ятото́го ніко́го* (Аркушин 2005: 77). Ср. также: *на ж'ідівс'к'е не́где* (укр. волын., полес.; Аркушин 2005: 77). Отдельного рассмотрения и этнографического комментария требуют точно зафиксированные регионализмы, как, например, *живе як жид у Спасівку* (Емильчинский р-н Житомирской обл.), имеющие противоположные значения 'удачно' и 'неудачно' (Доброльожа 2003: 110, 113) — Успенский пост (*Спасовка, Спасівка*), как и другие христианские праздники, для евреев не имеет значения, поэтому значение 'удача' здесь мотивировано, семантика же, связанная с неудачей, требует дальнейшего изучения на более широком материале.
- 34 Отметим, однако, что у славян всё же есть представление о еврейском празднике, который в славянском дискурсе именуется именно «еврейской масленицей» (*Żydowskie Zapusty*), — это праздник Пурим, календарно приближенный к Масленице и сходный с ней набором ритуальных (карнавальных) действий, см.: Белова 2005: 168–169.
- 35 Осмелимся предположить, что здесь значим также мотив ненастоящего (неправильного) праздника (мало того, что он чужой этнически, но он еще и чуждый «своему» праздничному календарю), во время которого возможны действия, противоречащие праздничному коду «своей»

В материалах И. Франко зафиксировано также выражение *віддам на жидівського Петра* (Франко ГРНП 2: *Жидівський 7*). По свидетельствам 1920–1930-х гг., сходное выражение бытовало и в еврейской среде в Латгалии: «В будущем году на Петров день» означало «никогда» (Гехт 2016: 61).

Стереотип «чужого» в языке народной культуры: человек и предметный мир. Не утрачены в народной традиции этнически окрашенные сравнения со значением «бояться», в которых упомянуты различные предметы и символы, неприемлемые для иноверцев, — фиксация сходных выражений в источниках XIX–XXI вв. свидетельствует о живучести данных стереотипов: *боїш сі, гый жид сьвяченої води* (галиц.; Франко ГРНП 2: *Жид 8*), *боїться як жид креста* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 46), *боїтис', йак жид христа* (укр. волын., з.-полес.; Аркушин 2005: 63, Аркушин 2003: 92). Интересно, что, по поверьям украинцев Галиции, у евреев есть свой святой-покровитель. Согласно примете, *на Давида не зич у жида, ще цар Давид жие!*, т. е. в день прп. Давида Солунского (26 июня / 9 июля) не следует ничего одалживать у еврея, а тем более обижать евреев — по рассказам, царь Давид живет за кипящим морем Самбатиион и оттуда опекает евреев (Франко ГРНП 1: *Давид*).

Помимо сакральных и культовых предметов средством устрашения может служить сало: *боїт сі мене як жид солонини* (укр. галиц.; Франко ГРНП 1: *Боятися 2*), *боїши сі мене, як жид солонини* (укр. галиц.; Франко ГРНП 2: *Жид 9*), *боїтис', йак жид сала* (укр. волын., з.-полес.; Аркушин 2005: 63), *боїтис', йек жиєт сала* (Аркушин 2003: 92)³⁶, *вікури в го як жида салом* (укр. галиц.; Франко ГРНП 2: *Жид 15*)³⁷.

традиции. Ср. шутку в ответ на несуразный вопрос: «Не знати, Богойку, хто жидам паску сьвітит»; в основе лежит байка про жену, которая спросила мужа: «Кто жидам паску светит?» — а он ответил: «О, дурна, не знаиш? Найстарший жид сідає на паску, а як устане, а тоди всі беруть і ломят і їдять» (укр. галиц.; Франко ГРНП 2: *Жид 103*).

- 36 Ср. выражение с упоминанием «запретной» для евреев свиньи в значении 'неохотно есть': *їсть як жид шашлики з дохлої свині* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 122). Семантика фразеологизма усилена эпитетом «дохлый» — запретный продукт становится отвратительным вдвойне.
- 37 В комментариях публикатор дает ссылку на историю о том, как гуцул, не в силах выселить из своей хаты жида, вымазал хату изнутри салом. Ср. многократно фиксируемые до сих пор в бывших местечках рассказы о «шутках» над евреями: вымазать салом ручку двери или стол одноклассника-еврея, положить на парту еврея кусочек сала, оставить кусок сала

Восприятие сакральных символов и культовых предметов иноверцев, равно как и предметов, используемых иноверцами в быту³⁸, можно продемонстрировать и на примерах из еврейской традиции, обратившись к уже упомянутому нами сочинению «Шивхей Бешт». Так, Бешт говорит одному раввину, что у того имеется «один изьян»: «А вот, всякий раз, когда ты хочешь сосредоточиться на словах “Слушай, Израиль”, встает перед тобою крест» (Шивхей Бешт: 495–496, № 260)³⁹; Бешт отказывается есть поданную ему репу: «Эта репа росла на гойском кладбище» (Шивхей Бешт: 402, № 203); Бешт отказывается спать на кровати, где еврей совокуплялся с христианкой (Шивхей Бешт: 452, № 237).

В заключение этого раздела отметим изречения, в которых отражена ушедшая этнографическая действительность и которые требуют дополнительных комментариев. Полесское сравнение *багато як жидів коло ятки* (укр. житомир.; Добролюбова 2003: 153), в значении ‘много’, — это яркая картинка из местечкового быта, когда в базарный день к кошерным мясным лавкам — *яткам* — стекались многочисленные покупатели. Таковую же уходящую натуру сохранили прикарпатские присловья с упоминанием традиционной одежды и обуви: *жид найдтвердий у пјати, хлоп у груди, а німець у ср...* (Франко ГРНП 2: *Жид 64* — объяснение, почему у еврея не мерзнут пятки (потому что он носит обувь без задников, «патинки»), у гуцула — грудь (ходит в рубахе и безрукавке нараспашку), у немца зад (немец одет во фрак с разрезом сзади)); *жид николи не змерзне в пјати, пан в уха, а хлоп у груди* (Франко ГРНП 2: *Жид 68* — «патинки» у еврея, шапка без ушей у пана, расхристанная сорочка у гуцула); *жид твердий на пјети, русин у груди, а німець на вуха* (Франко ГРНП 2: *Жид 77* — у еврея дырявые чоботы, русин ходит с голой грудью, а у немца шапка на макушке)⁴⁰. Традиционный еврейский

около колодца, из которого евреи брали воду для приготовления мацы, забросить кусок свинины (свиную голову) в синагогу, бросить кусок колбасы в бульон соседу-еврею или просто упомянуть свинью в присутствии еврея и т. п., см.: Белова 2013б: 250–251; Амосова, Андреева, Иванов 2013: 81, 99–101; Погодина 2016: 165–166; Белова 2017в: 191–193.

38 Подробно об этом см.: Белова 2005: 135–141.

39 То есть молитва «Шма Израэль», которую произносят после пробуждения, перед отходом ко сну и в смертный час, кульминация утренней и вечерней молитвы, не имеет в его устах силы, потому что «чужой» сакральный символ тому помеха.

40 Обратим внимание, что в присловьях традиционная еврейская обувь без задников — «патинки» — уступает место дырявой обуви. Ср. также *пантофл’і* — современный жаргонизм в значении ‘обувь’ (укр.; Аркушин 2005: 52).

«кафтан» становится значимым мотивом в еврейской версии обценного анекдота, известного в разных европейских традициях (недазначливый жених забывает надеть штаны и демонстрирует невесте гениталии вместо обновки, хвастаясь тем, что дома у него этого добра еще несколько аршин, локтей и т. п.): еврей, заказавший новый кафтан, чтобы предстать в нем перед невестой, забывает надеть штаны, «носить которые у евреев не принято», и, сам того не замечая, демонстрирует невесте свой член (Краусс 2009: 331–332).

Стереотип «чужого» в языке народной культуры: человек и профессиональная сфера. В одной из предыдущих работ мы уже рассматривали представления о «человеке социальном» и о сфере профессиональной деятельности человека в контексте фольклорных этиологических легенд (Белова 2017б). Теперь обратимся непосредственно к этнографическому контексту и продемонстрируем механизмы социально-профессиональных контактов неевреев с евреями. В специальных работах, посвященных этнокультурным контактам в сфере ремесла на территории Подлясья, О. Гольдберг-Мулькевич и Э. Фрысь-Петрашкова отмечают, что гончары из Бялой Подлясской были знакомы с еврейскими обычаями, в частности с непреложным правилом, согласно которому у евреев должна быть специальная (новая) пасхальная посуда: «...każdy Żyd musiał mieć zmienione naczynia na święta przed Wielkanocą» (Goldberg-Mulkiewicz 1989: 155); «wtedy każdy Żyd musiał mieć nowe, zmienione naczynie» (Fryś-Pietraszkoва 1989: 163). По свидетельству гончара из Межирича Подлясского, у богатых евреев была специальная пасхальная посуда, в которой пищу держали только на Пасху, у бедных всё равно раз в год покупалась к Пасхе новая (ее могли использовать потом весь год): «Bogaci Żydzi mieli osobno odłożone garnki, w których co roku trzymali posiłki tylko w czasie Paschy. Ubodzy jednak po święcie, nie mając wiele naczyń, musieli je używać i na następny rok znów kupowali nowe» (Fryś-Pietraszkoва 1989: 163). Другой гончар из Соколова сам обжигал такую посуду, но не вынимал ее из печи; это делал заказчик (еврейский торговец), который опорожнял печь, складывал горшки на воз и развозил посуду своим клиентам, — так соблюдалось требование ритуальной чистоты (Goldberg-Mulkiewicz 1989: 155; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 94). Иногда это требование вступало в противоречие с традиционной технологией изготовления гончарных изделий, и мастера вынуждены были скрывать от евреев некоторые производственные моменты. Так, в местечке Бабиновичи (Лиозненский р-н Витебской обл.), где, по выражению 85-летнего крестьянина из д. Ситна, «у гэтым казіным горадзе толькі ганчары ды яўрэі жылі» (Сяргеевка 1927: 55), гончары изготавливали для евреев *пэйсачную посуду* (к празднику Песах); при обжиге, ког-

да сгорит помост, тайно кидали в печь бересту, деготь и конский навоз (если заказчик узнавал об этом, отказывался брать посуду), закрывали заслонкой и оставляли остывать (Сяргеевка 1927: 59).

