

© О.В. Белова

ИЗОФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО СТЕРЕОТИПА (НА ПРИМЕРЕ НАРОДНЫХ РАССКАЗОВ О “КРОВАВОМ НАВЕТЕ”)

Ключевые слова: этнокультурный стереотип, народная религиозность, славянский фольклор, межконфессиональный диалог, кровавый навет

В статье на примере фольклорных текстов о “кровавом навете” (ритуальном использовании евреями христианской крови), в последнее десятилетие записанных в различных регионах Украины, Белоруссии, Польши, Литвы, Молдавии, рассматриваются модификации данного суеверия в современном фольклоре – с точки зрения структуры текста (вариативность сюжетобразующих мотивов), бытования сюжета в различных контекстах (приурочивание навета к различным календарным периодам и обрядовым ситуациям, к разным пространственным точкам) и его динамики. Как показывает материал, предметный ряд суеверия варьирует в пределах одного и того же сюжета, а различные ситуации в связи с “кровавым наветом” получают в системе народной аксиологии сходную оценку “опасных” (праздников, обрядов и т.п.).

DOI: 10.7868/S086954151803003X

Данная статья представляет некоторые результаты изучения динамики и трансформации этнокультурных и этноконфессиональных стереотипов, основанного на материале полевых исследований последних десяти лет в разных регионах Украины, Белоруссии, Польши, Литвы и Молдавии. В качестве объекта исследования выступает так называемый кровавый навет и его отражение в устных текстах народной культуры. В ряде работ мы уже касались различных аспектов фольклорного сюжета о “кровавом навете”, рассматривая его как неперемную составляющую этнокультурного диалога славян и евреев (Белова 2005, 2006; Белова, Петрухин 2008: 228–254), анализируя его региональные варианты (Белова 2013: 78–79; 2016: 198–200) и влияние конфессиональной среды (католической, православной) на формирование народных нарративов о ритуальном использовании крови евреями (Белова 2006: 218–219); также нами был рассмотрен и сам этноконфессиональный навет – как разновидность культурного стереотипа (с позиции содержания) и как особый жанр (с точки зрения структуры текста и его формальных характеристик) (Белова 2007).

Опираясь на материалы собственных полевых исследований и привлекая данные из других регионов, введенные в научный оборот российскими и зарубежными коллегами (Амосова 2013, 2016; Wegrynek 1995; Tokarska-Bakir 2008; Żyndul 2011), мы видим своей задачей проанализировать современные народные рассказы о “кровавом навете”, обратив особое внимание на способы трансформации сюжета (как изменяется распределение мотивов внутри сюжета, какие мотивы становятся приоритетными и как в связи с этим изменяется содержательная сторона стереотипа) и те его версии, в которых отражается изофункциональность

Ольга Владиславовна Белова | <http://orcid.org/0000-0001-5221-9424> | olgabelova.inslav@gmail.com | д. филол.н., ведущий научный сотрудник | Институт славяноведения РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

культурного стереотипа (приурочивание навета к различным календарным периодам и обрядовым ситуациям, к разным локусам). Все наблюдения осуществлены нами на основании текстологического анализа фольклорных нарративов, фиксирующих вариативные формы бытования сюжета и его динамику. В статье представлен большой объем экспедиционных записей, в которых отражены не только различные версии сюжета о “кровавом навете” в современной фольклорной традиции, но и этнографический контекст, в котором данные тексты бытуют и благодаря которому мифологема себя не изживает.

Анализируя фольклорные нарративы о “кровавом навете” с точки зрения вариативности предметного, акционального, темпорального и локативного кодов, следует отметить, что изменения мотивов и образов происходят в соответствии с общими тенденциями трансформации этого сюжета, обусловленными его “рационализацией”, “демифологизацией” и “гуманизацией” (подробнее см.: *Żyndul* 2011: 275–285).

Актуализация сюжета о ритуальном убийстве в современных нарративах: локативный код

Наиболее популярным сюжетом о получении евреями христианской крови для обрядовых нужд (изготовления мацы на Песах) является сюжет о бочке с гвоздями, в которую помещают жертву (*Cala* 1995: 57, 128–129; *Zowczak* 2000: 161–164; *Белова* 2005: 114, 117). Согласно некоторым свидетельствам (достаточно редким) жертвой становится взрослый человек (*Kosiński* 1904: 86), однако в подавляющем большинстве версий, широко бытующих по сей день в разных регионах Украины, Белоруссии, Польши, Литвы, Молдавии, в западных областях России (Смоленская, Брянская, Псковская), в роли жертвы выступает ребенок или молодой человек, в канун еврейской Пасхи похищаемый или иными способами заманиваемый евреями с целью получения его крови (*Cala* 1995: 128–130; *Белова, Петрухин* 2008: 237–239; *Żyndul* 2011: 91–120). Согласно письменным и устным свидетельствам, действие, связанное с “кровавым наветом”, чаще всего происходило в местечке (в еврейском доме, в “божнице”, в шинке).

У православных выходной день – воскресенье, у евреев – суббота, они ничего не делают в этот день. У евреев Пасха на неделю раньше православной; пекут мацу, добавляют в неё кровь христианских детей – сажали ребёнка в большую бочку, внутри которой гвозди, и начинали крутить, чтобы из ребёнка потекла кровь, потом её раздавали всем евреям. Каждый год это задание давали разным людям (АЛФ Чериков: АМИ).

Ну, вы знаете, это может сказки, может, правда, говорят, они сказали, чтоб кроу была христианская в маце. Вроде по рецепту так. [Откуда кровь брали?] Вы знаете, говорили так. Ну, это тоже трудно сказать, так думают... Говорать, раньше были такие бочки с гвоздями. Рэбёнка воровали, садили и катали. А правда или не правда, девочки, я не знаю (“Сэфер”, Глубокое: ДГП).

Версия с участием детей постепенно превращается в страшилку и фигурирует именно в таком качестве – как угроза непослушным детям (ср. материалы из Гродненской обл.: *Белова* 2013: 79).

Вот только нас маленьких тётя всё пугала, что-то там не делаете – папина сестра – а то, говорить, евреи поймають и в бочку посадять. Они какую-то мацу делали – такие пластиночки к празднику. Може, и у йих какая Пасха есть? Дак а чтобы эту мацу сделать, надо человеческая кровь. А как они кровь? Ну как – вот в эту бочку, набито гвоздей туда, говорит, посадят и бочку будут катить, и кровь будет. Так чтоб мацу из нас не делали, тётя нас так [пугала]. Може, так в старину и было (“Сэфер”, Глубокое: МЕР).

Гаварыли толькі у нас, ну эта между нами, что у мацу надо добавлять каплю христианской крови. <...> [И в Глубоком так говорили?] Да, говорили. <...> Ай, всякое болтали. <...> Это мне тётка рассказывала, говорят, ловят, значит, христианского рэбёнка. Потом сажают его в бочку, которая набита гвоздями изнутри, и начинают её катать. А я говорю: “А если он туда напишет?” Она ка: “А яму завяжут”. Вот такое вот говорыла. Но это ж, может, непраўда. Страшилка (“Сэфер”, Глубоко: МЛП).

Для сравнения упомянем свидетельство из Браславского р-на Витебской обл. о том, что угрозу быть забранным “на мацу” адресовали детям, нарушающим правила поста (Zowczak 2000: 163).

В рассказе из Поставского р-на Витебской обл. встретилось указание на то, что жертв ритуального убийства хоронят на еврейском кладбище:

Ані лавілі маленькіх дзяцей перад Пасхай. Патом гаварылі, што ёсць какая-та бочка, а ў бочцы іголкі, ціпа ёршыка. І дзяцё нада такое, можа год, можа два. І бяруць жыўём, у бочку закладываюць і круцяць, і круцяць. Іголкі как у ёжыка ў бочке. І так сколяць гэтага маленькага. Цельца маладзенькае, кроў свежынькая, маладая. І он замучаецца. Тады ані дзета яго хароняць. У Дунілавічах іхняе кладбіща стаіць. Вот, ну тада іх как-та ніхто не наказываў за эта. Страдалі радзіцелі, кагда рабёнак прападаў перад Пасхай, то. Ані пяклі какую-та мацу с дабаўленіям крови, не яўрэйскай, а нашай, па іхняй рэлігіі (Лобач 2011/2: 349).

