

**ЛЕГЕНДЫ О КРОВИ, МЕДИЦИНСКИЕ НАВЕТЫ:  
СТАРЫЕ И НОВЫЕ СЮЖЕТЫ КРОВАВОГО НАВЕТА  
В ЛАТГАЛИИ**

*Ключевые слова:* межэтнические отношения, этнические стереотипы, евреи, кровавый навет, фольклор о евреях, медицинские наветы

В статье рассматриваются сюжеты, так или иначе связанные с представлениями об использовании евреями крови для различных целей, которые были записаны в Латгалии от представителей различных этноконфессиональных групп. Жанровый состав этих рассказов довольно сложно определить, в англоязычной литературе их принято называть *blood libel legend*, в русскоязычной литературе специального термина нет. В Латгалии эти нарративы функционируют в форме меморатов, фабултов, слухов; в статье рассматриваются и типы бытования этой легенды (*belief story* и *disbelief story* – часть информантов верят в эти слухи, некоторые воспринимают это как навет на евреев, но есть и те, кто, рассказывая, сомневается, при этом не до конца отрицает неверность слухов). Последний раздел статьи посвящен сопоставлению рассказов об употреблении евреями крови и различным городским легендам (о трансплантации органов, каннибализме, легендам о медицинских наветах и пр.).

**DOI:** 10.7868/S0869541518030041

Речь в моей статье пойдет о фольклоре, связанном с евреями, и о евреях. Несмотря на то, что в заглавии статьи заявлено о том, что я буду анализировать тексты только из Латгалии, большинство сюжетов не являются уникальными, то есть являются весьма распространенными, даже (в определенной мере) типичными, характерными не только для этого региона, но и для многих других мест Восточной Европы.

Круг текстов, анализируемых далее, был записан в последние несколько лет в ходе работы экспедиций в Латгалии (юго-восточная часть Латвии). Основной целью нашей полевой работы был сбор воспоминаний о евреях. Данный регион был и остается полиэтничным, до начала Второй мировой войны отличался еще более пестрым этническим и конфессиональным составом, чем в настоящее время: там проживали латгалыцы, русские (старообрядцы и православные), поляки, белорусы, евреи и цыгане. Евреи были, в основном, городским населением и составляли большой процент от общего числа жителей городов и местечек Латгалии (в некоторых местечках процент еврейского населения доходил до 90 – например, в местечке Ребени). Латгалские городки были классическими восточноевропейскими штетлами (см. подробнее: *Mendelsohn* 1987: 242–243; *Kassow* 2007: 121–139, 123–124).

Обращаясь ко всему корпусу фольклорного и устно-исторического материала о евреях, записанного на данной территории, мы видим, что наиболее частотными являются рассказы о Холокосте: начале Второй мировой войны, изменениях в еврейской жизни с началом еврейской оккупации, расстрелах и пр. Следующими по регулярности

---

**Светлана Николаевна Амосова** | <https://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | [sveta.amosova@gmail.com](mailto:sveta.amosova@gmail.com) | младший научный сотрудник | Институт славяноведения РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

воспроизведения/частотности являются рассказы — описания городского пространства с еврейскими лавками, а также круг текстов, которые исследователи обычно называют нарративами о кровавом навете или ритуальных убийствах. Почти каждый человек, с которым нам удалось побеседовать, так или иначе слышал или хорошо знаком с представлением о том, что евреи для каких-либо ритуальных или бытовых целей используют кровь христиан.

А.А. Панченко отмечает, что в Западной Европе легенда о еврейском ритуальном убийстве была довольно быстро после появления первых наветных дел инкорпорирована в повседневную религиозную жизнь (Панченко 2012: 201) и в дальнейшем эти представления были хорошо известны. Сходная ситуация характерна и для Латгалии, но более позднего периода, при этом следует отметить, что мы не видим различий в сюжетной составляющей в рассказах о кровавом навете у людей разных конфессий этого региона (католиков, православных, православных старообрядцев). При этом вероятнее всего на сложение представлений и круга сюжетов о кровавом навете в Латгалии повлияла немецкая и польская “наветная” литература, которая появлялась в большом количестве в XVI—XVIII вв. и распространялась в первую очередь среди католического населения. Кроме того, исследователи польско-литовской традиции кровавого навета отмечают широкую популярность книги ректора Вильнюсского университета Петра Скарги “Жития святых” (первое издание 1579 г.), где описываются две жертвы ритуальных убийств — Симон из Трента и Эльжбета — маленькая девочка из местечка Пуния (рядом с Вильнюсом) (события относятся к 1574 г.). По мнению Ю. Вербецкене, попадание в эту книгу рассказа о жертве из Литвы “одомашнивает” навет в литовской традиции (*Verbickienė* 2008: 202; *Węgrzynek* 1995: 98, 101). Я могу предположить, что сначала наветные тексты появляются в католической среде, а затем распространяются и среди представителей других конфессий. В результате эти сюжеты становятся неким локальным фольклором, а не фольклором какой-либо одной этнической группы данной территории, различия существуют лишь в языке записи того или иного текста. Важно отметить и тот факт, что сюжет хорошо знаком не только тем людям, которые родились до войны, но и людям, родившимся в 1950—1960-х годах, а следовательно, уже почти не живших рядом с евреями в этих местечках, т.е. тем, для кого данные тексты, казалось бы, уже не должны быть актуальными.

Вообще тема кровавого навета на евреев и ритуальных убийств является одной из довольно популярных среди исследователей разных областей иудаики и истории антисемитизма. Поскольку, когда мы говорим о кровавом навете, то имеем дело не только с фольклорными текстами, но в первую очередь со слухами, нарративами, порождавшими наветы, а зачастую вслед за этим гонения на евреев, погромы и уголовные дела. В целом история наветов в регионе Польши и Литвы довольно хорошо изучена. Так, первый навет, случившийся в этом регионе, произошел в местечке Рава Мазовецкая в 1547 г. (*Guldon, Wijaczka* 1997: 104). Затем регулярно подобные дела возникали в Польше и Литве (см. об этом подробнее — в Польше: *Węgrzynek* 1995; *Guldon, Wijaczka* 1997; *Żyndul* 2001; в Литве: *Verbickienė* 2008; *Staliūnas* 2014). Таким образом, можно рассматривать эти представления в диахроническом срезе, мы можем увидеть в уголовных делах, рассказах о слухах и пр. различные фольклорные представления, но подобные дела в Латвии и отдельно в Латгалии не становились объектом изучения, есть лишь отдельные упоминания о такого рода делах во второй половине XIX — начала XX вв. в книге Иоланты Жиндуд (*Żyndul* 2001: 106–107).