В ассортименте подлясских гончаров были *szabasówki, szabaszówki, żydowskie garnki* — низкие объемные (на 4–5 литров) горшки с двумя ушками и широким горлом; *gugielnik, gogle* видом напоминал обычный садоводческий цветочный горшок (сбоку к нему прикрепляли ухо) (Fryś-Pietraszkowa 1989: 162; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 100). Изготовители знали, что «шабасовки» (в которых готовили субботний *чолнт*) и «гугельники» (для приготовления сладкого *кугеля*) предназначались для обрядовой пищи, хотя могли никогда ее не пробовать. Специально для евреев гончары Бялой Подлясской делали *brytfanki na ryby* (противни или формы для рыбы) (Fryś-Pietraszkowa 1989: 163). Для напитков (чай, кофе) делали глиняные бутылки (*bańki, buńki*), которые помещались в нагретую печь; их использовали и неевреи — для воды, масла или керосина (Fryś-Pietraszkowa 1989: 162). Для еврейских молочных лавок также делали специальную посуду — высокие тонкие емкости на 8–15 л (аналогичные, только меньших размеров, «гладышки» были в ходу у местных крестьян) (Fryś-Pietraszkowa 1989: 163). Посуда этих типов изготавливалась специально для евреев, и после Второй мировой войны, с исчезновением еврейского населения, изготовление ее сошло на нет.

Изготовители ориентировались на пожелания и рекомендации еврейских контрагентов. Часто евреи-распространители диктовали свои правила оформления посуды для евреев — роспись, узоры, цвет, наличие глазури и т. п.; таким образом, гончары осваивали *techniki od Żydów* (Fryś-Pietraszkowa 1989: 163).

В восточных районах Подлясья (и в соседнем регионе Сувалки) гончарство было распространено и среди евреев, хотя и не являлось частотной профессией. Существовали еврейские гончарные мастерские, но в основном специалистами в области гончарства были поляки и русины, а евреи занимались распространением продукции. По рассказам из Подлясья, *Żyd-szmaciarz* (тряпичник, старьевщик) развозил горшки по селам и раздавал в обмен на тряпье, макулатуру, картошку (Fryś-Pietraszkowa 1989: 161). Гончары-поляки считали этот способ заработка неприличным и для себя неприемлемым: «...to były wielki wstyd dla Polaka, bot u tylko Żydzi wozili po wsiach garnki, zamieniali je na szmaty» (Глиняное под Луковым; Fryś-Pietraszkowa 1989: 161).

Таким образом, евреи-старьевщики — тоже знаковая фигура в картине мира сельского и местечкового населения Украины, Белоруссии, Литвы; практически везде вспоминают о таких «заготовителях» (часто их воспринимали как чудаков-оригиналов, ими пугали детей, см.: Белова 2013в: 67, 68; Слюжинскас 2015: 118–119). Постепенно образ ев-

рея-профессионала сводится к малому набору социальных ролей, среди которых и лидируют «заготовители» (как последние представители уходящей натуры):

[АВК:] Было такое, было. Что развозили и собирали. [САН:] Горшки там... [АВК:] На обмен. Что-то возили на продажу в деревни. Я читал про это. [САН:] Я когда у бабушки жила в деревне — так привозют, бабушка тряпки, котелки собирает, яны открывают там сундуки свои — леденцы там были, мука, спички, что ещё с обихода — платки, материю могли якую-нибудь, якая там, кусочки якие-нибудь отрезать. Вымеряли там до каждого. Ну а скупали там тоже — кур, яйца скупали у сельских жителей. Як же яны назывались у нас? Старьёвщики — во! Старьёвщики назывались яны (А.В. Крачковский [АВК], 1949 г. р.; С.А. Нижникова [САН], 1949 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Мороз, О. Белова, 2016 г.).

Если обратиться к народным представлениям о способности «чужих» влиять на окружающий мир (на погоду, на ведение хозяйства), то можно отметить универсальную тенденцию: в зависимости от модели этнокультурного соседства одно и то же суеверие относительно «чужих» прилагается к разным этническим соседям. Таково поверье, что сексуальный контакт с «чужим» обеспечивает успех в разведении домашних животных. Ф.-С. Краусс приводит поверье из западной Сербии (Лешница): «Кто хочет иметь успех в делах, связанных с лошадьми, тот должен три раза выебать цыганку» (Краусс 2009: 245). И добавляет пояснение: «В Сербии торговлей лошадьми занимаются обычно цыгане. Они же лучше всего умеют их разводить. Если серб переспит с цыганкой, он тем самым станет причастен к цыганам и к их “лошадиному счастью”» (Краусс 2009: 245, сноска 2)⁴¹. Среди поляков, украинцев и белорусов бытует поверье: если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свиньи (Белова 2009: 573); если переспать с еврейкой — будут вестись свиньи (Подлясье; Гура 2018: 22). Описывается одна и та же ситуация, но в случае с цыганами зависимость прямая (лошадь как своего рода цыганский «тотем»), а с евреями — обратная (свинья как запретное для иудеев животное, «табу»); при этом семантически «чужие» оказываются равны и результаты продуцирующей магии с их участием идентичны.

Еще один устойчивый стереотип связан с кулинарным кодом — это по сей день распространенные представления о прекрасной еврейской

41 Ср. в Подлясье: у того, кто пойдет в кумы к цыгану, будут вестись кони (Гура 2018: 22).

кухне, вкусных блюдах, овладев секретами приготовления которых можно считать себя знатоком культуры соседей; более того, уметь готовить блюда еврейской кухни — престижно: хорошо пекут «настоящие еврейские бабушки» (Добровольская 2010: 244–247); евреи «уникально готовят», можно у них научиться и даже делать «лучше их!» (Андреева, Вятчина 2013: 233–234, 237). Данный стереотип продолжает бытовать благодаря семейным историям о мастерах еврейской кухни, и, что интересно, место женщины-умелицы вполне способен занять мужчина:

[Рассказчицу научил готовить еврейские блюда свекор-еврей.] Русская свекровь любила всё со свининой — бульбу, капусту. А свёкор любил легкую пищу, он свинину не ел. Мы покупали телёнка, нам выкармливали в деревне, делали говядину. Фаршированную селедку свёкор очень любил. Она чёрная, як земля, но очень вкусная. Объядение. Мы делали рыбу фаршированную, рыбу жареную, тегелы-смегелы, гусиную шею. Она, знаете, какая длинная. Курятину крутили через мясорубку, куриный жир кусочками и картошку на тёрке. Шею общипываешь, обсмаливаешь, начинаешь этим. А свекровь ругалась: ну всё, начинается на целый день возня, ешьте пищу русскую. А потом говорила: «Лазарь Моисеевич, дай мне ещё кусочек!» Курятину в шею по кусочку, всё смешаешь с жиром и картошкой, потом в котелочек, смазываешь его жиром куриным, улаживаешь шею, как змею, и на угли. Завязывали шею белыми нитками, как колбасу. Рыбу фаршировали по-еврейски. Шуку — килограмма три. Внутренности вон, снимаешь с нее кожу (надрезать коло хвоста). Фарш перекручивается, булка намачивается в кипячёном молоке, набить туда яиц, крошить луку и набить обратно в кожу. Кусочками положить в холодную воду со специями. Когда закипит, погасить, влить полстакана воды и опять кипятить — три раза. Потом варится, остается пол-литра ухи. Это делается к празднику. Свекровь тогда просит: «Лазарь Моисеевич, ты мне даси это попробовать?» — «Нет, ты кричала, когда мы готовили, не дам». Рыбу жарить тоже надо уметь: по маленькому кусочку резать, обжаривать, чтоб жёлтые кусочки были, после одной сковороды сковородку мыть. Нажарить лука до золотистого цвета, выложить туда с маслом и полотенцем замотать. <...> Тегеле — это делали, понимаете, такие пышки на меду. А пышки гтые делали, понимаете, что... ну типа... замешиваешь как на блин, вот як тесто тепер в магазине продают, ну, туда мёд добавляли и такие, как шарики. И тоже на этой патэлине, смазывали ея и тоже на угли, на жар, и оны начинают типа кипеть, типа кипеть у жару. [Это к празднику?] Это делали... ну вобщше, раньше ж выходный был одно воскресенье, суббота была рабочая, ну вот, и мы тогда с йим уже начинаем делать, вот и всё. [По субботам?] Да, по субботах делали, ну, там, може, при-

езжали хто вот (В.В. Берестень, 1936 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Мороз, О. Белова, 2016 г.).