Этот мотив вписывает рассказы о “кровавом навете” в контекст историй о еврейском кладбище как страшном и опасном месте, являющихся непрерывной составляющей детского фольклора бывших местечек, в которых еврейское кладбище является значимым элементом культурного ландшафта (см.: Белова 2005: 144–148; Белова, Петрухин 2008: 384–387; Белова 2015: 96).

“Опасным” локусом в контексте легенды может стать и природный объект, значимый в конкретном микролокальном пространстве. На сегодняшний день нам известен лишь один случай, когда рассказ о кровавых жертвоприношениях, якобы совершаемых евреями, связывается с природным объектом, так называемым Рабиновым камнем в Лепельском р-не Витебской обл. (“эта іхная правосудзіе такое было. Жыдоўскае”; Лобач 2011/1: 239). Рассказчики даже упоминали выемку на камне, по которой стекала кровь; по их словам, камень в последнее становится местом поклонения “невинным жертвам”, на котором устанавливают иконки и т.п.

Именно за счет конкретизации локусов, к которым приурочены рассказы о бочке с гвоздями, происходит постоянная актуализация современных рассказов о “кровавом навете”. Рассказчики часто говорят не о некоем общем знании, что евреи используют христианскую кровь в ритуальных целях (“говорили”, “старые люди говорили”); чаще всего, наоборот, подчеркивается, что в эти слухи и наговоры не верят. Но рассказывают при этом о конкретных известных им случаях, произошедших когда-то где-то по соседству. Так, в г. Глубокое мы записали несколько подробных рассказов о похищении детей, при этом событие локализовалось не в Глубоком, а в населенных пунктах соседних районов или в соседней области – в Докшицах, Долгиново, Германовичах, Молодечно (публикацию текстов см.: Белова 2016: 198–200). В зафиксированном нами в г. Биржай в Литве колоритном рассказе о том, как евреи “принесли в жертву” еврейскую девочку, перепутав ее с христианской подружкой, специально приглашенной в еврейский дом на ночевку в пасхальную ночь, в качестве места действия указан Каунас (см.: Амосова 2015: 146–147).

В некоторых локальных традициях прецедентный случай, в прошлом имевший место в ближайшей округе, наоборот, “поддерживает” знания о “кровавом навете”, и рассказчики, пересказывая страшилку про бочку с гвоздями, обращаются к нему как к “первоисточнику”, инициировавшему знания о ритуальном убийстве в повествовательной

традиции конкретной деревни. Именно с такой ситуацией мы столкнулись во время полевых исследований в Хайнувском повяте Подляского воеводства, где (как и на соседней Гродненщине) широко распространен культ православного святого, мученика Гавриила Белостокского (Заблудовского), согласно преданию замученного иудеями в д. Зверки близ г. Заблудова в 1690 г. (см.: *Крихтова* 2009). Записанный нами в д. Койлы рассказ о крови в маце представляет собой пересказ истории похищения и убийства Гавриила, сохраняющий характерные для этого сюжета детали (тело выброшено в болото, собаки охраняют тело от хищных птиц); при этом отсылка к случаю с “замордованным хлопчиком” служит объяснением того, почему детей пугали бочкой с гвоздями:

[ИМ:] А-а-а-а, жидовська... Нэ знаю, шо вони там... Знаю, мацу! Мацу, же всё говорили же го... из кровей людської... То я ел мацу-то! Бо той жидок... [ИА:] То й давали детям. [ИМ:] ...нэсэ до школы, то й раздаваў, так як то польский оплátок! У нас же ж того нэма! <...> [Почему маца с кровью?] А то страшили дэтом: мы ма-лье, там де-тось то не трэба – страшили! Тутой за Нарвою... [ИА:] В Заблудови! [ИМ:] В Заблудови замордовали такого хлопчика, муси, лет восэмь, може не было... [ИА:] Нэ было восьми... Так колись росказвали. [ИМ:] Ну, згінэло и згінэло дитя. Але люди зобáчили, же ворбóны лэтают, о! [ИА:] А собаки не допускали. [ИМ:] Он, Заблудовский-то был в России, а тэперь возят! Тело дэржítься. [ИА:] Пожар был [тело не пострадало] – дэ-та тая трунка не была. И был в России. [ИМ:] Отвозят. [ИА:] В Белостоци. [ИМ:] Страшили, говóраць: не йди, бо жиды злáпають и ў бочку ўкинуть, а бочка с гвоздiма, качають и кроў... твою до мацы! [смеется] Але то байка! [Кто в Заблудове замордовал хлопчика?] [ИА:] Ну, казали, жид ездил... А хто там его... нашёл в блятах. [ИМ:] Дуже лет, но я знаю, же он был в России. Лэт дэсят, як ёго уже привэзли. [ИА:] Больше уже! Он тэпэрька у Заблудови, там около Заблудовья, вёска тая, там народиўся, там монастырь поставили женский. <...> [А собаки охраняли его?] Так, так. Казали, что-то такое, что... <...> Ворбóны. Ворбóны летели, а собаки отгоняли (АЛФ, Койлы: ИА, ИМ).

В некоторых рассказах приводится ссылка на личный опыт: событие произошло либо с членом семьи рассказчика, либо с его знакомыми и т.п. (история о том, как намеченной в жертву девушке удалось сбежать, а евреи в обмен на неразглашение обеспечили ее богатым приданым – таким образом, этот неприятный эпизод остался в рамках семьи; *Белова* 2016: 199). Некоторые рассказчики подчеркивают, что их детские страхи в отношении евреев были инспирированы как раз знанием о том, что перед Пасхой евреям нужна “русская кровь”.

Когда бы их празднества, они угощали там мацой, вот это было такое. Маца это такое вот их как бы лакомство, похоже на наши чем-то чипсы. Они угощали и меня когда-то. Она делается из муки, без соли без ничего, когда у них этот праздник, когда у них Пейсах, ну, Пасха, у них с нашим не совпадает <...> Тогда они делают эту мацу и угощают этой мацой. Говорили, что добавляют русскую кровь. Не знаю почему, но отец мой рассказывал, когда он был там на квартире [у евреев, на другом берегу Двины], когда Двина разлилась. Он говорит, они как начали молиться ночью, они молятся ночью перед своим Пейсахом, перед праздником, – говорит, – а я лежал и думал: “Господи, когда же они будут у меня кровь брать?” Он так боялся, никто ничего не взял у меня, – говорит, – утром я поднялся и сказал маме, что уже не буду больше ночевать, буду лучше дома ночевать (“Сэфер”, Бешенковичи: ВИР).

Модификация предметного кода: кровь и маца

Все чаще в народных рассказах о “кровоавом навете” встречаются упоминания о том, что перед Пасхой евреи изготавливали мацу двух видов (с кровью и без), и этот мотив призван объяснить тот очевидный факт, что многие христиане ежегодно угощались еврейской мацой, которую им предлагали соседи-евреи (об угощении мацой как обязательном элементе этнокультурного диалога евреев и неевреев см. специальную работу: *Львов* 2008).

Таким образом, в нарративах о маце подчеркивается, что маца с добавлением христианской крови предназначалась для “внутреннего пользования” и была аналогом христианского причастия; использовали ее только в ритуальном контексте (питье крови, рассылка кусочков мацы с кровью по общинам, ср. также поверье, что первым мацу должен попробовать христианин – об этом см. ниже).

Ім нада маца – чалавечаская кроў. Казалі, што раньшэ ў бочку яны садзілі рабятка бедных, мучылі і кроў гэту пілі (Глубокский р-н Витебской обл.; *Лобач* 2011/2: 352).

Яны бралі кроў з чалавека. Яны качалі ў бошцы. Зловяць рабёнка малага і тады ў бочку цвякоў нагоняць у драўляную бочку ўсэрэдзіну цвякі і, кажуць, качаюць і гэту кроў. І гэты рабёнак, кроў выходзіць з гэтага рабёнка. І тады яны гэту кроў рассылаюць усім жыдам, па ўсёй жыдоў (Поставский р-н Витебской обл.; *Лобач* 2011/2: 350).