### Традиционные сюжеты о кровавом навете в Латгалии

Я не буду подробно останавливаться на сюжетной характеристике текстов из Латгалии, так как они уже становились предметом отдельного рассмотрения в ряде статей (см., напр.: Амосова 2013), но обозначу традиционные сюжеты, которые характерны для данного региона:

1) Евреи добавляют кровь в мацу – это по сути является ключевым моментом в рассказах о кровавом навете, в том или ином виде этот рассказ встречается почти во всех наших интервью. В целом именно это становится основой не только для фольклорных рассказов о кровавом навете, но и для реальных обвинений в ритуальных убийствах, не только в этом регионе, но и во многих других.

2) Способ получения крови для евреев является очень важным в рассказах неевреев. Чаще всего описывается бочка с гвоздями, куда помещают жертву с целью получения крови. В одном из первых наветов на территории Польши (из Межиричей 1598 г.) в показаниях нееврейской служанки Насташки сказано, что она вошла перед Пасхой в подвал трактира (владельцем которого был еврей) за пивом и увидела ребенка в бочке с гвоздями. (*Guldon, Wijaczka* 1997: 108). Мы видим, что этот сюжет был известен на территории Восточной Европы уже в конце XVI в., но, когда он также, как и вообще сюжет об употреблении евреями крови, появляется в Латгалии, мы не можем сказать.

3) Евреи мучают жертву, уподобляя ее Христу. Это представление о том, что евреи распяли Христа и он был своеобразной “первой жертвой”, эксплицитно и даже имплицитно присутствует во многих текстах:

И вот по ихней по вере, там по кресту надо было добавлять, якобы, надо было добавлять, теперь этого не говорят, конечно. Якобы там надо было с живого человека, с живого, крещеного живой кровью. Вот, когда Христа кололи. <...> Мне так рассказывали, его живого весили и кололи его живого, кровь течет, живой. А бочка – это придумано! Ну, каждый по-своему (*Preily\_11\_15*)<sup>1</sup>.

4) жертва – маленький ребенок / евреи воруют детей:

И у нас евреи убивали крещёных русских, но только детей, взрослых им не надо (*Lud\_14\_09*).

У них единственный минус был вот этот, что мацу эту надо было делать, добавлять потихоньку кровь крещеного человека, где-то, где-то дети исчезали в этих краях, я думаю, они не сами убивали. Это обязательно были молодые люди (*Kras\_12\_11*).

Алан Дандес объясняет это представление о жертве – именно ребенке – (причем только мужского пола) тем, что именно христианский ребенок был олицетворением невинного Иисуса Христа, которого евреи распяли (*Dundes* 1991b: vii).

Сейчас встречаются попытки “рационального” объяснения, почему жертва именно ребенок, т.е. далекого от каких-либо религиозных коннотаций:

Инф.: А! Ну, это говорили, по правде сказать, когда наши, мои, мои вот родственники, что они добавляют кровь. Выдумывали или что там, правда, что там бочка с гвоздями, и что там в этой маце. Ну, что там кровь. <...> Да. И чтобы хоть капелька крови была на их Паску человеческой. Ну, вот таких не их крови.

Соб.: Могли любого взрослого?

Инф.: Ну, возможного, но не каждого взрослого засунешь в эту бочку.

Соб.: Ребенка?

Инф.: Ну, рассказывали, что детей (*Sub\_12\_23*).

– в ряде рассказов из разных мест жертвой может выступать молодая девушка, чаще всего – нееврейская служанка:

Было такое дело. Это я слышал от родителей своих, это я помню. Не забуду, даже этот дом есть, магазин этот есть, стоит. Туда, мол, один еврей девушку, она у него работала прислужгой, и честная, честная. Они ее в подвал и в бочку, в бочку засадили с этими самыми с гвоздями, и крутили, крутили бочку, и брали кровь. Но это в воздухе все (*Kras\_12\_24*).

– В части рассказов встречается упоминание о том, что евреи добавляют в мацу кровь животных:

Соб.: Откуда они брали кровь?

Инф. 1: Ну, теленка резали или что.

Соб.: Для чего они это делали?

Инф. 1: Ну, такая у них... Так им надо было (Sub\_12\_09).

5) Евреи рождаются слепыми, христианская кровь нужна им, чтобы прозреть:

Евреи рождались слепыми, и родился ребенок, ему мазали кровью глаза, чтоб они видели. Но это фантазия! [смеется] (Preily\_11\_11).

Этот сюжет менее частотный, чем предыдущие, и лишь один раз он был записан от старообрядки, в то время как большая часть такого рода рассказов была записана от латгальцев-католиков. Надо отметить, что подобные рассказы были зафиксированы у поляков на пограничье Литвы и Белоруссии (Zowczak 2000: 160–161), кроме того, сходные представления встречаются и в медицинских трактатах, которые выходили в Польше в XVI–XVII вв. То есть можно предположить, что данные представления заимствованы из “научной” и различной околоцерковной литературы.

### Типология рассказов

Если говорить о типах рассказов, то сразу следует отметить, что можно выделить так называемые (по определению Д. Хаффорда) *belief story* и *disbelief story* (Hufford 1982: 47–56). В записанных нами рассказах типичные *belief story* – это нарративы, в которых рассказчик уверен в том, что евреи убивали людей и использовали кровь христиан, и он выстраивает свой рассказ, опираясь на эту веру (чаще всего подкрепляя эту уверенность тем, что это он сам “видел”, это “произошло” с каким-либо близким человеком – соседкой, “моей сеструшкой”, “моими родственниками”, мужем и т.д. Это первый тип рассказов:

*Это моя сеструшка говорила.* Это давно, после войны как-то она ездила в Ригу, она старая 22 года. Куда она зашла, кого она искала. <...> Ну, она кому-то покупала и шла и шла, куды пойдем, пойдем. И все ведут, ведут, завели. Она пришла, сидит. Там евреи были, евреи. Но они все по-русски говорят. Они говорят: “Мы тебе принесем”, – ушли куда-то шептаться, она сидит. Говорит: “Я сижу одна, их дожидаю, слышу что-то: кап-кап, кап-кап, кап-кап”. Она говорит: “Эва, открою дверь, погляжу”. А там живой человек! Повешен в бочке и качают его, колетса эта гвоздам. Они же пьют кровь евреи, пили Христа, и он крутится там, и бочка колет его, а он живой, повешенный вниз головой. И это кровь теке, и надо им кровь эту. И она говорит: была неживая-немертвая от страху. Пришли оны, что и мне буде повешан туда. Так и было! И как Бог научил, мы-то Бога верующие. Она говорит: “Я хочу, мне надо сходить в туалет, сейчас приду назад”. И как ушла, дай бог ноги, и не пришла назад. Вот, что делали евреи, вот, что творили (Preily\_11\_13).