Как уже было отмечено, применительно к этническим и этноконфессиональным стереотипам в сфере народной культуры действует дополнительная градация («свой» — «иной»/«другой» — «чужой»), обусловленная спецификой этнокультурного соседства и общностью или различием конфессиональной принадлежности (Krekovičova 1999; Белова 2002б). В этой связи показательными являются ситуации, в которых «чужой» допускается в социальную сферу «своего». Как свидетельствуют этнографические материалы, в Подлясье еврейке часто поручалось испечь свадебный каравай; при этом она не расценивалась как «чужая» — сама приносила каравай на свадьбу, сама вносила его в зал, где был накрыт праздничный стол; ее приветствовали традиционными припевками, благодаря за каравай; ей не платили, но ее одаривали — т. е. в контексте свадебного обряда она выступала не как «ремесленник», сделавший работу, а как сосед, исполняющий обрядовую роль (Goldberg-Mulkiewicz 1989: 153–154).

Стереотип «чужого» в языке народной культуры: человек в обряде. Для носителя традиционной культуры любая ситуация общения с «чужими» смоделирована по определенным правилам, которые обусловлены утвердившимися в культуре стереотипами, даже если это не эксплицируется в конкретных текстах — предписаниях или запретах. Опираясь на разновременный материал, можно рассмотреть различные обрядовые ситуации или ситуации, которые могут считаться таковыми, — когда от участников требуется ритуализированное поведение в рамках бытового или обрядового общения. Взаимодействие представителей разных этнических или конфессиональных групп в ритуалах, связанных с символикой первого (начала), с народно-медицинскими и магическими практиками, с календарными датами (ряжение или маски «чужаков», привлечение иноверцев к участию в обрядовых действиях) и обрядами жизненного цикла, подробно изучено и описано (Богатырев 1971; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 87–97; 110–123; Белова 2005).

Поразительную устойчивость демонстрируют предписания, касающиеся бытового общения, даже если они противоречат нормам этикета, принятым в современном обществе. В пгт Бешенковичи Витебской области было записано воспоминание, относящееся к советскому времени:

Но евреи никогда первыми не здоровались — отдашь здоровье. Есть такая примета, но не только для евреев. Нас ругали, как учителей детей, что первыми не здоровались, но я говорила, что у меня в роду есть

еврей и мне можно не здороваться первой (Т.М. Бобоед; зап. Р. Зенюк, А. Пахомова, 2016 г.).

С большой долей вероятности здесь на бытовое поведение продолжает воздействовать стереотип «опасного соседа». Ср. примеры из славянской традиции: в Белоруссии встреча с евреем считалось плохой приметой (Белова 2006: 137); в Виленской губернии придерживались правила — когда при встрече нужно разминуться с евреем, нельзя допустить, чтобы он обошел тебя справа, *bo to grzech* (Szukiewicz 1903: 270); если еврей спрашивал: «Która godzina?» [Который час?], нельзя было отвечать, потому что считали — он тебя этим вопросом «проклинает» (Szukiewicz 1903: 270). Кроме того, в славянской народной традиции до сих пор значимы ситуации, в которых здороваться с кем-то или приветствовать кого-либо запрещено (это касается похоронной, поминальной, отчасти родинной обрядности (см.: Седакова 2009: 262), а также некоторых действий, например стирки — НБ: 385); тех же, кто забывают здороваться или здороваются неправильно или не к месту, считают «чужими», дурными, дикими, «нехристями» (Седакова 2009: 259).

Обратимся теперь к ситуациям, когда иноверца включали в обрядовое поле «своей» культуры.

У евреев известна практика окказионального приглашения иноверцев для участия в обряде. В наших полевых материалах есть свидетельства о том, что, если не хватало нужного числа молящихся (их должно быть не менее 10), приглашали на моление нееврея (Винницкая обл., Брянская обл., Могилёвская обл.); для разрешения спорных вопросов к раввину в качестве незаинтересованной стороны приглашали христианина, и решение этого «нейтрального» посредника оказывалось окончательным (Витебская обл.; Белова 2017в: 190); соседи-неевреи в ряде случаев были вовлечены в еврейские похороны (и как простые наблюдатели, и как помощники, например могильщики) (Витебская обл.; Белова 2017в: 210).

Предполагалось также частичное участие иноверцев в обрядах в отведенной им постоянной роли. В Подлясье на польскую сельскую свадьбу «молодая» приглашала всех встречаемых, в том числе евреев; но это должны были быть именно встречаемые, в еврейские дома специально она не заходила; на еврейскую свадьбу нееврейских соседей тоже приглашали, но это не было обязательным правилом (Goldberg-Mulkiewicz 1989: 152). В окрестностях Белостока обязательным было посещение еврейской корчмы во время свадебной или крестинной процессии (по возвращении из костела). На пороге корчмы молодых приветствовала корчмарка-еврейка; она в руках держала миску с медом, которым угощала молодую пару, и вручала им испеченный ею каравай. Исследователи видят здесь сочетание двух традиций — встреча хлебом-солью (которая

еще будет в процессе обряда, когда молодых будут приветствовать дома родственники) заменяется в корчме встречей медом (прообразует сладкую и успешную, благополучную жизнь молодых), который привнесен в контекст польской свадьбы из еврейской новогодней обрядности, где мед является обязательным символическим элементом (благополучие). В еврейской свадьбе отмечаются заимствования из польского ритуала: кто первым переступит через порог, тот будет главой в доме (Goldberg-Mulkiewicz 1989: 153).

Рассматривая ситуацию польско-еврейского соседства и формы взаимного культурного влияния, О. Гольдберг-Мулькевич отметила, что в польской традиционной культуре стереотип еврея в обрядах существует наряду с другими «чужими» — цыганами, немцами, венграми, при этом образ «жида», например, в вертепных сценах явно списан с местечкового соседа. В еврейских же календарных обрядах нет стереотипа или маски «гой» (нееврея), которого бы привлекали к ритуалу или который исполнял бы какую-то роль (Goldberg-Mulkiewicz 2003: 111, 114). Это не совсем так, и яркое тому доказательство — роль «Гамана» в театрализованных еврейских представлениях на праздник Пурим; для исполнения роли Амана в польских и украинских местечках евреи часто приглашали своих нееврейских соседей (Белова 2005: 167–169; Белова 2013б: 238–240)⁴².

До сих пор образ «Гамана» представлен в народной паремиологии, носители современной традиции продолжают транслировать поговорки и фразеологизмы, известные из этнографических описаний конца XIX — начала XX в.; но большинство наших собеседников (неевреев) затрудняются объяснить их исходный смысл.

В материалах из Подолии, Прикарпатья и Гродненщины, опубликованных М. Номисом, И. Франко и М. Федеровским, зафиксированы следующие речения, касающиеся одного из основных персонажей обрядового ряжения на еврейский праздник Пурим и действия, которому он подвергается (ритуальное битье): *б'ють, так як жидівського Гамана / як Гамона* (Номис: 201, № 3956); *а того вбили, вгаманували!*; *битий, як жидівський гаман*; *били як жиди гамана* (Франко ГРНП 1: *Бити 2, 4, 40*; Франко ГРНП 2: *Жидивські 37*); *napali jak na Hamana, rapichajusa tpoju [im i t.p.] jak Hamanem* (Federowski 1935: 102, № 2646, 2647). В современных украинских, белорусских и польских говорах также нахо-

42 Кстати, О. Гольдберг-Мулькевич также отмечает, что «гой» в роли Амана («Гамана») как раз и являет собой маску «чужого», поскольку для иудейской традиции и исполнитель роли (славянин-христианин), и сам персонаж (перс) — язычники и потому одинаково чужие (Goldberg-Mulkiewicz 2003: 120).

дим: *битий як гаман*; *б'ють як гамана* (Доброльожа 2003: 47), *б'ють як Гамона (гамана)*, *битий як гаман*; *бити як гамана*; *біці як гамана*; *біу як Аман (Наман)*, *bije jak Natana* (Кузнецова 2006: 94), *кляне як жиди гамана*⁴³ (Доброльожа 2009а).

Выражения типа укр. *житомир. б'ють як жид гамана* (Доброльожа 2003: 47), укр. *товчуть як жиди Гамана (гамана)* (Кузнецова 2006: 205), бел. *гроднен. б'юць як жиди Гамана, напали як на гамана якого* (Даніловіч 2003: 225), бел. *таўчуць яко бы гамана, напали як на гамана* (Кузнецова 2006: 205), пол. *zbili go jak Żidzi Natana, jak na Natana nastawać* (Кузнецова 2006: 95) верно отражают сценарий обряда (евреи убивают и проклинают Амана); по сравнению с этим изречением поговорка *б'ють як жидівського гамана* (Доброльожа 2009а) несколько смещает акцент, и образ того, кто бьет, оказывается непроясненным (с еврейским обрядом остается связь лишь через определение персонажа — *жидівський*)⁴⁴.

«Отзвуком» обряда, приуроченного к Пуриму, могут служить выражения, характеризующие любой громкий крик (изначально свойственный участникам обряда): бел. *(кричать) як на Гамана, уси кричаць на его як на гамана* (бел.; Даніловіч 2003: 225), бел. *крычаць як на гамана*, пол. *jak na Natana krzyczeć (krzyczycie jak na hatana)* (Кузнецова 2006: 95).