Аналогичные представления зафиксированы в начале 1990-х годов у поляков в Литве (Вильнюсский край), при этом рассказчики специально указывают на сходство мацы с облатками: «На свою Пасху, на “Пейсах” они должны попробовать нашей крови, крови невинного хлопчика или чистой девушки. Напекут одну корзинку мацы с кровью, а один без крови, и всем по кусочку рассылают, как наши облатки» (*Zowczak* 2000: 160–161); “Как делают мацу, то нужно им поймать невинного ребенка и замучить в бочке такой, с гвоздями в середине. Сажает его в бочку и качают бочку, а кровь стекает в миску, а потом рассылают эту кровь всем по одной капельке” (*Zowczak* 2000: 164). Для информантов-католиков маца становится полным аналогом облаток, а в сознании всех христиан (независимо от конфессии) ритуальное употребление мацы отождествляется с причастием (которое мыслится как пресуществление крови и тела Христова); с этой точки зрения наличие крови в маце становится вполне оправданным (ср.: *Белова* 2013: 78).

“Простая” маца употреблялась в пищу и после пасхальных праздников, и именно ею евреи угощали своих соседей, зачастую получая в ответ куличи и крашеные яйца, когда христиане праздновали свою Пасху.

Хрысьціянскую кроў на мацу. Бочка была такая ў склепе там недзе ж схаваная і цвякоў набіта тамака ў гэтай бочцы і гэта маладых дзяцей. Дзяцей бралі, і тады іх у гэтую бочку, і выкачывалі гэтую кроў. І гэта ім трэба было на мацу. Мацу правалі – гэта тую, што без крыві. А катора з крывёй, тую нікаму не давалі, толькі яны самы (*Боганева* 2002: МБВ).

[А не говорили, что в маце должна быть кровь?] Ну, гэто говорили, и я читала, что должна быть православная кровь. Главное, только такая, которая была у равина. [Кровь такой группы крови?] Нет, только такая маца, которую ён раздавал потроху каждому. Евреям, только евреям. Они гэтой мацы нам не давали. После из этой мацы, они тёрли и опять пькли, выпекали всякое. [А не говорили, что кровь должна быть младенцев?] Была такая книжоночка, и говорили, что маца гэта, должна быть... кровь христианская, але гэто не в каждую мацу, только был где этот равин, равин или рабин (“Сэфер”, Глубокое: КЛА).

Представляется, что перед нами не только попытка рационализировать факт употребления в пищу продукта, который по своей сути должен был бы претить христианам. Возможно, представления о двух разновидностях мацы отражают и знание об обычаях евреев – так, о том, что было принято выпекать разную мацу (“простую” или же “вкусную”, “на одних яйцах”), рассказывают и еврейские старожилы местечек.

...папа покупал [мацу]. Готовили тут женщины, заказывали, ну и ён браў, покупаў. На яйцах тоже очень вкусная, а так “простая”. На одних яйцах – хорошая вкусная и “простая” <...> на одной воде (“Сэфер”, Бешенковичи: УГН).

Доминирующим мотивом в рассказах об употреблении крови остается мотив детской или “невинной” крови. Мотивировку этого представления можно почерпнуть из свидетельства, записанного от поляков в Литве: невинная кровь должна присутствовать в маце, потому что евреи замучили “невинного пана Езуса” (*Hryciuk, Moroz* 1993: 90). Однако нам уже неоднократно приходилось фиксировать поверья о том, что в мацу добавляют кровь не только христианских, но и еврейских детей, что кровь может быть “своя”.

Про Пасху рассказывали, свою еврейскую Пасху они праздновали, мацу нейкую делали, обязательно она была – кроў русского рабѣнка. Ну вот малѣго рабѣнка русского, хоть капельку, хоть иголкой, хоть капельку крови добавить в мацу. Маца! Каяк я час помню, рассказывали – маца! (“Сэфер”, Бешенковичи: АНИ).

Празнавалі Пасху, абезацельня капля крови далжна быць в мацѣ. Паэтаму яны па адзіночке не выпекалі, а хто-та з іх пѣк для всех. Кровь можна і сваю. Па традзіцыі далжна быць кровь, паэтаму еслі яны дабавяць каплю краві, то ужэ эта цеста можна есці (“Сэфер”, Бешенковичи: МЛС).

Любопытно, что такое поверье отмечено и в еврейской среде.

Мацу в Невеле пекли, катали, она была круглая. Кровь в маце – детская еврейская кровь. <...> Неевреев мацой угощали, те брать не боялись (“Сэфер”, Невель: ГМА).

Просто есть такие разговоры, что в мацу ставят кровь ребёнка. Это да. [Это кто так думает?] Русские. Молдаване. Я лично, я говорю, слушай, ты возьмёшь у своего ребёнка кровь? Нет, а почему ж евреи возьмут? – Еврей возьмёт. Это какая-то глупость, я не знаю – честно! – я не верю в это. [То есть они верят, что в маце кровь?] Что есть, да. [Какого ребёнка? Какой веры?] Они не говорят, я тоже спрашиваю – чей ребёнок? С какого? Что, зашли в роддом и взяли с ребёнка кровь? <...> Или у своего? Никто ответить не может. [То есть еврейской или русской – никто не знает?] Нет, как бы мне никто не ответил на этот вопрос (“Сэфер”, Сороки: ВСА).

В современных рассказах замене подвергается основной компонент сюжета – человеческая кровь. Все чаще приходится слышать о том, что для приготовления мацы используется кровь петуха, барана или неких “животных”, и это воспринимается как “правильный” сценарий ритуала, в отличие от “наветного” сюжета с человеческой кровью, который уже не вызывает доверия у рассказчиков.

На Пасху евреи готовят мацу, она выглядит, как облатка у католиков, как вафельный лист. В мацу добавляли немного крови барана или петуха, так как нужна была жертва. Иисус Христос воскрес из мертвых, поэтому нужна живая кровь, чтобы мы все ожили (“Сэфер”, Глубокое: РВУ).

[ЛН:] Угощали [мацой], она такая безвкусная, она без соли, без ничего. И как-то вот говорили, что надо капелька крови из гребня петуха, вот, в мацу [смеется]. <...> Ийм так надо. [ТНП:] Обряд у них такой (“Сэфер”, Бешенковичи: ЛН, ТНП).

Я знаю, что этот Илик (мы его звали Алик), он приносил эти... в своих штанах, в карманах, эту мацу. Маца – это очень тонкий-тонкий сухой блин. Там ни соли, ни сахару, ничего нету, только вода и мука. И такая подсушенная. Мы спросили его: “Дай нам попробовать!” Он ломал из карманов кусочки и нам давал [смеется]. <...> Ну, это люди, народ говорил, что они кровь там добавляют, не знаю... [А чью кровь?] Ну, говорили абы что... может, животных, не знаю... Это же народ придумывает что хочешь! Ну, эти блинчики были ничего, сухие. Эта маца (“Сэфер”, Бешенковичи, ШВС).

По свидетельствам из разных регионов, помимо обычной крови “добавками” для мацы служат менструальная кровь и грудное молоко (“Сэфер”, Невель: КГВ), “обрезки от обрезания” (Винницкая обл.; Белова 2005: 117. Ср. упоминание о том, что после обрезания крайнюю плоть младенца запекают в хлеб, который потом продается в булочных города – Бельцы, Молдова; *Голант* 2012а: 102). Бытует также мнение, что в мацу добавляют не кровь, а некий раствор красного цвета, что напрочь исключает мотив ритуального убийства; правда, мотив убийства не сдает своих позиций и присутствует наряду с новыми мотивами даже в пределах одного нарратива, как, например, в рассказе, записанном в 2003 г. на западе Белоруссии.