Во втором типе рассказов – “*disbelief story*” – информант при описании сюжета обычно завершает или начинает его словами “но я в это не верю”, “это чепуха”, “это сказки” и пр., то есть всячески подчеркивает, что не верит в то, о чем рассказывает:

За мацой мы ходили с Ханкой на улицу Суворова, мама не разрешала идти, но все-таки Ханка была старше, но я выторговывала, мне было интересно идти. По дороге жаловалась Ханке, что мне страшно идти. “А чего тебе страшно?” – “Ну как, ну, говорят, что есть бочки с гвоздями, что евреи собирают христианскую кровь”. Она мне говорит: “Кому нужна твоя кровь, ты посмотри на себя, цыпленок”. А я говорю: “Ну, все-таки”. А она: “*Это все сказки.* Ну, идем”. В доме Гильгулиных была такая мацная печка. Давали там столько мацы. Идем обратно целые и невредимые, все приходим домой [смеются]. Я маме сообщаю: “Мама, я была с Ханкой у Гильгулиных и осталась цела и невредима. *Мама, это все сказки.*” Я маму учу. Она говорит, что говорят же (Lud\_13\_05).

Довольно часто подобные рассказы спровоцированы именно специальным вопросом собирателя: “А слышали ли Вы / а говорили ли раньше, что...”. В отличие от историй, где человек верит в это и рассказывает истории о кровавом навете вместе с другими историями о евреях.

В нашей ситуации имеет смысл вполне отчетливо выделить третий тип рассказов (и он наиболее частотный), который условно можно назвать “истории сомнения”. В этой ситуации человек сопровождает нарратив постоянными комментариями: “ну, разговоры такие... а правда, не правда, я не знаю”; “мне как-то не верится в это” и т.д.

*Ну, смеялись, не знаю, правда-неправда*, что здесь должна быть наша католическая кровь, мне так говорили. Пацанами, как? Ну, вот в бочку гвоздей набьют, это нам ребятам рассказывали, запихнут в эту бочку и качают! (Kras\_12\_17)

Здесь нужно подчеркнуть, что степень подробности описания сюжета и различных деталей почти не зависит от типа рассказа, хотя, конечно, те, кто верит или сомневается в достоверности описываемых событий и слухов, приводят больше деталей и подробностей, чем те, кто полностью отрицает свою веру в этот навет.

Алина Цала, анализируя польские тексты о кровавом навете, описывает сходную ситуацию. Она пишет о том, что большинство ее информантов верили в истории о кровавом навете и чаще всего такие истории начинались словами “люди говорили, что...”, — это было аргументом правдивости истории, но часть людей утверждали, что не верят в подобные слухи и это “всего лишь рассказы” (Cala 1995: 130). Надо сказать, что большинство наших информантов так или иначе верили в эти слухи. Возможно, важной причиной для высказывания сомнения в правдивости слухов о евреях и об употреблении ими крови у ряда информантов является как раз фигура собеседника — молодого человека, который приехал из большого города, а иногда и из другой страны, которому вера в подобного рода истории может показаться несколько нелепой, поэтому рассказы о кровавом навете сопровождаются такими комментариями.

## Жанр рассказов

Если говорить о жанровой принадлежности нарративов о кровавом навете, то в англоязычной литературе эти тексты устойчиво называются легендами о кровавом навете (*blood libel legend*). Одна из последних статей, в которой рассматриваются фольклорные тексты о кровавом навете, израильской исследовательницы Хаи Бар-Ицхак начинается с определения, что такое легенда и почему истории о кровавом навете следует рассматривать именно как особый жанр. Она пишет о том, что это жанр народной литературы, то есть история, существующая в определенном географическом пространстве и времени, и сообщество верит в правдивость этой истории (Bar-Itzhak 2017: 39). Рассказы неевреев об употреблении евреями крови соответствуют данному определению<sup>2</sup>. В польскоязычной традиции также принято называть эти тексты легендами (Tokarska-Bakir 2008: 100–101 и др.). Что касается российской фольклористики, то здесь нет устоявшегося термина для данного типа рассказов, обычно употребляются термины — “рассказы / нарративы о кровавом навете” (см., напр.: Белова 2006; Амосова 2013). Следует отметить, что данные типы рассказов относятся к группе несказочной прозы; я не буду подробно в этой статье останавливаться на сложностях и спорах вокруг жанровой классификации несказочной прозы, которые существует в современной фольклористике.

Вслед за И. Токарской-Бакир, которая анализирует польские тексты о кровавом навете, я предлагаю обратиться к классификации К.В. Чистова, которую он предложил для несказочной прозы. К.В. Чистов указывает на то, что несказочная проза имеет неустойчивую морфологическую структуру в отличие, например, от сказки, поэтому для работы с ней удобно не использовать жанровую классификацию, а выделить формы бытования, т.е. способы передачи или возможные коммуникативные варианты. Он

выделяет (на основе классификации немецкого фольклориста К. Сидова) три варианта: слухи и толки, меморат (рассказ от первого лица) и фабулат (относительно устойчивый вошедший в традицию рассказ) – и указывает на то, что “выбор того или иного способа передачи, и тем самым той или иной формы рассказа, зависит от реальных условий общения исполнителей со слушателями” (Чистов 1967: 20).

Большинство записанных нами рассказов в Латгалии оформлены как слухи и толки – “так говорили раньше”, “ходили такие слухи” и пр., эти тексты довольно лапидарны:

Это было, разговаривали. Говорили, что у евреев были бочки с гвоздями, куда бросали христианского человека, катали эту бочку, чтобы получить кровь для мацы, и эту кровь добавляли в мацу. Но мацу ели, и кровь не чувствовали (Vis\_13\_12).

Говорили люди, что надо человеческую кровь туда немножко, каплю там, не то, что на одной крови тесто делается (Zil\_14\_10).

Часть текстов оформлены как мемораты, но скорее это то, что К.В. Чистов называет квазимеморатами, потому что традиционный рассказ превращается в некое субъективное воспоминание, приписываемое третьему лицу (у нас не зафиксировано ни одного рассказа от первого лица):

Она рассказывала, так готовятся они, видимо, к Пасхе. Бабушка чувствует, что готовятся, на бабушку одевают чистое полотно. Полотно просто, так сшито по краям. Так она рассказывала. Они сажают в бочку, но не бабушку сажали в набитую гвоздями бочку, бочку качают, она взад-вперед качается, кровь идет, но, допустим, бабушку, но там не было бабушки, там была другая женщина. Бабушка такое почуяла, кустами-кустами, околотками – и удрала, и пришла домой, и никому не говорила. Вот им человеческая кровь им нужна была, они мацу делали. Маца эта хлебная. Сейчас они тоже мацу делают. <...> Это евреи делали. Собирали, сколько там крови наберется с человека, и перемешивают с мукой и с чем там еще, перемешивают, разглаживают, делят на кусочки и раздают. Раздают они только своим (Lud\_14\_20).

Меморат в некоторых случаях инкорпорируется в рассказ о слухах, т.е. событие не произошло, но это не просто рассказы о слухах, в нем есть четкое указание на достоверность. Вообще для такого рода меморатов, где есть установка на достоверность, характерен мотив счастливого спасения, в частности, в одном из рассказов есть указание на божественное вмешательство: “И как Бог научил, мы-то Бога верующие”.