Еще один пример переосмысления и отчасти десемантизации фразеологизмов с упоминанием «гамана» дает выражение *б'ють як гаманову козу* (укр. *житомир.*; Доброльожа 2003: 47, Доброльожа 2009а). Здесь налицо контаминация двух фразеологизмов — *б'ють як [сидорову] козу* и *б'ють як гамана* (Доброльожа 2009а, Доброльожа 2003: 47, Кузнецова 2006: 95–96). К этой же группе можно отнести польское выражение *bije*

43 Ср. встречающееся в том же контексте выражение *кляне як баба Денікіна* (Доброльожа 2009а): в обоих случаях налицо идея врага, которого надо проклясть, но в примере с «гаманом» за фразеологизмом стоит обряд, а пример с Деникиным вызывает совсем иные ассоциации.

44 Ср. дальнейшую трансформацию фразеологизма, смещающую его семантику в сферу демонологических представлений: *б'ють як чорти гамана* (Доброльожа 2009а); *товче як чорт гамана* (укр. *житомир.*; Доброльожа 2003: 49, Доброльожа 2009а); *товчеться як гаман у неклі* (укр. *житомир.*; Доброльожа 2003: 56). Образ черта, «толкушего» «гамана», указывает, что имеет место смешение двух поверий: о том, что некоего «гамана» следует бить (см. *Ивченко 1996: 92–93*) и что нападает на него именно черт (ср. *поверья о черте или демоне «хапуне», похищающем евреев в Судную ночь: дідько го вирвав* (Франко ГРНП 1: *Дідько* — так говорят особенно про евреев, которых черт утаскивает в Судный день)).

jak hamana, где *haman* ‘большая неуклюжая лошадь, тяжелоюз, большое тяжелое и неуклюжее чудовище (обычно о лошади)’ (Кузнецова 2006: 96).

Обряд изгнания / избиения / повешения «Гамана» ушел из местечек вместе с еврейским населением, что запустило процесс десемантизации обрядовой терминологии. При этом в современной массовой культуре исчезнувший обряд (в том виде, в каком его сохранила память этнических соседей) может быть объявлен «фрагментом еврейского культурного наследия» и использован как бренд локальной традиции. Анализируя современный польский материал, М. Зовчак обратила особое внимание на случаи, когда «чужая» традиция становится предметом стилизации: действия типа «наказания Амана» (при отсутствии еврейской культурной составляющей как таковой) заменяются имитацией, пародией и в конечном итоге превращаются в симулякр (Zowczak 2015b).

Уже упомянутый нами еврейский источник — «Шивхей Бешт» — содержит несколько интересных эпизодов, в которых неевреи в контактах с евреями выступают в какой-либо социальной роли (колдун, ведьма, священник, знахарка). Эти же эпизоды содержат славянскую лексику, отражающую мифологические представления славян в восприятии евреев. Как-то раз на Бешта и его учеников напал колдун, превратившийся «в злого зверя, называемого “волколаком”», Бешт ударил его дубиной по лбу и убил: «Назавтра нашли на земле труп колдуна необрезанного» (Шивхей Бешт: 62, № 5)⁴⁵. Колдун-мельник наводил порчу на арендатора, насылая на него нечистую силу (вихрь); Бешт обладал даром провидения, и «привиделся ему огромный казачина, стоящий у калитки»; с приближением Бешта бес мельчаёт и исчезает, но мстит своему хозяину мельнику — к Бешту пришла «иноверка, жена мельника, которая сказала ему по-русски: “Я мудра, але ты мудрише”», потому что в ее отсутствие разъяренный бес убил двух ее детей (Шивхей Бешт: 104–105, № 27). Однажды ведьма, «у которой был один бес, <...> наколдовала, чтобы дождей не было, а Бешт своею молитвой разрушил ее колдовство», а потом «перевербовал» беса, велел ему: «Посмел явиться ко мне, так ступай и наведи на гойку пагубу через застекленное окошко» (Шивхей Бешт: 264, № 111). В Меджибоже поп «доставлял множество неприятностей евреям города», но Бешт отказывался иметь с ним дело: «Не хочу я тягаться с ним, ибо он великий

45 В еврейской сказке, героем которой также является Бешт, говорится, как он спасает новорожденного ребенка корчмаря от колдуна, который принимает облик черного кота и душил младенцев; колдуном оказывается местный пан-помещик; Бешт одолевает его в поединке и лишает силы: с неба слетают два коршуна и выклевывают пану глаза («ослеп колдун и потерял колдовскую силу») (ЕНС: 80–82, № 31, записано в 1933 г. в Ленинграде).

колдун, и если я возьмусь за него, то он сразу почувствует; однажды они встретились — Бешт ехал в гору, а поп с горы, и Бешт сказал: «Теперь ему крышка, а случилось бы, не дай Бог, наоборот, то мне пришлось бы плохо» (Шивхей Бешт: 308, № 137)⁴⁶. Родственники больного обращаются к «гойским знахаркам», и Бешт, узнав об этом, отказывается ему помогать (Шивхей Бешт: 412, № 212)⁴⁷. Отметим, что в христианской среде существовал своего рода корпоративный запрет для знахарей оказывать помощь евреям — считалось, что после этого знахарь мог утратить свою силу (Белова 2005: 247). Однако этот запрет можно было и обойти: одна баба, зная, что нельзя *виговарувать* евреям, тем не менее за горилку «отговаривала» так: «Чорточку-чорточку, поможи цьому жидочку» (Кравченко 1920: 152) — внешне ритуал как бы соблюден, а содержание текста, произносимого для иноверца, не так уж и важно; более того, просьба переадресуется не Божьей, а совсем иной силе, которая, по народным представлениям, и «ведает» всеми «чужаками» (Белова 2005: 216–218).

В «Шивхей Бешт» упоминаются также христианские обряды и сакральные места. При этом лексика, используемая для обозначения предметов и мест христианского культа, рисует их как языческие: «Имелась весьма большая нужда в дожде, и необрезанные носили свои идолища вокруг деревни, как предписывается их обрядами, но дождя не было» (Шивхей Бешт: 101, № 24 — Бешт предсказывает и вызывает дождь); некий праведник живет в доме, который «соприкасался с идольским капищем», т. е. с церковью. После посещения Бештом этого дома церковь сгорела, и градоначальник не позволил отстроить ее на прежнем месте — с тех пор праведнику стало жить хорошо (Шивхей Бешт: 241, № 100).

Славянская народная фразеология фиксирует внешние характерные черты обрядности этнических соседей применительно к «своим» быто-

46 В своем высказывании Бешт как бы опирается на суеверие, известное в славянской среде (ср. движение вниз как плохая примета — Толстой 1995: 345). Ср. также поговорку с Гродненщины: *Як жиду з гары [еду-чы]* в значении ‘очень повезти’ (иронически) или ‘совсем не повезти’ (Даніловіч 2000: 223).

47 Ср. в другом эпизоде: муж водил больную жену по лекарям, «приглашали и татарина, но он тоже не облегчил ее хвори» (Шивхей Бешт: 476, № 249). Практика обращения евреев к знахарям-иноверцам (татарам) хорошо известна, см.: Чубинский 1872/7: 56–57, Белова 2005: 243. Ср. еврейский анекдот о том, как подруги дают советы матери заболевшего ребенка. Первая советует позвать фельдшера, вторая говорит: «Лучше позвать татарина. Так лечит детей, как он лечит, никто не может». Третья подытоживает: «Только псалмы <...> Из всех татар Господь Бог — лучший татарин» (ЕНС: 392–393, № 364).

вым ситуациям. Так, обозначением спешки в современных полесских говорах является выражение *поспішається як жид на шабаш* (укр. житомир.; Добролюба 2003: 55), отражающее обязательное посещение евреями субботней молитвы. В смоленских говорах в XIX в. было зафиксировано выражение для обозначения бессмысленной суеты — *слаўна жйда харонюць — суетяцца без толка* (Добровольский 1914: 223). Анализируя явление ксеномотивации, Е.Л. Березович помещает это выражение в семантическую группу, отражающую мотив насилия над иноверцем (Березович 2007: 450). На наш взгляд, момент насилия здесь не отражен, а выражение передает зрительное впечатление от еврейских похорон, которые, согласно многочисленным свидетельствам очевидцев, происходят «быстро», «бегом» (Белова 2015в: 103–104; ср.: Мороз 2015: 41–42, евреи «отбегают» от могилы; Белова 2017в: 208–209, похоронная процессия движется «с подбежками», «с подпрыгиванием», «с подбегом»).