- Прыязжалі жыды і прывязлі мацы. А мой тата, як я ўзяла ў рукі, ды маргануў на мяне. Я ўзяла і адышлася. Ды не ведала, што то гэтак. А потым, як поехалі, ён гаворыць: “Знаеце што: не можна есці, бо тут наша кроў – людзей”. Я гэта добра знаю.
- Баба мая служыла у жыдоў. Казала, непраўда.
- Непраўда! А каму-та яны прызнаваліся?
- Мацу, яна казалі, як рабілі. <...> Прыводзілі спецыяльна вот у такіх – у нас казалі “штофкі” – бутылочки маленькія былі. Вот у іх, у такіх вот вазіўся спецыяльны раствор, пахучы-пахучы, красны, як кроў <...>
- І там, у том раствору, была кроў.
- <...> Прагаварвалі, што прапала дзіця. І замячалі, што жыды забралі тоя дзіця на мацу. Я гэта чула. <...>
- Парэзана і вісела. Эта і я помню, што гаварылі. Зверства такое.
- От тую бочку яшчэ з дзецтва ўспаміналі, ўспаміналі тую бочку, як ў ей нешта ваврылі (Ляховичский р-н Брестской обл.; *Варфаламеева* 2009: 539).

Что касается “рационализации” предметного ряда рассказов о “кровавом навете”, то результатом этого процесса становится укрепление представлений о том, что маца не содержит ничего, кроме муки и воды, лишена вкуса и является полезным диетическим продуктом (в своих рассуждениях о маце информанты ссылаются на личный опыт и наблюдения).

Кроме муки и воды в маце ничего нет, никаких биодобавок. Те, кто говорил эти глупости, не объясняли, зачем евреи добавляют молоко или кровь в мацу. Неевреев мацой угощали, им нравилось, брать не боялись. Брала те, кто таких глупостей не распространяли (“Сэфер”, Невель: КГВ).

Маца – чистая из воды. Кровь не добавляют – она же белая и безвкусная. Совсем без крови! (“Сэфер”, Бешенковичи: ЮАА).

Я лично видела – Рахиль Марковна пекла: обыкновенная пресная мука, только муку на воде разводила, ни яиц, ничего. Это вот сказки, что кровь добавляют, но такое я не видела. [А что говорят?] Что, говорят, человеческую кровь добавляют в мацу. Но я такое не видела. [А зачем?] Не знаю. Я это не видела. А она просто на воде пекла такое вот – чем-то похоже на у поляков эти... облатки называются. Вот чем-то оно похоже на это. Прямо на сковороде пекла, прямо как блинцы сделать. [Дырочки делала?] Яны сами получались. Как бы переворачиваете, лопались пучерчками. [А кровь какую?] Я не знаю, верно, человеческую. [Еврея? не еврея?] Не знаю (“Сэфер”, Бешенковичи: НСА).

Вот маца. Вот Смольников был, я с ним работал. На еврея похож. Я его обзываю, когда выпьем, говорю, когда будем твою мацу? Сначала, говорю, выпьем по сто грамм, а потом закусим вот этой вот. Какая-то зараза, чорт яго знае, что яны туды кидаюць? Ну, я это не ел и есть не хочу. Это ихнее как бы национальное блюдо. А называется маца. Яны, гаворать, и кроў туды льюць... Ну не знаю, ну не от чело века ж, видимо. Делается у них как-то по-другому. Оно не вкусное. Но оно, как бы сказать, оно для них – здоровая пища. Но оно... вот мне еврей говорил, молодой: “Поверь, – говорит, – я сам не люблю!” [Смеется.] Оно пресное, соли нету, ничего нету, сделано так – поесть для здоровья человека, оно да – хорошо (“Сэфер”, Бешенковичи: СВА).

Модификация акционального кода: от ритуального убийства к добровольной жертве

Во многих современных нарративах мотив ритуального убийства заменяется мотивом добровольного пожертвования крови (*Белова, Петрухин* 2008: 242–244), при этом подчеркивается, что крови требуется совсем не много; выражения “укол из пальца”, “капелька крови” становятся доминирующими в описании всей процедуры (ср.: *Белова* 2005: 118).

Гэта празнік, гэта ты праўду кажаш. Када ў іх. Як гэта... Мацу. Вот тады каб, крыві твай ўзяць. Хоць укалоць цябе як... Хрысціянскай крыві туды ў мацу, каб усім гэтым было. А бралі... Ці цябе забіць, ці каторага. Былі гэтыя, што заб'юць, кроў забяруць. А не, кроў высмахтаюць. Была такое. Укол дадуць і выцянуць (Полоцкий р-н Витебской обл.; *Лобач* 2011/2: 351).

Ещё когда-то, ну, с детства помню, что они, когда пекли мацу, им надо было христианскую кровь добавить, капельку. Одну капельку... Там пальчик порезал и капельку. И все эту мацу, ребята вообще любили ее, ходили в гости по эту мацу (“Сэфер”, Глубокое: ЗМК).

Всегда йих Пасха была почти что на неделю раньше. Они пекли мацу, такие раскачивали тесто тонким-тонким слоем и выпекали в печи. Но тесто это было только мука и вода. <...> Некоторые даже говорили, что резали пальцы и кроў туда добавляли. <...> Маца была беленькая, вкусная, хрустящая. Как сейчас я бы сказала, она была безвкусная, но тогда это все... очень вкусная. <...> [Кровь еврея должна быть или христианина?] Люди так говорили, вот особенно верующие православные. Вот моя мама, например, была очень верующая, но она неграмотная. Они ничего не знала ни про Бога, но верила. Так мама, например, моя говорила: “Что ты мацу ешь... идите? Нельзя! Там кроў человеческая!” Мама не знала этого, это она от кого-то слышала. А мы ей не верыли (“Сэфер”, Бешенковичи: КЛП).

[ЛКА:] Люди говорили, что они кроў добавляют. Говорили – неправда. Може, человека надо ўбить, с христианина. [СЕЛ:] Надо было кроў брать – говорили, раньше шёл разговор. С человека. Надо было русскую кроў... <...> Ну, добывали ж яны неяк. Казали, что надо кроў было брать, яны возьмуть дятё якое малое, чи яны там уколом, чи чим яны... Там уколом вытягнуть эту кроў... <...> На мацу ещё нам прыказали, шо “не ешьте, это ж кроў наша!” [Кто говорил, что нельзя мацу есть?] Свои, родители (“Сэфер”, Глубокое: ЛКА, СЕЛ).

Ну да, все говорили, что детскую кровь добавляют. [А как они ее добывали?] Брала с пальчика. Я вот... даже сейчас брат приезжал и говорит: “Ну помнишь, как вот мальчишки продавались там – пальчик... [То есть сами продавали евреям кровь?] Ну, не продавали, ну, мальчишки там... капельку возьмут...” (“Сэфер”, Бешенковичи: ОНЛ).

Неординарная мотивировка добровольного пожертвования крови для мацы встретилась в тексте, записанном в 2009 г. в Ивано-Франковской обл. Украины. По словам рассказчицы, ее мать давала евреям капельку крови, чтобы их Пасха стала “праведной”, а они сами очистились бы от греха распятия Христа, вину за которое евреи осознают и Христа жалеют; пожертвованная капелька крови означала, что перед Христом все равны.

У них было свято Пасхи. Они пекли пасху такую, еврейки, пасха у них – такая тисто беленьке, тонке, тверде оно, тонке раскочане, препечане, смачне, не солено. И приходила Альтерова жинка и казала: доню, дай тебе уколо. Уколе – мама даст капельку крови, и мама дае до йих Пасхи крови своей. <...> Тому шо они вважали себе винными, бо Иисус Христос, яко мы вирим, християне, вин был еврей. <...> А сталося так, шо священники еврейскийи, зненавидили за мудрость Христа,

и вырешили его покарати на хриси. <...> Ну а вони знали свою вину. <...> [А почему кровь они на Пасху брали?] По-своему толкуемо, абы хочут то Пасха была праведна. Надо христьянскую кровь, значит, шо она осуждає тих, шо распяли Христа напевно. <...> Альтерка така е добра, така честна дже жинка, шо она пожалила Сына Божьего як своего сына. Шо в таких муках вин умирал. Напевно она тайком и плакала, вирила в тако, шо помочь. <...> Ця капелька крові [которую жена Альтера просила у матери информантки] означає, шо ми одинакови (“Сэфер”, Солотвин: МЛВ).