Тексты, которые можно было бы определить как фабулаты, на мой взгляд, встречаются довольно редко. В большинстве случаев такие истории – это пересказ каких-либо реальных событий, имевших место в местечке. То есть мы можем обозначить эту схему так: существуют слухи, которые становятся причиной навета на евреев и обвинения их в совершении какого-либо реального убийства или исчезновения человека в местечке<sup>3</sup>; евреи могут быть оправданы. Но в результате этого происходит “кристаллизация” сюжета, образуется городская легенда / предание. Один из примеров был записан нами в местечке Краслава, где евреи, вероятно, обвинялись в убийстве нееврейской служанки<sup>4</sup>:

Ну, этих ребят, якобы в старые времена, легенды шли, в Краславе такой фокус был, это очень давно. Взяли девочку молодую у бедной хозяйки, ну, как взяли в работницы. Очень питание было хорошее все. И всегда она на выходные приходила домой. И вдруг она на выходные она не приходит домой. Это мне еще бабушка рассказывала, это еще XVIII–XIX век. Эти самые, и нету. Думают, что случилось, она заболела или что. Она приходит до этой еврейки, она говорит: “Не, она пошла домой”. Эта говорит: “Она не пришла”. Эта подалась в полицию, у этой внезапно сделали, она потихоньку, никого не поднимала мать, полиция внезапно сделала обыск, и оказалось, что у хозяйки-еврейки под низом подвал, и она уже висит. Они

их, они их садили у бочку. А эта бочка, они такие как шпыни, штыри такие металлические. Им надо, когда ихняя Пасха идет, на ихней Паске нужно католического живую кровь (Kras\_12\_03).

Часть записанных нами текстов построена на том, что информантов пугали в детстве тем, что евреи крадут детей, для того чтобы взять их кровь, а следовательно, мучить и убить, поэтому нельзя уходить далеко от дома:

Один раз поехали в Даугавпилс, а там тоже много евреев, говорят: поймают, убьют, кровь вытягнут это шприцем и прибавляют в эту мацу. Мы поехали в Даугавпилс, пошли с бабушкой в магазин. Я смотрю там всего чего: красивые одежды, обувь. А как-то бабушка пошел, я осталась одна, не знаю, где бабушка, я вышла на улице, стою и плачу — большой магазин, виенибас звали. Я тогда, одна женщина вышла: “Что же ты доченька?” — я говорю: “Бабушка пропал, бабушка пропал”. “Нельзя же так, доченька, евреи убьют тебя, кровь возьмут из тебя”. Боже мой! Я испугалась, как стала кричать (Sub\_12\_13).

Рассказывая истории об убийствах и похищениях детей, наши информанты подчеркивают, что все эти преступления происходили в больших городах, а не в тех местечках, где они жили; для жителей Латгалии такими городами выступают Даугавпилс или Рига:

Но я знаю, одна говорила, она в Риге жила, что она перед праздниками была попавшая, но она в окно выскочила, что эту от нее хотели эту кровь взять (Preili\_11\_11).

Ну, говорить, говорят испокон века это, но в Субате такого не было. Как сказать, у нас я помню, что после войны еще говорили, что кто-то пропал, где-то чего-то пропали дети или чего-то. Но это в Даугавпилсе говорили, грешили на евреев, что кровь это самое. А здесь такого не было (Sub\_12\_06).

А. Цала, анализируя сходные польские тексты, считает, что в 1970-е годы рассказы о похищении детей и кровавом навете приобрели новую форму: в польской провинции распространились рассказы о черной “Волге”, суть которых состояла в том, что польских детей воруют для получения крови, которую отправляют в Германию, чтобы лечить больных лейкемией (Cala 1995: 188). А.А. Панченко, рассматривая легенды о трансплантациях органов (*organ theft legends* или *baby parts stories*), пишет о том, что они относятся к последним десятилетиям XX в., к этому же кругу он относит польские легенды о черной “Волге”, хотя они появляются чуть раньше. Сюжетная схема этих легенд довольно простая: человека (в ряде вариантов ребенка или подростка) похищают либо умерщвляют, чтобы получить донорские органы и ткани (почку, печень, глаз, зрачок, роговицу и т.п.) для трансплантации (Панченко 2014: 246–247). Исследователь пишет, что “предшественники подобных историй обнаруживаются во многих европейских культурах в разные эпохи”, но в примерах более ранних текстов фольклора у него нет сюжетов о кровавом навете (Там же: 246). Но, по моему мнению, тексты о похищении и убийстве детей с целью получения крови, в ряде вариантов для медицинских целей (чтобы еврейские дети могли прозреть), отсылка к тому, что это происходит в больших городах, — все это сближает рассказы о кровавом навете и рассказы о похищении детей для получения органов. Конечно, нельзя говорить о том, что прослеживается генетическая связь между этими типами легенд, но, несомненно, есть некоторые общие типологические сходства.

К этим же сюжетам оказываются типологически близки и разного рода слухи о каннибализме, которые широко распространились в послевоенное время в разных городах Советского Союза (см., напр., об этом: Kalmre 2013). В частности, летом 1945 г. во Львове возникли слухи о том, что евреи убивают детей в синагоге, а также продают человеческое мясо на рынке (Bemporad 2017: 228–229). Э. Бемпорад приводит также ряд слухов военного времени из Токмака (Киргизия), где было много эвакуированных, и послевоенного времени — из Харькова, о том, что евреи воруют детей, берут кровь, делают из

человеческого мяса сосиски и продают их на рынке, а также изготавливают из тел убитых мыло (Там же: 227–228). Эстонская исследовательница Э. Калмре работала с подобными слухами, распространившимися в послевоенной Эстонии, в частности в Тарту (*Kalmre* 2013); описываемые ею сюжеты во многом сходны с теми, о которых говорит в своей статье и Э. Бемпорад, и с теми, которые анализирует А.А. Панченко, но в этих слухах и рассказах фигура еврея не оказывается более значимой, чем многие другие, и вообще хоть сколько-нибудь заметной, потому что для эстонского фольклора данный этнический персонаж почти не релевантен (Там же: 78–81). В наших записях из Латгалии нет подобных рассказов, но литовский фольклорист Йонас Мардоса в комментариях на доклад о кровавом навете в Латвии и Литве (где речь не шла о подобных сюжетах) рассказал, что во времена его детства (примерно 1960-е годы) ходили слухи о мясном магазине в Каунасе, где торговали евреями, которые якобы похищают людей, проходящих к ним в магазин, убивают их в подвале, а затем продают это мясо.