Когда «чужой» обряд прекращает свое существование и его акциональная составляющая уже плохо помнится, последнее, что остается в памяти этнических соседей и выступает своего рода маркером этого обряда, — это присловья, которыми сопровождалось действия (естественно, сегодня они фиксируются в той форме, как их сохранила память рассказчиков, большинство которых уже не были очевидцами обряда и знают о нем с чужих слов). Так произошло с еврейским ритуалом избавления от квасного накануне Песаха. В материалах конца XIX в. из Галиции, опубликованных И. Франко, выражение «Гам, гам! Ходи, хлібе, 'д нам!» приводится в связи со следующим ритуалом: крестьяне говорят, что евреи перед праздником сжигают и «проклинают» хлеб, а после праздника так его «приглашают»⁴⁸; выражение адресуют также тому, кто не хочет есть сухого или плохо пропеченного хлеба: «Чекай, колись і такого не буде! Буде тобі колись: гам-гам, ходи, хлібе, 'д нам!» (Франко ГРНП 1: *Гам-гам*). В 2009 г. в этом же регионе удалось записать сходное присловье, относящееся к еврейской Пасхе: «Хам-хам, ходи, хліб, ід нам. То не ми казали, але пси брехали» (пос. Богородчаны Ивано-Франковской обл.; Белова 2013б: 236). В Витебской области тот же ритуал якобы сопровождался присловьем, в котором противопоставлялись маца (предписанная на Пасху) и квасной хлеб (запрещенный к употреблению):

48 Ср. более подробное описание этого обычая: «Жиди, як мають бути їх Великодні свята, тоді, як вони їдять самі маці, то день перед тим беруть дерев'яну ложку і кавалок хліба і палять. А по святах ідуть на те саме місце і перепрошують хліб і говорять: — Гам, гам! Ходи, хлібе, 'д нам!» (Франко 1898: 199–200).

У йих маца. И будуть говорить: «Маца-маца, ходи до стола, а ты, хлябец, иди в хлявец!» — три раза так, на Паску. <...> Маца, ходи до стола, — ну, на стол ходи, — а ты, хлябец, иди в хлявец» (г. Лепель; Петров 2015: 76; запись 2014 г.)

Сходный вариант зафиксирован в пгт Бешенковичи Витебской области в 2016 г., при этом рассказчица даже пыталась воспроизвести еврейское название изгоняемого квасного продукта (*хамец*):

[Еврейская Пасха раньше христианской] на неделю. На неделю раньше. И ешо знаю поговорку. Я ж не знаю, что такое маца. «Маца, маца, ходи в хату, а ты, сáмец, пошёл вон!» И они тогда эту неделю всю ядуть мацу. Из чего она делается, я не знаю. Возможно, толóчить что-нибудь такое. Можеть, семя толочуть какое льняное... вкусно делают. Не могу сказать. [А вкусно, вы пробовали?] Никогда! Не, мы своё только пробуем (А.К. Баранок, 1940 г. р.; зап. А. Климович, А. Пахомова, 2016 г.).

Трансформация стереотипов: перераспределение признаков.

На основе анализа современного фольклорного материала нам представляется, что в ситуации слома традиционной модели этнического или конфессионального соседства можно говорить не только об утрате некоторых механизмов формирования этнокультурной идентичности, но и о возникновении новых стандартов, которые определяют изменившуюся этническую среду в глазах носителей той или иной традиции. Стереотип «чужого» уже не активный (нет постоянной коммуникации) элемент картины мира, а часть культурного багажа, который может быть и не востребован.

Одна из знаковых тенденций в развитии системы этнокультурных стереотипов — это подмена общего знания (набора стереотипов, выработанного в результате длительного соседства) личным опытом; это формирование новых стереотипов на основе индивидуальных знаний (о еврейских праздниках и обрядах, пищевых запретах и т. д.), выдаваемых за коллективные. Анализируя на примере еврейских народных легенд путь от «свидетельских» фольклорных нарративов к общему «тексту», транслируемому социумом, Х. Бар-Ицхак отмечает постепенное обезличивание нарратива, приобщение его к корпусу текстов, передающих «общее знание» (Bar-Itzhak 1994: 261). Аналогичный процесс наблюдается и в рассказах нееврейского населения о былом соседстве с евреями: происходит проецирование личного знания о «чужой» традиции на обобщенные представления об этнических соседях (специфика ситуации интервью часто этому способствует: рассказчи-

ку легче сказать не «я знаю», но «говорят, что...», с одной стороны обозначив несоответствие «общего знания» своему личному опыту и восприятию традиции, а с другой, напротив, повысив статус себя как знатока и хранителя традиции и статус своего сообщения как ценного свидетельства о старине, см.: Петров 2015; Петрова 2015; Белова 2016в; Белова 2017а). Наряду с такой генерализацией и стереотипизацией личных воззрений происходит как сокращение знаковых позиций, с помощью которых определяется «чужой», так и их градация по степени значимости маркирующего признака (см. Белова 2016в). Исследователи также отмечают неоднородность образа «чужого», представленного в разных типах текстов (см. специальную работу: Фролова 2003). По-разному реализуются в новых обстоятельствах стереотипы-высказывания, стереотипы-образы и стереотипы-ситуации — некоторые еще бытуют в живой традиции, некоторые остаются лишь фактом языка и не подкрепляются более этнографическим контекстом (Белова 2004).

Анализ механизма перераспределения значимых признаков, приписываемых «чужому», можно начать с показательного примера — сформированного в течение XX в. социального стереотипа «еврей-начальник». В своем исследовании, посвященном антропологии белорусской деревни на переломе XX–XXI вв., А. Энгелькинг, рассматривая изменения социальной схемы (крестьянин — помещик — еврей), определяющей функционирование досоветской белорусской деревни, отмечает, что фигура еврея-арендатора, в прежнее время часто заменявшего пана в роли хозяина, или еврея-торговца, курсировавшего между городом и деревней, в крестьянских представлениях часто получает те же признаки, что и «пан» (не работает на земле⁴⁹, грамотен, умен, хитер и т. п.); появляется также новый образ колхозной действительности — «еврей-начальник» (Engelking 2012: 455–477)⁵⁰.

Нам также не раз приходилось записывать нарративы, в которых раскрывалось содержание понятия «труд» применительно к соседям-евреям (с одной стороны, высокая оценка профессионализма, с другой — неодобрительные отзывы о непричастности евреев к работе на земле) (см., например, Белова, Петрухин 2008: 314–318; ср. Алексеевский 2013: 26–27). Помимо воспоминаний, содержащих оценку от-

49 Ср.: *жід ні сіє, ні оре, а обманом жиє* (Подолия; Номис: 81, № 910), а также пословицы, собранные на Правобережной Украине и отражающие такие качества евреев, как жадность, обман, неумение трудиться (Ковалько 1883: 668–669).

50 Применительно к городской массовой культуре стереотип «еврей-начальник» рассмотрен в специальной работе (Фролова 2003: 245–246).

ношения евреев к работе вообще и физическому труду в частности, в репертуаре рассказчиков присутствуют анекдоты типа «Самый короткий анекдот: “Еврей-колхозник”» (вариант: «еврей-дворник») (ср. Фролова 2003: 239; Алексеевский 2013: 26; Вятчина, Иванов 2013: 289, 291–292). В записях последних лет наметилась тенденция: личный мемуарат завершается рифмованным присловьем или частушкой, иронически оценивающими «трудолюбие» и хитрость евреев, или анекдотами на эту же тему.

[Рассказывает со слов деда 1900 г. р.] Все смеялись, вот такая частушка [была]: *Гоп, мои гречаники, все жида начальники, в сельсовете кулаки, а в колхозе дураки*. Исполнителя ее арестовали (С.П. Мина, 1941 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, М. Ясинская, 2016 г.).

[Евреи жили по принципу:] *не надо мне большой оклад, мне надо маленький склад*. После войны встретились Иван и Абрам. Абрам на приличной машине, прилично одетый. Подходит Иван: «Як хорошо, Абрам, ты живешь! На какой машине престижной катаешься». А еврей говорит: «Слушай, Ванечка, ты всю жизнь на казённом танке отъездил, и я тебе не завидую, а ты меня на машине увидел и мне завидуешь» (А.В. Хребтенко, 1947 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, М. Ясинская, 2016 г.).

В этом контексте по-прежнему актуальным является стереотипное представление о пронырливости и нахальстве евреев, а в качестве подтверждения этой идеи говорящие указывают, что неслучайно воробьев сравнивали с евреями и называли «жидами»⁵¹. В данном случае работает широко распространенная ксеномотивационная «орнитологическая»

51 Называние воробьев «жидами» в восточнославянской фольклорной традиции мотивировано легендой о том, что во время распятия воробьи кричали «жив-жив!» и таким образом призывали мучителей продолжать истязание Христа (НБ: 351–354). Наряду с этим в 1980-е гг. в Полесье (Брянская, Киевская, Брестская области) записаны свидетельства, согласно которым это название отражает приписываемые воробьям черты «еврейского» характера — жадность, зловредность, нахальство (НБ: 353–354). Еще одно качество, общее для евреев и воробьев, — их шустрость и быстрота. Объясняя название воробьев «жидами», жители г. Глубокое (Витебская обл.) в качестве примера приводили местную знаменитость — ловкого и оборотистого сапожника Яшу (Белова 2017в: 181).

модель (см. Березович 2007: 432–433), но номинация уже никак не связана с легендарным сюжетом⁵².

А воробья жидом называют, они наглые, будут лезть, куда хочешь, як еврей (Н.П. Прокофьев, 1935 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. А. Синило, А. Рэдулеску).

[Воробьев называют *жидами*.] А патаму што яны не хочучь чарвякі, вусень сабіраць, да глядзяць, дзе кураняты кормяць, так яны туды, туды, туды. Яны гультаі, на чужом гарбу ездзяць (д. Поречье Октябрьского р-на Гомельской обл., зап. 2004 г.; НПА: 178).