Изменения в акциональном коде рассказов о “кровавом навете” касаются распространенной практики угощения мацой соседей неевреев и согласия или отказа принять мацу, о чем подробно писал А.Л. Львов, рассматривая данные коммуникативные практики в качестве индикаторов лояльности соседских отношений в поликонфессиональном пространстве местечка (Львов 2008).

Записи последних лет подтверждают устойчивость представлений об обязательном угощении мацой неевреев в самых разных регионах; особый интерес представляют мотивировки, которые рассказчики приводят, объясняя смысл этого обрядового действия.

Согласно многим рассказам, евреи старались устроить так, чтобы мацу первым попробовал именно христианин (только после этого они распределяли мацу между собой).

На тых колках себе мацу пякли. Такие плосные пякли, таки раскатанные, тоненько-тоненько, як пластинки играющие [граммофонные]. Круглые, ага. И гэта уже угошали нас. Як быдто уже нашего, как-то, понимаете, ребёночка забили, вот кроў извлекают – это ели мы, вот так вот. [Что с кровью?] Ну, это по закону должны украсть малыша и забить его, вот кроў ўзяць и ў это добавить ў эти булочки, ў эти лепёшки. И вот угошали. Може, так не было, но али, но так говорили. Уже закон их такой – кто знает? [Кровь в мацу, и ей угощают?] Да-да-да-да, угошшают, да (“Сэфер”, Глубокое: ВПВ).

Схожие свидетельства зафиксированы в соседних районах Витебской области: “А тады мацы гэтай папробаваць абізацельна нада каб рускі первы папробаваў <...> Алі нада каб рускі папробаваў мацу ўперад, а тады яны абнасілі, абдзіялі іх” (Полоцкий р-н; *Лобач* 2011/2: 348); “І, кажаць, гэтага рабёнка ўкрадуць і тады <...> кроў высаюць. Яны ў мацу дабаўляюць. І гэдак ім хачыцца, каб аддаць гэтым, нашым людзям, как мы паелі” (Поставский р-н; *Лобач* 2011/2: 349); “Дык яны спякуць во такія лісты бальшыя, і тады вот як ідзеш, вот знакомыя жыды каторыя былі, дык вот ідзеш, дык яны запрашаюць і даюць табе пакаштаваць” (Поставский р-н; *Лобач* 2011/2: 350); “Яны тады мацу пяклі. Перад Паскай. Такія сухія блінчыкі пяклі. І рускім тады давалі есці. Закон у іх такі быў” (Лепельский р-н; *Лобач* 2011/1: 239).

Чтобы добиться желаемого, евреи могли даже подкупить христианина.

[КМЛ:] У их Пасха не одинакова. На Пасху яўрэйску... [КМБ:] Делали мацу. [КМЛ:] По прэданиям когда-то, надо, значит, именно добавить человечески кроў. [А где они ее брали?] Где-то добывали, а где... [А чью кровь?] Человеческую. [КМБ:] Белорусскую. [КМЛ:] Любую, хоть россиянскую. [Не еврейскую?] [КМЛ и КМБ хором:] Не-е-е-т! [КМЛ:] Любую, только не яўрэйскую. [Для чего они это делали?] [КМЛ:] Закон такой. [КМБ:] Правило. [КМЛ:] Правило! Маца! [КМБ:] Тоненькие-тоненькие... [КМЛ:] Типа блиноў. <...> Я знаю, что мацу – это блины такие. <...> Мне когда-то дед, баба [рассказывали]. [КМБ:] И ещё яны хотели, чтоб чем сами скушать... надо как бы наша нация [т.е. чтобы попробовал человек другой веры, христианин], вот у их такое дело. [Вы ж говорите, что знали, что там кровь, всё равно ели?] Ну, нам не прэдагали. Ну, может, кого-нибудь подкупять... (“Сэфер”, Бешенковичи: КМЛ, КМБ).

Учитывая поверье о том, что в маце содержится христианская кровь, угощение христианина таким “кошунственным” продуктом видится как некая провокация, ставящая

конфессионального оппонента в униженное положение (заставить употребить “кровавый” продукт до наступления христианской Пасхи и нарушить тем самым правила поста). В таком случае перед нами способ коммуникации, который мы в свое время определили как “наступательную стратегию” в отношении этнически или конфессионально “чужих” и который становится особо значимым в ситуации обряда и ритуала (см.: Белова 2004).

А яўрэі, гаворуць, схоплюць чалавека і, вот у іх ёсь у сінагогах там нейкі прасьнік, яны хапаюць чалавека, каб ухапіць кроў з яго, забраць. <...> Ім гэта кроў у мацу. А тады мацу яны самі не ядуць, а ўгашчаюць нас. Ну яны ж не прызнаюць Ісуса Хрыста, яны нашу веру не празнуюць (Лепельский р-н Витебской обл.; Лобач 2011/2: 353).

Именно опасением нарушить свои религиозные предписания мотивируют некоторые информанты отказ принимать в дар еврейскую мацу, считая грехом “разговляться чужой пасхой”:

Яны любяць угашчаць [мацой]. Бывало, прывязуць матке, бабе сюды таких... ня-сёлены блины і яна і рада угастиць, і прынясець. Ну я думаю, як я... что сваей не разгавелася, а йихней буду пасхой разгавляцца? Я думала, не інтэрэсавалася бра-ць йихнюю. Нясёленую качаюць з муки <...>. Ну, вот гавораць, что йихняя маца далжна быць з нашай кроўю, ага. А чи ето праўда, чи не, я не знаю... (“Сэфер”, Бешенковичи: РАФ).

Однако в большинстве случаев отказ принимать мацу по-прежнему мотивирован устойчивым представлением о наличии в ней крови христианских младенцев.

У моего мужа родители <...> из-за Днестра, недалеко от Балты, скажем так. Они такие украинцы. <...> Мой свёкр говорил, Боже упаси, чтоб ты взял у евреев что-то, особенно их паску, ни за что. Они добавляют туда кровь младенцев христианских (“Сэфер”, Бельцы: ИГ).

Евреи так комментируют суеверный отказ принимать мацу (например, когда наши собеседники угощали мацой иеговистов и евангелистов и те реагировали по-разному):

[Было ли принято, чтобы евреи угощали соседей неевреев мацой, а те в ответ тоже угощали своим?] [ТСЛ:] Угощали. И по сегодняшний день так. [Они не отказываются, когда угощают мацой?] Нет! [ВСА:] Только я в один день угостил иеговистов, а они не ели. [ТСЛ:] Кто? Евангелисты не едят, а иеговисты едят. [ВСА:] Нет, у меня работали иеговисты дома... [ТСЛ:] Не знаю! Я знаю, что иеговисты берут эту мацу и с вином обходят всё свое [во время молитвы], я же там возле них! [ВСА:] Я ж тебе говорю, у меня не ели. [То есть они ее используют на своих молитвах?] Да, как мы празднуем Пасху, так и они – мацой, иеговисты. А евангелисты – нет. [А евангелисты почему не берут?] Ну, они считают, что это хлеб крови. [Что это значит?] Что она, мол, с кровью намешана (“Сэфер”, Сороки, 2011: ВСА, ТСЛ).

Говоря об акциональном коде нарративов о “кровавом навете”, нельзя обойти вниманием еще один сюжет, бытующий параллельно с сюжетом о бочке. Это характерный для католического и греко-католического региона сюжет об осквернении евреями гостии: евреи подговаривают христианина украсть гостию и издеваются над ней (колят, режут, имитируя страсти Христовы), но посрамлены и наказаны за кощунство. Легенды о чудесной облатке, из которой льется кровь, когда ее истязают, известны прежде всего по книжным источникам (например, польским хроникам XV–XVI вв., проповедническим ехемпра и т.п. – подробнее см.: Мочалова 2001, 2014), в устной традиции фиксируются довольно редко (см., напр.: Zowczak 2000: 165 – еврейка тычет тремя гвоздями в кусок полотна, на котором остались пятна крови служанки-христианки), и потому каждый пример устного нарратива на эту тему представляет интерес для исследователя.