Нельзя сказать, что сюжет о каннибализме напрямую связан с различными вариантами сюжетов о кровавом навете, записанными на указанной и других территориях, но, как справедливо отмечает Э. Бемпорад, все эти слухи и страхи в новых социальных условиях начинают переплетаться (*Bemporad* 2017: 232–233). Примером такого переплетения различных “страшных сюжетов” могут послужить рассказы об использовании евреями крови, с одной стороны, и различные медицинские наветы, с другой стороны. Такого типа рассказы в большом количестве были записаны как в Латгалии, так и на других территориях.

### Медицинский навет как кровавый навет

Еще несколько моментов, на которые обратить внимание – это всевозможные рассказы об употреблении крови евреями, связанные с различными медицинскими темами, рассказы об использовании донорской крови или крови пациентов, и в связи с этим появляющаяся в рассказах фигура еврея-врача. В Латгалии несколько раз были записаны рассказы о том, что евреи берут кровь для мацы в больницах или медицинских лабораториях, поэтому им не обязательно убивать людей для этих целей:

[А не говорили, как эта кровь туда попадает?] Ну, не знаю, как умели, так и доставали, если это была правда. [Может быть, просили кого-то?] Может быть, чаще всего евреи работали в больницах, лабораториях. Вот у нас в лаборатории еврей работал, он свободно мог брать кровь, какую угодно, ему надо было. Он видел, какая кровь – хорошая или больная (Каг\_14\_01).

Здесь нужно сказать, что рассказы о том, что евреи берут, например, донорскую кровь для мацы, фиксировались и в других регионах, например, на Украине (в Подолии и других местах). Данный сюжет не является новым, например, Дж. Трахтенберг цитирует источник XVI в., в котором описывается, что евреям необязательно убивать христиан, они берут кровь у цирюльников и хирургов (*Трахтенберг* 1998: 137). В нарративах из Латгалии в связи с рассказами об употреблении крови возникает и образ еврейского врача-злодея: по версии одного информанта из Прейли, до войны евреям вообще было запрещено работать врачами, потому что они могли убить человека, а в рассказе другой информантки две латышские девушки, поступившие на медицинское отделение в Риге, где заведующий был еврей, погибли при непонятных обстоятельствах – вероятно, именно еврей-заведующий был причастен к их гибели:

Ну, что вот тоже не теперь, это не секрет, уже лет 15 обратно, тоже неизвестными путями две девочки поступили на медицину учиться, а там они тоже оказались мертвыми. Тут колхоз образовали, тут Краславская волость, доставили трупами сюда на захоронение, тоже было темное дело, при каких они обстоятельствах погибли. Там говорили, что там, где они поступили на то отделение медицинского,



якобы заведующий был еврей. Была такая очень упитанная красивая девочка. Они же когда на медицину поступают, обязательно проходят медицинский анализ. У ней-то первая группа крови, если первая группа – это высший класс (Kras\_12\_03).

Если проследить, как появляется в том или ином нарративе рассказ о евреях-врачах, то мы видим довольно стандартное развитие рассказа: вопрос собирателя о Песахе/маце – рассказ о еврейском празднике – нарратив о том, что евреям нужна кровь для мацы – нарратив об опасности еврейских докторов. Вот пример такого рассказа, где информантка сначала отвечает на вопрос про праздники и тут же переходит к рассказу о том, что она боялась врача в роддоме:

[Когда у них праздники?] у них как... у них перед нашей Пасхой, у них Пасха всегда была раньше нашей. Они мацу ели, они мацу какую-то делали. [И когда делали?] Им нужна католическая кровь. Поэтому дети пропадают. Может это нельзя записывать, но так есть. Да, весной ведь всегда ребенок где-то пропадает. Но там хватает одного на всю... на всю Латвию. У одного много ведь крови. Мне эту мацу один раз давали. Они так принесли. Видимо им надо, чтобы ты ел. Я им говорю – я не хочу, я так... у Погеля Гриши, в гостях была что ли. Там было... она такая сухая... немного покажу – такие лепешки, такие простые, с мукой смешанные, просто лепешки на воде. Сквозь... просто лепешки сухие. [Так дети пропадали?] Вроде как нет, но ведь можно слышать, по радио говорят, что ребенок где-то пропал... Но я сразу понимаю, кому. Везде можно слышать... [Что они делали с детьми?] Ну, что-то делали. Понятно, что этот ребенок умирал. Это понятно. Они ведь все... все, как сказать... врачи. Посмотрите, сколько в наших больницах врачей. Но я их немного боюсь. Когда у меня дочь родилась, я лежала в больнице, как-то спала вместе с дочкой, когда этот ко мне подходит, доктор. Я на него посмотрела, не знаю какими глазами! Он повернулся, ушел и больше ко мне не заходил. Как он понял, что мне он не нужен! Я боялась его. Страшно, что они шприц какой-нибудь сунут, какой не надо... может они этого не делали, но я не знаю, но я просто их боялась. [А если они врачи, им ведь легче было добыть кровь?] Конечно. Конечно. Конечно, это так<sup>5</sup> (Vis\_13\_16).

Ряд исследователей, сопоставляя медицинские и кровавые наветы, обращались к “делу врачей”, анализируя слухи этого времени. Так, Э. Бемпорад писала о том, что в 1953 г. в СССР во время “дела врачей” происходили метаморфозы в кровавом навете. Она отмечала, что эти обвинения евреев “секуляризировались”, перестали быть связаны с приготовлением мацы, а объяснялись теперь тем, что евреи, стремясь к мировому господству, убивают членов русского (советского) общества, независимо от того, входят эти люди в элиту или нет. В частности, Бемпорад приводила слухи, которые были широко распространены в Москве и в Литве (в частности в Вильнюсе): в детских поликлиниках врачи-евреи заражают детей различными заболеваниями (например, туберкулезом) (Bemporad 2012: 356). Исследовательница сделала вывод о том, что “дело врачей” – это современный вариант кровавого навета на евреев.

Г. Зеленина подробно рассмотрела и классифицировала слухи того времени из разных регионов, связанные с отравлением и заражением детей (Зеленина 2016: 126–127). Разбирая различные свидетельства, исследовательница отмечает, что во многих письменных и устных воспоминаниях действительно есть сравнения этого процесса с кровавыми наветами (Там же: 127). Как я уже показала выше, действительно в нарративах часто возникает это сопоставление, мы видим, что разного рода обвинения врачей-евреев провоцируют воспоминания о традиционных сюжетах кровавого навета. Примером такой цепочки выстраивания нарратива может быть рассказ из воспоминаний Ольги Адамовой-Слиозберг, которая описывает слухи, возникшие во время “дела врачей” и обсуждения на общем собрании:

Слухи об арестах врачей доходили до Караганды уже с 1952 г. Ползли мерзкие слухи о “Джойнте”, международной организации сионистов. Секретарь дирекции

нашего ателье Наташа Вакула рассказывала, что своими глазами видела, как на почте вскрыли посылку из Америки, адресованную какому-то Рабиновичу. В посылке была вата, а в этой вате ползали тысячи сыпнотифозных вшей. У нас на общем собрании выступила одна работница-портниха и сообщила, что помнит с детства, как евреи убили христианского младенца и взяли его кровь для мацы. Ее выступление встретили смущенным молчанием, а кто-то сказал: “Ну, это еще не доказано, не надо об этом говорить”. На этом обсуждение инцидента с мацой окончилось (*Адамова-Слиозберг* 1993: 211–212).