В сознании жителей бывших местечек по-прежнему существует коллективный образ евреев, желающих подмять под себя соседей⁵³; в нарративах, развивающих этот мотив, реализуется латентная конфликтность, до сих пор присущая «местечковому социуму» (подробнее см.: Белова 2017а). Этот мотив неоднократно возникал в рассказах о военном времени и гибели еврейского местечка.

Неда говорила, что евреев гонят, а они говорят, мы ещё вернемся, будем властвовать над вами (М.П. Иванова, 1944 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. Р. Зенюк, А. Пахомова, 2016 г.).

Мы вас, христиан, в мешок посадили, но ещё не завязали (г. Глубокое Витебской обл.; Белова 2017а: 363, зап. 2015 г.).

Отзвуком такого представления о «плохом соседе» может служить «злое дразнение», о котором упомянул один из рассказчиков:

Я лишнего не говорю, только что запомнил. Сказать неудобно <...> Евреев дразнили: «В субботу рано, а в неделю яма», — все-таки вызвали на этот разговор! Это злое дразнение. [Что значит поговорка, информант отказался пояснять.] (В.И. Дышинский, 1925 г. р., пос. Улла Бешенковичского р-на Витебской обл.; зап. А. Синило, М. Ясинская, 2016 г.).

-
- 52 О том, что такая связь изначально была, мы утверждаем на основании того, что все приводимые примеры происходят из регионов, где легенда о воробьях — помощниках мучителей Христа — неоднократно фиксировалась.
- 53 Ср.: *Жид у католика не служит, але католика за слугу держит* (Франко ГРНП 2: *Жид 79*); *Жиди хотіли би усим сьвіт учаловати* [зчарувати], т. е. подчинить своим чарам (Франко ГРНП 2: *Жид 54*).

Другой пример перераспределения признаков между «чужим» и своим» относится к обрядовой сфере. Мы уже обращались к проблеме трансформации традиционного еврейского погребального обряда и изменений в восприятии его соседями-неевреями (способ погребения, похороны на «чужом» кладбище, совмещение христианских и нехристианских поминальных дней — Белова 2015в). Полевые исследования последних лет показывают, что тенденция сближения разных конфессий в рамках погребального обряда набирает силу и то, что раньше трактовалось как однозначно чужое и неприемлемое, теперь становится возможным. Безусловный интерес представляет для исследователей «еврейская Радуница» (обычай и термин неоднократно зафиксированы в 2014–2017 гг. в России и Белоруссии — в Брянской, Смоленской и Витебской областях, см. Белова 2015в: 108; Амосова 2018: 222, 226, 230), атрибутом которой являются крашенные яйца, которые евреи приносят на кладбище (Амосова 2018: 230–233). Устойчивой традицией является одновременное посещение христианами своего (проведать родственников) и еврейского кладбища (навещать еврейскую родню, друзей и знакомых) на Радуницу (на девятый день после православной Пасхи) (Белова 2015в: 108). Не прерывается традиция приносить записки с просьбами (об исцелении, благополучии, успехе в делах и т. п.) на могилы почитаемых еврейских цадиков — просьбы от неевреев составляют среди приношений значительный процент (Амосова 2017). По-прежнему актуальной остается проблема выбора места захоронения (о похоронах на «чужом» кладбище см.: Белова 2015в: 92–114), и такие случаи зачастую становятся значимым элементом «городского» (локального) текста. В бывшем местечке Бешенковичи нам рассказали историю, связанную с перипетиями похорон известного и уважаемого в Бешенковичах человека — Лазаря Моисеевича Миценгендлера (руководителя рабочей артели, одного из инициаторов установления в конце 1950-х гг. памятника расстрелянным евреям). Он был с почестями похоронен на христианском (общегородском) кладбище, что вызвало недовольство среди евреев — наиболее активные противники такого нарушения традиции обещали выкопать тело и перенести на старое еврейское кладбище; семья неделю дежурила на кладбище, чтобы не допустить никого к могиле. По иронии судьбы самый главный из протестующих спустя недолгое время тоже нашел последний приют на христианском кладбище (после запрещения производить захоронения на старом еврейском кладбище евреям был выделен участок на краю общегородского).

[Почему свекра похоронили на христианском кладбище?] Понимаете что — было еврейское кладбище туда, у лес, дальше. [Теперь его восстанавливают потомки.] Но после войны, как ёно было заброшено. Там

камни ж, у яўрэеў ставили камни только и надгробия. Ну, это до войны, ну, а после войны там которые похоронены евреи — там уже ставили памятнички, ну а тада уже дети кто куда разъехали, тут уж осталось их немножко — ну куды уже, в такую даль хто повязе. Там уже не стали хорониться. Там, наверно, токо, может, после войны похоронено от силы, может, человек десять, и всё. А тады начали хорониться тут. Какая разница — земля одинакова. И када мы ешшо хоронили, это быў 65-й год, такой у нас быў еўрэй, коло базара жиў, Янкель. Ён крычаў: «Выкопаем и занясём туда!» [на еврейское кладбище]. Дак мы неделю караулили. И все еўреи согласилися, ну мы говорим: «Ну такую даль хто будет ходить, мы ж уже старые, ну какая разница!» Ну похоронили яго, всё, там друг коло яго радом ляжить такой Кулакоў — яны дружили. Он русский быў, холостяк, не жаниўся, яны дружили ўсю жись. Ну. И коло яго положили. Дак ай, целую неделю дежурили. Наконец, он уже успокоиўся. [Почему Янкель был против?] Янкель — фамилия яго такая была. [Почему Янкель был против?] Ён, во-первых, не хотеў, что отдели... Ну як это, быў прэсэдат... на руководящей работе — будуть яму саван надевать. У яўрэеўто надевають саван, одевають как Деда Мороза: белая шапка завязается, и такие белые штаны — в обшшем, всё у белом одевають. И ноги как у космонаўта — вот... белое [показывает, как надевают на ноги матерчатую обувь], и тут [на голени] завязывают. Это у яўрэеў надо так хоронить. Ну, а мы хоронили по-русски, и ён [Янкель] крычаў на все Бешенковичи [смеется], шо мы такеи-сякеи, и «мы яго выкопаем и занясём». Ну, покрычаў няделю, покрычаў и наконец успокоиўся. [Это не тот ли Янкель Левин, которого потом тоже похоронили на христианском кладбище?] Да. Да. Да. Яго уже туда занесли. <...> Свёкра поминали по-русски, как положено. На могиле поставили памятник, как тогда делали: пирамидка и надгробница — это лучше, чем сейчас делают (В.В. Берестень, 1936 г. р., пгт Бешенковичи Витебской обл.; зап. О. Белова, А. Мороз, 2016 г.).

Очевидно, что в условиях изменения этнической, конфессиональной и социальной ситуации процессы трансформации этнокультурных стереотипов будут нарастать, и образ «чужого» будет дистанцироваться от стереотипизированного фольклорно-мифологического образа этноконфессионального соседа, который в течение долгого времени складывался в условиях традиционного общества, когда этническое соседство было фактом объективной реальности. В новых условиях роль и значение разных характеристик и функций стереотипа может меняться. Так, вряд ли столь действенной (по сравнению с ситуацией устойчивого соседства) в современных условиях будет неточная субъективная генерализация, свойственная сформированному традицией стереотипу, — об этом свидетельствует замена «общего» знания о «чужаках» так или ина-

че обобщенным личным опытом. Оценочный компонент стереотипа проявляется не только в трансляции предубеждений с преобладанием негативной оценки в отношении «чужих»; при отсутствии реальных контактов он способствует формированию образа «хорошего» соседа в результате свойственной коллективной памяти идеализации прошлого. Чертой, характерной для современного бытования этностереотипов, является сближение и отчасти слияние коммуникативной и манипулирующей функций как следствие влияния массовой культуры на культуру традиционную. Таким образом, продолжая детальное изучение разных аспектов этнических и конфессиональных стереотипов, следует ориентироваться на то, что при непрерывной преемственности основных механизмов традиционной культуры воззрения на «своих» и «чужих» в меняющемся мире также подлежат изменениям.

Литература и источники

Алексеевский 2013 — *Алексеевский М.* «Еврейский характер» в этнокультурных стереотипах жителей Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 г. / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 19–35.

Амосова 2011 — *Амосова С.Н.* Материалы экспедиции в Бурштын Ивано-Франковской области // Живая старина. 2011. № 3. С. 53–56.

Амосова 2017 — *Амосова С.* «Свои-чужие» святыни: Случай Черновцов // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 333–350.

Амосова 2018 — *Амосова С.* Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С. Амосова. М., 2018. С. 221–236.

Амосова, Андреева, Иванов 2013 — *Амосова С., Андреева Ю., Иванов В.* Еврейская религия, религиозные практики и синагоги в рассказах старожилов Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 78–131.

Андреева, Вятчина 2013 — *Андреева Ю., Вятчина М.* «Кошерный стол» и «хазер»: пищевые практики евреев в представлении нееврейских жителей Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 218–244.

Аркушин 2003 — *Аркушин Г.* Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині. Люблин; Луцьк, 2003.

Аркушин 2005 — *Аркушин Г.* Словник евфемізмів, уживаних у говірках та молодіжному жаргоні Західного Полісся і західної частини Волині. Луцьк; Люблин, 2005.