Так, в 2015 г. в г. Глубокое Витебской обл. был записан рассказ о том, как варшавские евреи оскверняли гостию, практически дословно повторяющий относящееся к 1399 г. свидетельство средневекового польского источника, локализирующее это событие в Познани (ср.: *Мочалова* 2001: 223–224; *Белова, Петрухин* 2008: 245–247; *Мочалова* 2014: 80; ср. также устную фиксацию этого сюжета в 1996 г. в Браславской р-не Витебской обл. – *Zowczak* 2000: 167). Как и в случае с ритуальным убийством, место действия удалено от пространства рассказчика (случай якобы имел место в Варшаве); что касается местной традиции, то с ней связывается “гуманный” вариант “кровавого навета”, когда кровь из вены или из пальца дается добровольно (возможно, за плату).

Яны [евреи] сказали: “Покажи, який Бог у вас?” Облаток этот дают, причастие. Принесли яны гэто причастие, яна [служанка-христианка в еврейском доме] не праглынула, узяла в платочак и принесла. Дак яны стали колоть, голмаки кололи, и тада облатачка стала бегать по ўсих комнатах. И не могли зловить ея никто. Тады священника вызывали, и кроў пошла [из этой облатки?]. Точно это було. [Это вашей маме рассказывали?] Да, это точно було. [В Варшаве, не здесь?] Да. У нас же гэтого не було, гэдак не робили, нешто не чувать. Ужо чувать, што гэта служанка вот у явреев служила, и она говорить, кровь давала им. [Сама?] Ага, маца. Таковую робили як блины, и усим давали. [И вам?] Не, я уже не попала. Это при Польше було. [А служанка как давала кровь?] Яны платили. Може с пальца, чи с вены (“Сэффер”, Глубокое: ВК).

Обратим внимание на просьбу евреев показать им христианского Бога (“Покажи, який Бог у вас?”). Это не единичное свидетельство такого рода, похожий рассказ был записан в 2002 г. в одном из сел Гродненской обл.: “Як дзяўчына каталічка свайго Бога яўрэйке паказывала”: девушка приносит из костела облатку, которая начинает кровоточить в присутствии евреев, что повергает их в страх (см.: *Варфаламеева* 2006: 402).

В нарративах этого типа наглядно проявляется механизм имитации, описанный Н.И. Толстым применительно к славянской традиционной обрядности. Говоря об имитативной магии в обрядах святочного цикла, Н.И. Толстой обращал внимание на присутствующие в акциональном коде обряда разноуровневые элементы: имитацию обрядового действия и имитацию имитации обрядового действия (см.: *Толстой* 1995: 119). В устных рассказах о гостии также присутствует имитация трех уровней: осквернение гостии как имитация распятия Христа; протыкание ножом/вилкой гостии “простыми” евреями в домашних условиях как имитация осквернения гостии “учеными” евреями; протыкание гвоздем кусочка окровавленного полотна как имитация протыкания гостии. Точно так же пресловутая бочка с гвоздями имитирует ритуальное убийство, укол или добровольная сдача крови имитируют кровавый обряд, придавая ему “цивилизованные” черты, а получение готовой донорской крови есть имитация имитации, т.е. добровольной жертвы.

Модификация темпорального кода: от еврейской Пасхи к еврейской свадьбе

Темпоральная изофункциональность “кровавого навета” прослеживается в тенденции приурочивать этот сюжет не только к еврейской Пасхе, но и к другим календарным праздникам. В Подолии рассказ о кровавом жертвоприношении был записан в связи с осенним еврейским праздником Кушей (Суккот) (*Белова* 2005: 183). Среди румын Буковины “кровавый навет” также упоминается в связи с праздником Кушей: именно в этот период евреи якобы едят только пасху – *pască*), замешанную на крови ребенка-христианина, которого они крадут, помещают в бочку, клепки которой пробиты гвоздями, и ударяют его, чтобы он умер, после чего кровь ребенка вытекает сквозь отверстия в бочке (см.: *Голант* 2012б: 319). В русской традиции было зафиксировано приурочивание сюжета о похищении детей и обескровливании к Масленице (Тулская обл.; *Белова* 2005: 122).

В полевых материалах из Галиции глухое упоминание о “кровавом” навете” было инспирировано вопросом собирателя о еврейской свадьбе (“Сэфер”, Солотвин, ГОП). Упомянем в связи с этим представление о том, что христианская кровь нужна евреям для обеспечения деторождения: они “причащают” этой кровью своих жен (Закарпатье, 1994 г.; *Белова* 2005: 121). Ср. польское свидетельство 1716 г.: евреи дают новобрачным съесть яйцо, куда постредством инъекции была введена христианская кровь, чтобы обеспечить им многочисленное потомство (*Белова* 2005: 121).

В славянской среде бытовало также представление о том, что кровь христианского ребенка могла облегчить еврейке трудные роды. Именно это суеверие послужило поводом для судебного разбирательства в 1833 г. в Васильковском земском суде (Киевская губерния): крестьянская семья Мироненко обвинила соседей-евреев Фроммов в нанесении ран их пятимесячному сыну, ибо Дарья Мироненко слышала и верила, что “еврейки при трудных родах прибегают к помощи христианской крови известным им образом”, и, по ее мнению, соседка-еврейка, которая была на сносях, намеренно подослала в ним в дом своих детей (у одной из еврейских девочек в кармане нашли несколько кусков стекла) (Из практики старых судов 1882: 290–291). Суд оправдал евреев, списав случай на “простолюдство” (т.е. невежественную простоту) обвинителей, но, как замечает публикатор, никто не задался вопросом – а вдруг в еврейской среде существует такой предрассудок и не мог ли он подвигнуть семью Фромма “на незначительное тиранство над христианским младенцем?” (Там же: 295). В этот контекст органично вписывается широко распространенное и до сих пор фиксируемое поверье о том, что кровь нужна для смазывания глаз еврейским новорожденным, которые все рождаются слепыми (*Белова* 2005: 120–121; *Лобач* 2011: Ч. 2, 349, 350).

Как видим, суеверие иллюстрирует разные ситуации, а ситуации получают сходную оценку (как опасные); сюжет о “кровавом навете” может быть приурочен практически к любому еврейскому празднику или обряду (как опасному периоду, см. подробнее: *Белова* 2005: 166–176), демонстрируя, таким образом, отмеченный исследователями характерный для народной культуры процесс перехода окказиональных ритуалов в календарные (см.: *Толстой* 2003: 325).

На основе анализа современных устных рассказов о “кровавом навете” динамика сюжета представляется нам следующей: как уже отмечалось, происходит последовательное развенчание стереотипа (ср.: *Белова* 2006: 223). Ставится под сомнение не только сам факт кровавой жертвы, но и “инструментарий” этого ритуала: бочка с гвоздями заменяется на шприц, стекло, укол зонтиком; кровь берется из больниц или добровольно поставляется сердобольными соседями; годится даже кровь из случайного пореза (см. также: *Белова* 2005: 117–118). “Кровавый навет” перестает быть сюжетом пасхального цикла, будучи приурочен к другим периодам календарного года. Сам же нарратив, обладая довольно жесткой структурой, демонстрирует вариативность составляющих его мотивов. Таким образом, суеверие, возведенное в ранг навета, трансформируется не только в зависимости от среды бытования, но и в соответствии с тенденциями развития системы стереотипов, являющихся базовыми для традиционной культуры.

Источники и материалы

- АЛФ, Койлы – Архив лаборатории фольклористики РГГУ (Москва). Материалы экспедиции в д. Койлы гмины Чжи Хайнувского повята Подляского воеводства, Польша, 2017 г. (информанты: ИА (жен.), 1939 г.р.; ИМ (муж.), 1933 г.р.).
- АЛФ, Чериков – Архив лаборатории фольклористики РГГУ (Москва). Материалы экспедиции в г. Чериков Могилёвской обл. Республики Беларусь, 2014 г. (информанты: АМИ (жен.), 1922 г.р.).
- Боганева 2002 – Материалы экспедиции Е.М. Боганевой в д. Плебанцы Ошмянского р-на Гродненской обл. Республики Беларусь, 2002 г. (информанты: МБВ (жен.), 1932 г.р.).