Подобным образом выстраивает рассказ и наша информантка из Немунелё Радвилишкис (местечко на границе Литвы и Латвии), отвечая на вопрос, можно ли есть мацу; она переходит к рассказу, что были слухи о том, что евреи воровали детей, а затем рассказывает, что еще до войны в их местечке были распространены слухи (с которыми, кстати, боролся ее отец), что нельзя делать детям прививки у еврея-врача:

Рассказывали! Так детей убивают, крадут. Детей убивают. Только ни одного у нас не украли. Не было таких случаев! Так, как я говорила, был врач еврей. Он жил тут за школой, здание есть тут. Так он приглашал, чтобы родители привели своих детей делать прививки <...> от дифтерии, не помню. Помню, что делали в спину, так литовцы не водили, говорили, что прививки делает потому еврей, чтобы вымерла вся литовская, все литовское поколение. Тогда отец мой работал председателем волостного комитета, так он повел нас своих троих детей. Так увидели, что если начальство ведет, так и они повели. А так они не, не приводили. Так Сталин тоже самое говорил, это я из своей молодости помню, что евреи делают все, чтобы исцелили русские и все национальности остальные, чтобы остались только евреи, против евреев тоже в последние годы своей жизни вел такую политику (NR\_13\_04).

В современном мире существует множество слухов, которые передаются различными путями, о вреде той или иной вакцины. Такого рода слухи и верования рассматривает в своей книге Андреа Китта, которая рассматривает фольклор, связанный с вакцинацией в Америке. Она показывает, что часто подобные слухи имеют “расовую” направленность и связаны с тем, что “белые” доктора хотят сократить черное население и т.д. (*Kitta* 2012: 85–88). Кроме того, фигура врача обладает особой значимостью (он человек, который обладает особым знанием), часто это ключевая, заметная фигура, и в ситуации черного пациента и белого врача оппозиция “свой”–“чужой” становится значимой; таким образом актуализируются различные страхи и суеверия.

В более широком контексте образ врача-отравителя и убийцы характерен не только в связи с евреями. Он возникает в различных критических ситуациях; так, во время эпидемии холеры в Саратове в 1892 г. ходили слухи, что врачи “выдумали” холеру, сами ее распространяли, свозя в холерные бараки здоровых людей, а также хоронили людей заживо (*Визе* 2011: 305). Таким образом, представления о еврейских врачах-отравителях – это частный мотив, который возникает на стыке представлений о врачах как о людях, которые обладают специальными знаниями, и кровавом навете, а также основан еще и на том, что профессия врача была одной из самых “еврейских” (например, в 1959 г. врачами были 10% еврейского трудоспособного населения – от общего трудоспособного населения это составляло всего 3,5%). При этом образ еврея-отравителя колодцев существовал в Европе в Средние века, то есть в этом случае происходит слияние различных и разновременных представлений о евреях-злодеях. В этой связи интересны свидетельства из дневника Л.В. Шапориной (пересказ слухов, довольно типичных для того времени), датированные 22 мая 1953 г.:

Сейчас, как в 50 году, распространяются повсюду слухи “из самых верных источников” о вредительской деятельности евреев. Учительница (еврейка) выгнала девочку из класса за шалости. Та спряталась за бак с кипяченой водой и увидела, как учительница вышла из класса, прошлась по коридору и, не видя никого, подошла к баку и бросила в воду какой-то предмет вроде катушки. Когда она ушла, девочка,

заподозрив недоброе, пошла в учительскую и рассказала об этом. Воду отправили в лабораторию, и нашли в ней туберкулезные палочки (рассказ Кати). Другой рассказ: арестовали докторшу (или сестру), отравляющую детей уколами, прививками. На допросе она заявила, что она не одна, а таких, как она, еще сотни (Наташа из Чесноковских сплетен) (*Шапорина* 2011).

Несмотря на то, что все слухи и разного типа нарративы, возникавшие во время “дела врачей”, очень сходны с текстами о кровавом навете, а многие из этих рассказов “провоцируют” рассказы о ритуальных убийствах. Тем не менее нам кажутся справедливыми выводы и Г. Зелениной, Дж. Вайдлингера о том, что “дело врачей” не является кровавым наветом, ритуальным процессом и т.п. (*Зеленина* 2016; *Veidlinger* 2017), и, как отмечает Дж. Вайдлингер, в результате “дела врачей” возникло множество слухов, нарративов, которые актуализировали старые мотивы и сюжеты (*Veidlinger* 2017: 251).

### **Нарративы о ритуальном убийстве / легенда о маце / легенда о крови**

Возвращаясь к определению типа нарратива о кровавом навете, я могу сказать, что четко обозначить жанровую принадлежность этих рассказов нельзя. Мы видим, что в современных условиях данные нарративы сливаются, трансформируются, вбирают в себя различные фольклорные мотивы, характерные для современных городских легенд, в то же время сохраняя некоторые традиционные мотивы.

В ряде рассказов, записанных в Латгалии, сохраняются сюжеты и мотивы, которые можно отнести к традиционным о ритуальном убийстве, но в целом, конечно, называть современные нарративы легендами о ритуальном убийстве нельзя. Александр Львов предложил называть подобные рассказы “легендами о маце”, по его мнению, все эти нарративы выстроены вокруг рассказов о выпечке мацы, угощения ею, т.е. этнографии соседства; он справедливо отмечает, что использование такого понятия «позволяет дистанцироваться от таких концептов, как “кровавый навет”, “легенда о ритуальном убийстве”, “антисемитизм»» (*Львов* 2008: 81). Действительно, фольклорные нарративы, записанные в последнее время в разных регионах Восточной Европы, нельзя в большинстве случаев рассматривать как антисемитские или как легенды о ритуальном убийстве. Конечно, А. Львов прав в том, что рассказов, основанных на сюжете об угощении мацой, довольно много и даже, скорее всего, большинство, но все-таки центральной темой нарративов является именно мотив добавления евреями крови в мацу и вообще использование крови в различных целях, поэтому обозначение этих рассказов как “легенд о крови”, используемое И. Токарска-Бакир, кажется мне более удобным и правильным.

Эти нарративы о крови оказываются очень устойчивыми в фольклоре жителей Латгалии, но, кроме того, эти сюжеты оказываются очень восприимчивыми к различным изменениям, включениям новых элементов в структуру и способными к различным трансформациям в новых условиях (появление рассказов о врачах и пр.).