Астравух 2008 — *Идыш-беларускі слоўнік / Сабраў і пераклаў на беларускаю мову А. Астравух. Мінск, 2008.*

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.*

Бартми́нский 1995 — *Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа. Результаты исследования немецких (Бохум) и польских (Люблин) студентов в 1993–1994 гг. // РМС. М., 1995. С. 7–9.*

Бартми́нский 1997 — *Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 12–24.*

Бартми́нский 2005 — *Бартми́нский Е. Стереотип как предмет лингвистики // Бартми́нский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 133–157.*

Бартми́нский, Панасюк 2005 — *Бартми́нский Е., Панасюк И. Языковые стереотипы // Бартми́нский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 158–187.*

Белова 1997 — *Белова О.В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32.*

Белова 1999 — *Белова О.В. Коза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 522–524.*

Белова 2002а — *Белова О.В. Межкультурный диалог в свете этнолингвистики: материалы из регионов Восточной Славии // Славяноведение. 2002. № 6. С. 87–93.*

Белова 2002б — *Белова О.В. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 71–85.*

Белова 2003 — *Белова О.В. «Свой–чужой». Из материалов к словарю «Славянские древности» // Славяноведение. 2003. № 6. С. 71–73.*

Белова 2004 — *Белова О.В. «Мы жили по соседству...». Этнокультурные стереотипы и живая традиция // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 230–237.*

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

Белова 2006 — *Белова О. Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2006. С. 131–140.*

Белова 2008 — *Белова О. Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 208–224.*

Белова 2009 — *Белова О.В. Свинья // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 573–578.*

Белова 2013а — *Белова О.В. Представления о «чужом» языке и принципы культурной коммуникации // Дискурс у сучасному науковому, соціокультурному та інформаційному просторі / Ред. І.В. Соколова та інш. Маріуполь, 2013. С. 15–18.*

Белова 2013б — *Белова О.В.* Евреи в фольклорных нарративах славянского населения Галиции (по материалам полевых исследований 2009–2010 гг.) // *Jews and Slavs. Vol. 23: Galicia, Bukovina and Other Borderlands in Eastern and Central Europe* / Ed. by W. Moskovich, R. Mnich and R. Tarasiuk. Jerusalem, Siedlce, 2013. P. 233–252.

Белова 2013в — *Белова О.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Гродненщины) // *Желудок: Память о еврейском местечке* / Отв. ред. И. Копчёнова. М., 2013. С. 63–81.

Белова 2014 — *Белова О.В.* Историческая память и современный фольклор (на примере народных рассказов из бывших еврейских местечек польско-украинско-белорусского пограничья) // *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* / Redakcja Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło, przy udziale Janusza Kłapcia. Lublin, 2014. S. 283–297.

Белова 2015а — *Белова О.В.* Заметки об аксиологии народной религиозности (на примере этноконфессионального диалога евреев и славян) // *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 303–324.

Белова 2015б — *Белова О.* Утраченное соседство: образ еврейского местечка в воспоминаниях не евреев // *Prace etnograficzne*. 2015. Т. 43. З. 4. S. 259–270.

Белова 2015в — *Белова О.* Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // *Лепель: Память о еврейском местечке* / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 92–114.

Белова 2016а — *Белова О.В.* «Выбор веры» в фольклорных нарративах: между «своим» и «чужим» // *Свое среди чужого, чужое среди своего* / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М., 2016. С. 7–25.

Белова 2016б — *Белова О.В.* «Своя» и «чужая» вера в народной картине мира (этнолингвистический аспект) // *Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. Часть 1. К 90-летию со дня рождения Н.И. Толстого*. Frankfurt am Main, 2016. С. 41–55. (*Philologica Slavica Vindobonensia*. Bd 2.)

Белова 2016в — *Белова О.* Этнокультурный стереотип — между нормой и антинормой // *Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 10–21.

Белова 2017а — *Белова О.* Контакты и конфликты в устных нарративах и текстах фольклора // *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 351–382.

Белова 2017б — *Белова О.В.* Профессиональные и социальные институты в славянских этиологических легендах // *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky* / К. Žeňuchová, М. Китанова, Р. Žeňuch (eds.). Bratislava; Sofia, 2017. С. 95–110.

Белова 2017в — *Белова О.* Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // *Глубокое: Память о еврейском местечке* / Отв. ред. И. Копчёнова. М., 2017. С. 177–220.

Белова 2018а — *Белова О.В.* Изофункциональность этнокультурного стереотипа (на примере народных рассказов о «кровавом навете») // Этнографическое обозрение. 2018. № 3. С. 21–37.

Белова 2018б — *Белова О.В.* «Большинство» или «меньшинство»? О некоторых особенностях языковой стратегии в регионах контактов славян и евреев (на примере полевых материалов из Украины, Бессарабии и Белоруссии) // *Mehrheiten — Minderheiten. Sprachliche und kulturelle Identitäten der Slavia im Wandel der Zeit.* Wien, 2018. Bd 1. S. 19–35.

Белова, Виноградова 2002 — *Белова О.В., Виноградова Л.Н.* Фольклорные этиологические легенды о поляках и их восточнославянских соседях // Россия–Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре / Отв. ред. В.А. Хорев. М., 2002. С. 310–320.

Белова, Петрухин 2008 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

Березович 2007 — *Березович Е.А.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2007.

БИ — Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век) / Съст. Николай Аретов и Николай Чернокожев. София, 2001.

Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.

БФИИ — Български фолклор. Идентичност — Идентичности. София, 2005.

БФОО — Български фолклор. Общности и образи. София, 1999.

Вятчина, Иванов 2013 — *Вятчина М., Иванов В.* Про еврея-колхозника, Никса Ферштейна и русский народный ансамбль: анекдоты о евреях в Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 г. / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 285–296.

Гехт 2016 — *Гехт М.* Коллекция фольклора Гирша Эткинда из Хранилища латышского фольклора // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 57–67.

Гехт, Погодина 2017а — *Гехт М., Погодина С.* Кукуруза, мыло и Мишка Хаим: пейоративные высказывания о другом (доклад на XXIV Международной ежегодной конференции по иудаике. Москва, 29–31 января 2017 г.).

Гехт, Погодина 2017б — *Гехт М.Б., Погодина С.И.* О пейоративных высказываниях по отношению к «другому» (по материалам экспедиций в Латгалию) // Живая старина. 2017. № 2. С. 33–36.

Гура 2018 — *Гура А.В.* Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья // Живая старина. 2018. № 2. С. 21–24.

Даль² — *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. 2-е изд. М., СПб., 1880. Т. 1.

Даль³ — *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. 3-е изд. М., СПб., 1903. Т. 1.

Дандес 2004 — Дандес А. «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2004. С. 204–230.

Дандес, Хаушильд 2004 — Дандес А., Хаушильд Т. Анекдоты Освенцима // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2004. С. 178–188.

Даніловіч 2000 — Даніловіч М.А. Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны. Гродна, 2000.

Даніловіч 2003 — Даніловіч М.А. Беларуская дыялектная фразеалогія і лексічная аснова. Гродна, 2003.

Дикарив 1896 — Дикарив М. Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2. С. 1–50.

Добровольская 2003 — Добровольская В. Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 211–225.

Добровольская 2010 — Добровольская В. «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские) // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 240–253.

Добровольский 1914 — Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Доброльожа 2003 — Доброльожа Г. Красне слово — як золотий ключ. Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій. Житомир, 2003.

Доброльожа 2009а — Доброльожа Г.М. Агресивна поведінка: оцінка вияву вербального та невербального спілкування в українському соціумі (на матеріалі поліської компаративної фразеології) // Мова і культура (науковий журнал). 2009. Т. 3 (115 (11)). С. 110–119 (<http://eprints.zu.edu.ua/14984/>).

Доброльожа 2009б — Доброльожа Г.М. Етичний аспект у семантиці поліських компаративем на ознаку інтелектуальних вад людини // Міжкультурні комунікації: мова і суспільство: матеріали VII Міжнародної наукової конференції. Алушта, 2009. Т. 22 (1). С. 361–365 (<http://eprints.zu.edu.ua/14988/>).

ЕНС — Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост., лит. обраб., предисл., comment. В. Дымшица. СПб., 1999.

Иванова, Калуцков 2005 — Иванова А.А., Калуцков В.Н. «Кучкас не деревня, кучкасьяне не народ» // Живая старина. 2005. № 4. С. 7–11.

Івченко 1996 — Івченко А. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. Харків, 1996.

Ковалько 1883 — Ковалько П. Очерки национальных типов в украинской народной словесности (Черты типа еврейского) // Киевская старина. 1883. Т. 5. № 3 (март). С. 667–672.

Кравченко 1920 — Звичаї в селі Забрідді... Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом. Житомир, 1920.

Красных 2003 — *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М., 2003.

Краусс 2009 — *Краусс Ф.-С.* Заветные истории южных славян. Т. 1 / Изд. подгот. А.В. Бессмертных. М., 2009.

КСКТ — Краткий словарь когнитивных терминов / Под общ. ред. Е.С. Кубряковой. М., 1997.

Кузнецова 2006 — *Кузнецова И.В.* Библиейские персонажи в украинских устойчивых сравнениях (на славянском фоне) // Славяноведение. 2006. № 2. С. 92–103.

Михайлова 1999 — *Михайлова К.* Етническият стереотип за българина сред поляците, живеещи в България // БФОО. С. 58–70.

МКЧ — Миф в культуре: человек — не-человек / Редкол.: Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000.