- Из практики старых судов 1882 – Из практики старых судов (“Невероятный извет от простолюдов по предосуждению”) // Киевская старина. 1882. Т. 3. № 8 (август). С. 288–296.
- “Сэфер”, Бельцы – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в г. Бельцы Республики Молдова, 2011 г. (информанты: ИГ (жен.); 1967 г.р.).
- “Сэфер”, Бешенковичи – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в пгт Бешенковичи Витебской обл. Республики Беларусь, 2016 г. (информанты: АНИ (муж.), 1958 г.р.; ВИР (жен.), 1956 г.р.; КЛП (жен.), 1923 г.р.; КМБ (жен.), 1937 г.р.; КМЛ (муж.), 1939 г.р.; ЛН (жен.), 1950 г.р.; МЛС (жен.), 1934 г.р.; НСА (жен.), 1949 г.р.; ОНЛ (жен.), 1957 г.р.; РАФ (жен.), 1929 г.р.; СВА (муж.), 1951 г.р.; ТНП (жен.), 1938 г.р.; УГН (жен.), 1927 г.р.; ШВС (жен.), 1932 г.р.; ЮАА (муж.), 1953 г.р.).
- “Сэфер”, Глубокое – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в г. Глубокое Витебской обл. Республики Беларусь, 2015 г. (информанты: ВК (жен.), 1937 г.р.; ВПВ (муж.), 1930 г.р.; ДГП (жен.), 1932 г.р.; ЗМК (жен.), 1929 г.р.; КЛА (жен.), 1929 г.р.; ЛКА (жен.), 1934 г.р.; МЕР (жен.), 1932 г.р.; МЛП (жен.), 1937 г.р.; РВУ (жен.), 1946 г.р.; СЕР (жен.), 1928 г.р.).
- “Сэфер”, Невель – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в г. Невель Псковской обл., 2008 г. (информанты: ГМА (жен.), 1918 г.р.; КГВ (муж.), 1957 г.р.).
- “Сэфер”, Солотвин – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в пгт Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. Украины, 2009 г. (информанты: ГОП (жен.), 1936 г.р.; МЛВ (жен.), 1928 г.р.).
- “Сэфер”, Сороки – Архив полевых материалов Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва). Материалы экспедиции в г. Сороки Республики Молдова, 2011 г. (информанты: ВСА (муж.), 1962 г.р.; ТСЛ (жен.), 1946 г.р.).

Научная литература

- Амосова С. “Поймают, убьют, кровь вытягнут и прибавляют в эту мацу”: рассказы о кровавом навете в Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 191–217.
- Амосова С. “...Тогда должен знать, что брали кровь и катали”: рассказы о кровавом навете в Биржае // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова. М.: Институт славяноведения РАН, 2015. С. 142–151.
- Амосова С. Наветные тексты и другие представления о еврейских праздниках у жителей Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Ч. II / Отв. ред. С. Амосова. М.: Институт славяноведения РАН, 2016. С. 127–140.
- Белова О. “Со своим уставом в чужой монастырь”: “наступательная” модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 119–136.
- Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.
- Белова О.В. Народные версии “кровавого навета”: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 217–225.
- Белова О.В. Этноконфессиональный навет как культурный текст (по материалам из западных областей Белоруссии, Украины и из восточной Польши) // Белорусско-российский диалог (Культура и литература Беларуси XX–XXI вв.) / Ред. кол.: Н.М. Куренная, Ю.А. Лабынцев, В.А. Максимович, Л.Л. Щавинская. М.: Институт славяноведения РАН, 2007. С. 227–242.

- Белова О.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Гродненщины) // Желудок: память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копчёнова. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 63–81.
- Белова О.* Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // Глубокое: память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копченкова. М.: Институт славяноведения РАН, 2016. С. 177–220.
- Белова О.В., Петрухин В.Я.* “Еврейский миф” в славянской культуре. М.; Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2008.
- Варфаламеева Т.Б.* (агул. рэд.) Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 3. Кн. 2: Гродзенскае Панямонне. Мінск: Вышэйшая школа, 2006.
- Варфаламеева Т.Б.* (агул. рэд.) Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 4. Кн. 2: Брэсцкае Палессе. Мінск: Вышэйшая школа, 2009.
- Голант Н.Г.* Заметки об экспедиции к молдавским евреям // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, 2012а. С. 98–103.
- Голант Н.Г.* Обычаи, обряды и образ жизни евреев в зеркале румынских мифологических представлений // “Старое” и “новое” в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2012б. С. 314–323.
- Крихтова Т.* Образ Гавриила Белостокского в христианском и иудейском мировоззрении современной Белоруссии // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2009. С. 142–152.
- Лобач У.А.* (уклад., прадм. і паказ.) Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2 (Ч. 1, 2): Народная проза беларусаў Падзвіння. Наваполацк: ПДУ, 2011.
- Львов А.* Межэтнические отношения: угощение мацой и “кровавый навет” // Штетл XXI век. Полевые исследования / Сост.: В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. С. 65–82.
- Мочалова В.* Евреи – инициаторы христианских чудес // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2001. С. 218–232.
- Мочалова В.* “Новый Иерусалим явился в Познани”: жизнь вечная, страсти и чудеса // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 77–107.
- Толстой Н.И.* Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 113–122.
- Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 313–409.
- Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem: Magness Press, Hebrew University, 1995.
- Hryciuk R., Moroz E.* Wizerunek Żyda // Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. 1993. № 3–4. S. 89–92.
- Kosiński W.* Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Cz. 2. Kraków, 1904. T. 7. S. 3–86.
- Tokarska-Bakir J.* Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa: WAB, 2008.
- Węgrzynek H.* ‘Czarna legenda’ Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa: Bellona, 1995.
- Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje watków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA, 2000.
- Żyndul J.* Kłamstwo krwi. Legenda mordy rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2011.

Research Article

Belova, O.V. Isofunctionality of the Ethnic-Cultural Stereotype (the Case of Folk Tales about “Blood Libel”) [Izofunktsional’nost’ etnokul’turnogo stereotipa (na primere narodnykh rasskazov o “krovavom navete”). *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 3, pp. 21–37. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

Olga Belova | <http://orcid.org/0000-0001-5221-9424> | olgabelova.inslav@gmail.com | Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

ethno-cultural stereotype, folk religion, Slavic folklore, interreligious dialogue, “blood libel”

Abstract

The article examines the samples of folklore texts about the “blood libel” (ritual use of Christian blood by the Jews), recorded in the last decade in different regions of Ukraine, Belarus, Poland, Lithuania, Moldova, and discusses the modifications of this superstition in modern folklore (the variability of motifs, the existence of the story in different contexts, dating libel to various calendar periods and ritual situations, to different locus and places) and its dynamics. As the material demonstrates, the subject code of superstition varies within the same plot, and different situations (holidays, ceremonies, etc.) associated with “blood libel” are similarly estimated as “dangerous” in the system of folk axiology.