### *Примечания*

<sup>1</sup> Все материалы интервью, на которые даются ссылки здесь и далее по тексту, хранятся в архиве центра “Сэфер” (г. Москва) и музея “Евреи в Латвии” (г. Рига).

<sup>2</sup> Надо отметить, что один из ключевых сборников о кровавом навете в европейском фольклоре под редакцией А. Дандеса назван “The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore” (*Dundes* 1991). Ф. Маттеони, рассматривая средневековые сюжеты о кровавом навете, называет их легендами о кровавом навете или же поверьями о кровавом навете (blood libel belief) (*Matteoni* 2008).

<sup>3</sup> Алан Дандес назвал легенды о кровавом навете “злым фольклором” (evil folklore), так как подобные слухи влекли за собой реальные обвинения и, следовательно, становились пагубными и опасными для жизни (*Dundes* 1991a: 337).

<sup>4</sup> К сожалению, пока мы не нашли подробностей этого дела: статей в газетах, протоколов уголовного дела (если оно было); нам известно, что оно произошло между 1912–1914 гг. (см.: *Žyndul* 2011: 166–167, карта).

<sup>5</sup> Перевод с латгальского С. Погодиной.

### *Источники и материалы*

- Адамова-Слиозберг* 1993 – *Адамова-Слиозберг О.Л.* Путь. М.: Возвращение, 1993.
- Шапорина* 2011 – *Шапорина Л.В.* Дневник / Вступ. ст. В.Н. Сажина, подг., комм. В.Ф. Петровой, В.Н. Сажина. М.: НЛО, 2011.
- Preili\_11\_11 – записано в г. Прейли, от Анны Григорьевны Даниловой, 1927 г.р.д. Костюки. Соб. С. Амосова, Т. Бекеша, М. Гехт.
- Preili\_11\_15 – записано в г. Прейли, от Йозефа Циша, 1922 г.р., д. Креяни. Соб. С. Амосова, Т. Бекеша.
- Kras\_12\_03, Kras\_12\_11 – зап. в Краславе, от Стефании Воронецкой, 1932 г.р., д. Удреши. Соб. В. Андрушкевич, М. Вятчина.
- Kras\_12\_24 – зап. в Краславе, от Виктора-Давида Айрапетова, 1926 г.р. Соб. Ю. Андреева, Д. Терешина, В. Иванов.
- Sub\_12\_06 – зап. в м. Субате, от Александры Николаевны Черкасовой, 1938 г.р., с. Малиновка. Соб. Ю. Андреева, Д. Терешина.
- Sub\_12\_09 – зап. в м. Субате, от Серафимы Михайловой, 1935 г.р. Соб. М. Алексеевский.
- Sub\_12\_13 – зап. в м. Субате, от Леонида Окмане, 1931 г.р. Соб. И. Юзифович, А. Трифонова.
- Sub\_12\_23 – зап. в м. Субате, от Нины Петровны Рошенковой, 1948 г.р. Соб. Р. Сисоев, С. Просина.
- Vis\_13\_12 – зап. в Шпогах, от Ирины Станиславовны Соловьевой (Ранкевич), 1931 г.р. Соб. М. Алексеевский, Н. Голант.
- Vis\_13\_16 – зап. в Шпогах, от Лидии Язоповны Скринды, 1938 г.р. Соб. М. Гехт, В. Иванов.
- NR\_13\_04 – зап. в Немунеле Радвилешкес, от Альвины Венцкунене (Мажукайте) 1933 г.р. Соб. О. Белова, Н. Петрова, С. Амосова
- Kar\_14\_01 – зап. в Карсове, от Антонины Даниловны Кузнецовой (Воверс), 1932 г.р. Соб. М. Гехт, Э. Иоффе, Е. Лазарева, Е. Сергеева.
- Lud\_14\_09 – зап. в Лудзе, от Екатерины Степановны Алексеевой (Кузнецовой), 1921 г.р., род. в д. Мышкино. Соб. Э. Иоффе, Е. Лазарева.
- Lud\_14\_20 – зап. в Лудзе, от Таисии Александровны Кондратенко (Вашенковой), 1932 г.р.д. Курма. Соб. М. Вятчина, М. Гехт, Е. Сергеева.
- Zil\_14\_10 – зап. в Зилупе, от Евгении, 1932 г.р., дер. Илюси. Соб. М. Вятчина, Ю. Леганович.

### *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 гг.* М., 2013. С. 191–217.
- Белова О.В.* Народные версии “кровавого навета”: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // *Сны Богородицы: исследования по антропологии религии.* СПб., 2006. С. 217–225.
- Визе Ш.* Слухи и насилие: холерные бунты в Саратове в 1892 г. // *Слухи в России XIX–XX вв.: неофициальная коммуникация и “крутые повороты” российской истории.* Челябинск, 2011. С. 300–320.
- Зеленина Г.С.* “Отравленная вата” и “привитая гипертония”: источники и функции слухов вокруг “дела врачей” // *Антропологический форум.* 2016. № 31. С. 119–154.
- Львов А.* Межэтнические отношения: угощение мацой и “кровавый навет” // *Штетл, XXI век: полевые исследования / Сост. В. Дымщиц, А. Львов, А. Соколова.* СПб.: ЕУСПб, 2008. С. 65–82.
- Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: “Крестьянская агиология” и религиозные практики России Нового времени. М.: НЛО, 2012.
- Панченко А.А.* Страх в большом городе // *Отечественные записки.* 2014. № 3. С. 246–257.
- Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи: средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. Москва; Иерусалим, 1998.

- Чистов К.В.* Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера // *Fabula*. 1967. № 9. С. 13–26.
- Bar-Itzhak H.* The Jewish Blood Libel Legend: A Folkloristic Perspective // *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond* / Ed. E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. P. 39–55.
- Bemporad E.* Empowerment, Defiance, and Demise: Jews and the Blood Libel Specter under Stalinism // *Jewish History*. 2012. Vol. 26. P. 343–361.
- Bemporad E.* The Blood Libel and Its War Time Permutations: Cannibalism in Soviet Lviv // *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond* / Ed. E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. P. 219–237.
- Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem: Magnem Press, Hebrew University, 1995.
- Dundes A.* The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore* / Ed. A. Dundes. Madison, 1991a. P. 336–376.
- Dundes A.* Preface // *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore* / Ed. A. Dundes. Madison, 1991b. P. vii–viii.
- Guldon Z., Wijaczka J.* The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500–1800 // *Jews in Early Modern Poland* / Ed. G.D. Hundert. London; Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. P. 99–140.
- Hufford D.J.* Traditions of Disbelief // *New York Folklore*. 1982. Vol. 8 (3–4). P. 47–56.
- Matteoni F.* The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe // *Folklore*. 2008. Vol. 119 (2). P. 182–200.
- Mendelsohn E.* The Jews of East Central Europe between World Wars. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Kalmre E.* The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu. Amsterdam: Rodopi, 2013.
- Kassow S.* The Shtetl in Interwar Poland. The Shtetl: New Evaluations / Ed. S.T. Katz. N.Y., 2007. P. 121–139.
- Kitta A.* Vaccinations and Public Concern in History: Legend, Rumor, and Risk Perception. London: Routledge, 2012.
- Staliūnas D.* Enemies for a Day: Anti-Jewish violence in the Russian ruled Lithuania. Budapest: CEU Press, 2014.
- Tokarska-Bakir J.* Legendy o Krwi: Antropologia przesądu. Warszawa, 2008.
- Veidlinger J.* Was the Doctors' Plot a Blood Libel? // *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond* / Ed. E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. P. 238–252.
- Šiaučiūnaitė-Verbickienė J.* Blood Libel in a Multi-Confessional Society: The Case of the Grand Duchy of Lithuania // *East European Jewish Affair*. 2008. Vol. 38 (2). P. 201–209.
- Węgrzynek H.* “Czarna legenda” Żydów: Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.
- Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
- Żyndul J.* Kłamstwo krwi. Legenda mordu rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Warszawa: Cyklady, 2011.