Мороз 2014 — *Мороз А.* «Еврейский текст» города Велижа // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 285–295.

Мороз 2015 — *Мороз А.* Еврейский Лепель глазами сельских жителей // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 35–52.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Никитина 2013 — *Никитина С.Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.

Номис — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклад М. Номис. Київ, 1993.

НПА — Народная проза Акцябршчыны / Уклад, уступ. артыкул А.М. Боганевай. Мінск, 2018.

Петров 2015 — *Петров Н.* «На меня всё говорят: “Ты на яўрейку похожа”»: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 68–80.

Петрова 2015 — *Петрова Н.* «Старые» и «новые» этнические соседи (по рассказам жителей о довоенном Биржае и воспоминаниям литовцев о депортации) // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 127–134.

Погодина 2016 — *Погодина С.* «Ксы! Ксы!»: религиозные шутки над евреями // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 161–167.

РМС — Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции / Т.М. Николаева (председатель оргкомитета). М., 1995.

Романов 1885 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 1–2: Песни, пословицы, загадки. Киев, 1885.

Романов 1887 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 3: Сказки. Витебск, 1887.

Седакова 2009 — *Седакова И.А.* Приветствия // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 259–263.

СИС 1994 — Славяне и их соседи. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — Новое время / Отв. ред. Л.В. Заборовский. М., 1994.

СИС 1997 — Славяне и их соседи. Славяне и немцы. Средние века — раннее Новое время / Отв. ред. Л.В. Заборовский. М., 1997.

СИС 2003 — Славяне и их соседи. Исторические корни этноконфессиональных конфликтов в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы (Средние века — начало раннего Нового времени) / Отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2003.

Слюжинкас 2015 — *Слюжинкас Р.* Исторические воспоминания литовцев о евреях в окрестностях Биржай (1920–1940 гг.): современный взгляд // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 111–126.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.: А.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. М., 1979.

Сяргеенка 1927 — *Сяргеенка Я.* Ганчарства ў паселішчы Бабынавічы // Наш край. Штомесячнік Цэнтральнага Бюро Краязнаўства пры Інстытуце беларускае культуры. Менск, 1927. № 12. С. 55–62.

Толстая 1992 — *Толстая С.М.* Магия против смерти // Балканские чтения — 2. Симпозиум по структуре текста / Ред.-сост. Н.П. Гринцер, Т.В. Цивьян. М., 1992. С. 52–58.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Культурное самосознание в истории и современности // Граница. Вопросы культурных связей России, Украины, Белоруссии, Литвы и Польши. Сб. материалов международной конференции, состоявшейся в Москве 7–8 октября 1993 г. М., 1994. С. 20–27.

Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Роль мифологических моделей в славянском этническом самосознании // Этническое и языковое самосознание. Материалы конференции / Отв. ред. В.П. Нерознак. М., 1995. С. 150.

Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Стереотип и картина мира // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 2009. С. 262–264.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Верх — низ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 345–346.

Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Франко ГРНП 1 — *Франко І.* Галіцько-руські народні приповідки. Львів, 1901. Т. 1.

Франко ГРНП 2 — *Франко І.* Галіцько-руські народні приповідки. Львів, 1908. Т. 2.

Фролова 2003 — *Фролова О.* Евреи в сознании современного русского обывателя // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 226–247.

- Чистов 1986 — *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
- Чубинский 1872/7 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- Шивхей Бешт — Шивхей Бешт [Хвалы Исраэлю Бааль-шем-Тову] / Перевод с иврита М. Кравцова. М., 2010.
- Шухевич 2000 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Верховина, 2000. Ч. 5.
- ЭСП — Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1991.
- Ясинская 2017 — *Ясинская М.* Образ иноэтничного и иноконфессионального соседа в нарративах бывшего местечка Бешенковичи // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 315–332.
- Allport 1958 — *Allport G.* The Nature of Prejudice. New York, 1958.
- ATU — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004.
- Bar-Itzhak 1994 — *Bar-Itzhak H.* Narration and the Components of Communication in the Jewish Folk Legend // *Fabula*. 1994. Bd 35. Heft 3/4. S. 261–281.
- Bartmiński, Panasiuk 2001 — *Bartmiński J., Panasiuk I.* Stereotypy językowe // *Współczesny język polski* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2001. S. 371–395.
- Belova 2007 — *Belova O.* The Stereotype of the «Other» within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description // *East European Jewish Affairs*. Vol. 37. Number 3. December 2007. P. 335–351.
- Bystroń 1935 — *Bystroń J.St.* Megalomania narodowa. Warszawa, 1935.
- Bystroń 1980 — *Bystroń J.St.* Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone / Wybrał i opracował L. Stomma. Warszawa, 1980.
- Cała 1982 — *Cała A.* Stosunek swój–obcy w kulturze ludowej // *Etnografia polska*. 1982. Vol. 26. № 2. S. 203–214.
- Cała 1992 — *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.
- Engelking 2012 — *Engelking A.* Kolchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń, 2012.
- Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Tom 4: Przysłowia. Kraków, 1935.
- Fryś-Pietraszkowa 1989 — *Fryś-Pietraszkowa E.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część II — rzemiosło // *Studia Podlaskie*. Białystok, 1989. T. 2. S. 159–165.
- Goldberg-Mulkiewicz 1978 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* «Obcy» w obrzędzie weselnym // *Literatura ludowa*. 1978. T. 12. S. 48–57.

Goldberg-Mulkiewicz 1989 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część I — obrędy // *Studia Podlaskie*. Białystok, 1989. T. II. S. 148–158.

Goldberg-Mulkiewicz 1999 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Zróżnicowane regionalne Żydów polskich // *Studia Etnologiczne i antropologiczne*. 1999. T. 2: Kultury regionalne i pogranicze kulturowe a świadomość etniczna. Katowice, 1999. S. 353–362.

Goldberg-Mulkiewicz 2003 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich. Łódź, 2003.

Hoffmann 1986 — *Hoffmann J.* *Stereotypen* — Vorurteile — Völkerbilder in Ost und West — in *Wissenschaft und Unterricht*. Eine Bibliographie. Wiesbaden, 1986.

Jahoda 2002 — *Jahoda G.* On the Origin of Antagonism towards “the Others” // *Zeitschrift für Ethnologie*. 2002. Bd 127. Heft 1. S. 1–16.

Jastrzębski 1989 — *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swój” w kulturze wsi polskiej XIX w. // *Literatura ludowa*. 1989. T. 33. № 4–6. S. 31–48.

Katz, Braly 1935 — *Katz D., Braly K.* Social Prejudice and racial Stereotypes // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1935. № 30. P. 175–193.

Krekovičova 1999 — *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. Obráz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999.

Kusy 2003 — *Kusy J.* «Toje swiatkuje, toje kopaje...» Katolicy i prawosławni w kontaktach sąsiedzkich i rodzinnych // *Podole i Wolyń*. Szkice etnograficzne / Pod red. Ł. Smyrskiego i M. Zowczak. Warszawa, 2003. S. 77–92.

Lippmann 1922 — *Lippmann W.* *Public Opinion*. New York, 1922.

Mirga 1984 — *Mirga A.* Stereotyp jako model «prawdziwego swojego» i «obcego» (Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu) // *Prace Etnograficzne*. Kraków, 1984. Zesz. 19. S. 51–70.

Nikitina 1998 — *Nikitina S.J.* Stereotypy jako bariery kulturowe // *Język a kultura*. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 155–159.

Obcy / Inny 2018 — *Obcy / Inny*. Analiza przypadków / Red. M. Karwatowska, R. Litwiński, A. Siwiec. Lublin, 2018.

Panasiuk 1998 — *Panasiuk J.* O zmienności stereotypów // *Język a kultura*. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 84–98.

Putnam 1975 — *Putnam H.* *Mind, Language and Reality*. *Philosophical Papers*. Cambridge Univ. Press, 1975. Vol. 2.

Quasthoff 1973 — *Quasthoff U.* *Soziales Vorurteil und Kommunikation*. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Frankfurt am Main, 1973.

Schaff 1981 — *Schaff A.* Stereotypy a działanie ludzkie. Warszawa, 1981.

Seidenspinner 1996 — *Seidenspinner W.* *Aggressive Folklore* // *Zeitschrift für Volkskunde*. 1996. Jahr 92. S. 208–226.

Sokołowska 2015 — *Sokołowska M.* Język a tożsamość. Społeczność katolicka wobec zmiżn językowych w kościele // Polska sztuka ludowa. Konteksty. 2015. Nr 3. S. 237–243.

Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe... zebrane w gub. Wieleńskiej // Wisła. 1903. T. 17. S. 265–280, 432–444.

Tołstaia 1998 — *Tołstaia S.M.* Stereotyp w “języku kultury” // Język a kultura. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 99–108.

Zatorska 2015 — *Zatorska M.* Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji: od wspólnoty religii do wspólnoty pamięci // Polska sztuka ludowa. Konteksty. 2015. Nr 3. S. 206–219.

Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Zowczak 2015a — *Zowczak M.* Kultura religijna jako kontekst dramatu społecznego. Podole, Ukraina // Polska sztuka ludowa. Konteksty. 2015. Nr 3. S. 189–202.

Zowczak 2015b — *Zowczak M.* My jako Żydzi: ukryżowanie Hamana // Zowczak M. Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne. Warszawa, 2015. S. 213–223.