DOI: 10.7868/S086954151803003X

References

- Amosova, S. 2013. “Poimaiut, ub’iut, krov’ vytiagnut i pribavliaiut v etu matsu”: rasskazy o krovavom navete v Latgalii [“They’ll Catch You, Kill You, Drain Your Blood and Add to the Matzoth: The Stories about the Blood Libel in Latgale]. In *Utrachennoe sosedstvo: evrei v kul’turnoi pamiati zhitelei Latgalii. Materialy ekspeditsii 2011–2012 godov* [Neighborhood Lost: Jews in the Cultural Memory of Contemporary Latgale: Data Collected During the Expedition Trips in 2011–2012], edited by S. Amosova, 191–217. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Amosova, S. 2015. “...Togda dolzhen znat’, chto brali krov’ i katali”: rasskazy o krovavom navete v Birzhae [“...Then Should Know That Taking Blood and Rolled”: Stories about the Blood Libel in Birzhai]. In *Evrei na karte Litvy: Birzhai. Problemy sokhraneniia evreiskogo nasledii i istoricheskoi pamiati* [Jews on the Map of Lithuania: The Case of Birzhai], edited by I. Kopchenova, 142–151. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Amosova, S. 2016. Navetnye teksty i drugie predstavleniia o evreiskikh prazdnikakh u zhitelei Latgalii [Libel Texts and Other Perceptions of Jewish Holidays by Inhabitants of Latgale]. In *Utrachennoe sosedstvo: evrei v kul’turnoi pamiati zhitelei Latgalii* [Neighborhood Lost: Jews in the Cultural Memory of Contemporary Latgale], edited by S. Amosova, II: 127–140. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Belova, O. 2004. “So svoim ustavom v chuzhoi monastyr’”: “nastupatel’naia” model’ v etnokonfessional’nom dialoge [“With its Own Charter in the Stranger Monastery”: The “Offensive” Model of the Ethnic-Religious Dialogue]. In *Prazdnik – obriad – ritual v slavianskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii* [Festival – Rite – Ritual in the Slavic and Jewish Cultural Tradition], edited by O.V. Belova, 119–136. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Belova, O.V. 2005. *Etnokul’turnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii* [Ethnic-Cultural Stereotypes in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik.
- Belova, O.V. 2006. Narodnye versii “krovavogo naveta”: mifologizatsiia siuzheta v slavianskikh fol’klornykh narrativakh [The Folk Versions of the Blood Libel: Mythologization of the Theme in Slavic Folklore Narratives]. In *Sny Bogoroditsy. Issledovaniia po antropologii religii* [Our Lady’s Dreams: Studies in the Anthropology of Religion], edited by Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, and S.A. Shtyrkov, 217–225. St. Petersburg: Izdatel’stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.

- Belova, O.V. 2007. Etnokonfessional'nyi navet kak kul'turnyi tekst (po materialam iz zapadnykh oblastei Belorussii, Ukrainy i iz vostochnoi Pol'shi) [Ethnic-Religious Libel as a Text of Culture (According to Materials from the Western Regions of Belarus, Ukraine and Eastern Poland)]. In *Belorussko-rossiiskii dialog (Kul'tura i literatura Belarusi XX–XXI vv.)* [Belarusian-Russian Dialogue (Culture and Literature of Belarus of the 20th–21st Centuries)], edited by N.M. Kurrenaia, Yu.A. Labyntsev, V.A. Maksimovich, and L.L. Shchavinskaia, 227–242. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Belova, O. 2013. Portret etnicheskogo soseda: evrei glazami slavian (po fol'klorno-etnograficheskim materialam s Grodnenshchiny) [Portrait of an Ethnic Neighbor: Jews as Seen by the Slavs (According to Folklore-Ethnographic Materials from the Grodno Region)]. In *Zheludók: pamiat' o evreiskom mestechke* [The Shtetl of Zheludok in Contemporary Cultural Memory], edited by I. Kopchenova, 63–81. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Belova, O. 2016. Byt i povsednevnost' v rasskazakh zhitelei Glubokogo [Lifestyle and Everyday Life in the Narratives of Inhabitants of the Town of Glubokoe]. In *Glubokoe: pamiat' o evreiskom mestechke* [The Shtetl of Hlybokae in Contemporary Cultural Memory], edited by I. Kopchenova, 177–220. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Belova, O.V., and V. Ya. Petrukhin. 2008. “Evreiskii mif” v slavianskoi kul'ture [“Jewish Myth” in the Slavic Culture]. Moscow; Jerusalem: Gesharim – Mosty kul'tury.
- Cała, A. The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem: Magness Press, Hebrew University, 1995.
- Golant, N.G. 2012. Zametki ob ekspeditsii k moldavskim evreiam [Notes about the Expedition to the Jews of Moldova]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2011 godu* [The Radlov Collection: Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2011], edited by Yu.K. Chistov, 98–103. St. Petersburg: Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo.
- Golant, N.G. 2012. Obychai, obriady i obraz zhizni evreev v zerkale rumynskikh mifologicheskikh predstavlenii [The Customs, Rites, and Way of Life of Jews in the Mirror of the Romanian Mythological Views]. In “Staroe” i “novoe” v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii [“The Old” and “The New” in the Slavic and Jewish Cultural Tradition], edited by O.V. Belova, 314–323. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Hryciuk, R., and E. Moroz. 1993. Wizerunek Żyda [The Image of the Jew]. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty* 3/4: 89–92.
- Kosiński, W. 1904. Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej [Ethnographic Materials Gathered in Different Regions of Western Galycia]. *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne* 7 (2): 3–86.
- Krikhtova, T. 2009. Obraz Gavriila Belostokskogo v khristianskom i iudeiskom mirovovzrenii sovremennoi Belorussii [The Image of Gavriil Belostoksky in Christian and Judaic Worldviews in Modern Belarus']. In *Istoriia – mif – fol'klor v evreiskoi i slavianskoi kul'turnoi traditsii* [History – Myth – Folklore in the Jewish and Slavic Cultural Tradition], edited by O.V. Belova, 142–152. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Lobach, U.A., ed. 2011. *Polatski etnografichny zbornik*. Vol. 2, *Narodnaia proza belarusau Padzvinnia* [The Polatsk Ethnographic Anthology: Folk Prose of the Dvina Region]. Navapolatsk: PDU.
- Lvov, A. 2008. Mezhetnicheskie otnosheniia: ugochenie matsoi i “krovavyy navet” [Interethnic Relations: The Offering of Matzoth and the Blood Libel]. In *Shtetl XXI vek. Polevye issledovaniia* [Shtetl: 21st century: Field Research], edited by V.A. Dymshits, A.L. Lvov, and A.V. Sokolova, 65–82. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Mochalova, V. 2001. Evrei – initiatory khristianskikh chudes [The Jews as the Initiators of the Christian Miracles]. In *Kontsept chuda v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [The Concept of Miracle in the Slavic and Jewish Cultural Tradition], edited by O.V. Belova, 218–232. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Mochalova, V. 2014. “Novyi Ierusalim yavilsia v Poznani”: zhizn' vechnaia, strasti i chudesa [“New Jerusalem Appeared in Poznan”: Eternal Life, Passions and Miracles]. In *Krug zhizni v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Circle of Life in the Slavic and Jewish Cultural Tradition], edited by O.V. Belova, 77–107. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Tokarska-Bakir, J. 2008. *Legandy o krwi. Antropologia przesądu* [Blood Libel Myths: Anthropology of Prejudice]. Warszawa: WAB.

- Tolstoy, N.I. 1995. Elementy narodnogo teatra v iuzhnoslavianskoi sviatochnoi obriadnosti [Folk Theater Elements in Christmas Rites of Southern Slavs]. In *Yazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture: Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics], by N.I. Tolstoy, 113–122. Moscow: Indrik.
- Tolstoy, N.I. 2003. Arkhaicheskii ritual-dialog [Archaic Ritual-Dialog]. In *Ocherki slavianskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism], by N.I. Tolstoy, 313–409. Moscow: Indrik.
- Varfalameeva, T.B., ed. 2006. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaiŭ*. Vol. 3, pt 2, *Grodzenskae Paniamonne* [Traditional Art Culture of Belarus': The Grodno Neman Region]. Minsk: Vysheishaia shkola.
- Varfalameeva, T.B., ed. 2009. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaiŭ*. Vol. 4, pt 2, *Brestskae Palesse* [Traditional Art Culture of Belarus': Brest Polesie]. Minsk: Vysheishaia shkola.
- Węgrzynek, H. 1995. "Czarna legenda" Żydów. *Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce* ["Black Legend" of the Jews: The Process of the So Called Ritual Murder in the Old-Times Poland]. Warszawa: Bellona.
- Zowczak, M. 2000. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* [The Folk Bible: Reception of Biblical Themes in the Folk Culture]. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.
- Żyndul, J. 2011. *Kłamstwo krwi. Legenda mordu rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku* [The Lie of Blood: The Legend of Ritual Murder in the Polish Lands in the 19th and 20th Centuries]. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.