## Research Article

Amosova, S.N. *Legends about Blood, Medical Libel: Old and New Motifs of the Blood Libel in Latgale* [Legendy o krvi, meditsinskie navety: starye i novye siuzhety krovavogo naveta v Latgalii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 3, pp. 38–52. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

Svetlana Amosova | <https://orcid.org/0000-0001-7614-6549> | [sveta.amosova@gmail.com](mailto:sveta.amosova@gmail.com) | Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

### Keywords

Latvia, Latgale, Jews, ethnic relations, ethnic stereotypes, folklore, blood libel

### Abstract

The article examines the oral narratives that have to do with notions about specific uses of blood by Jews, and that have been recorded during the fieldwork among various ethnic and religious groups in Latgale, Latvia. These narratives are rather difficult to classify in terms of genres; they are commonly called “blood libel legends”. In Latgale, they take the shape of rumors, hearsays, or pieces of gossip. They may function in the forms that could be termed “belief story” or “disbelief story”; that is, some take these legends at their face value, while others may have their doubts about those. It is useful to juxtapose these narratives with various urban legends such as the ones about organ transplantation, cannibalism, medical libel, and others.

DOI: 10.7868/S0869541518030041

### References

- Amosova, S. 2013. “Poimaiut, ub’iut, krov’ vytiagnut i pribavliaiut v etu matsu”: rasskazy o kro-vavom navete v Latgalii [“If They Catch, They Will Kill, Suck the Blood and Add It to This Matzo”: Tales of Blood Libel in Latgalia]. In *Utrachennoe sosiedstvo: evrei v kul’turnoi pamiatii zhitelei Latgalii. Materialy ekspeditsii 2011–2012 gg.* [The Lost Neighborhood: Jews in the Cultural Memory of Latgalia’s Residents: Materials of the 2011–12 Field Trip], 191–217. Moscow.
- Bar-Itzhak, H. 2017. The Jewish Blood Libel Legend: A Folkloristic Perspective. In *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond*, edited by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, and R. Weinberg, 39–55. Bloomington: Indiana University Press.
- Belova, O.V. 2006. Narodnye versii “krovavogo naveta”: mifologizatsiia siuzheta v slavianskikh fol’klornykh narrativakh [Folk Versions of “Blood Libel”: The Mythologizing of the Motif in Slavic Folk Narratives]. In *Sny Bogoroditsy: issledovaniia po antropologii religii* [Dreams of the Virgin: Studies in the Anthropology of Religion], 217–225. St. Petersburg.
- Bemporad, E. 2017. The Blood Libel and Its War Time Permutations: Cannibalism in Soviet Lviv. In *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond*, edited by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, and R. Weinberg, 219–237. Bloomington: Indiana University Press.
- Bemporad, E. 2012. Empowerment, Defiance, and Demise: Jews and the Blood Libel Specter under Stalinism. *Jewish History* 26: 343–361.
- Cała, A. 1995. *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*. Jerusalem: Magnem Press, Hebrew University.
- Chistov, K.V. 1967. Problema kategorii ustnoi narodnoi prozy neskazochnogo kharaktera [The Problem with Categories of the Oral Folk Prose of Non-Fairy-Tale Character]. *Fabula* 9: 13–26.
- Dundes, A. 1991. Preface. In *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, edited by A. Dundes, vii–viii. Madison.
- Dundes, A. 1991. The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion. In *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, edited by A. Dundes, 336–376. Madison.

- Guldon, Z., and J. Wijaczka. 1997. The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500–1800. In *Jews in Early Modern Poland*, edited by G.D. Hundert, 99–140. London and Portland: Littman Library of Jewish Civilization.
- Hufford, D.J. 1982. Traditions of Disbelief. *New York Folklore* 8 (3–4): 47–56.
- Kalmre, E. 2013. *The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Amsterdam: Rodopi.
- Kassow, S. 2007. The Shtetl in Interwar Poland. In *The Shtetl: New Evaluations*, edited by S.T. Katz, 121–139. New York.
- Kitta, A. 2012. *Vaccinations and Public Concern in History: Legend, Rumor, and Risk Perception*. London: Routledge.
- Lvov, A. 2008. Mezhetnicheskie otnosheniia: ugozhchenie matsoi i “krovavyi navet” [Ethnic Relations: Matzo Offering and “Blood Libel”]. In *Shtetl, XXI vek: polevye issledovaniia* [Shtetlekh, the 21<sup>st</sup> Century: Field Research], edited by V. Dymshits, A. Lvov, and A. Sokolova, 65–82. St. Petersburg: European University.
- Matteoni, F. 2008. The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe. *Folklore* 119 (2): 182–200.
- Mendelsohn, E. 1987. *The Jews of East Central Europe between World Wars*. Bloomington: Indiana University Press.
- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Yakov – neobychnnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: “krest’ianskaia agiologiya” i religioznye praktiki Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Saints from a Swampy Place: “Peasant Agiology” and Religious Practices in the Russia of the New Times]. Moscow: NLO.
- Panchenko, A.A. 2014. Strakh v bol’shom gorode [Fear in a Big City]. *Otechestvennye zapiski* 3: 246–257.
- Šiaučiūnaitė-Verbickienė, J. 2008. Blood Libel in a Multi-Confessional Society: The Case of the Grand Duchy of Lithuania. *East European Jewish Affairs* 38 (2): 201–209.
- Staliūnas, D. 2014. *Enemies for a Day: Anti-Jewish Violence in the Russian Ruled Lithuania*. Budapest: CEU Press.
- Tokarska-Bakir, J. 2008. *Legandy o Krwi: Antropologia przesądu* [Krwie Legends: An Anthropology of a Superstition]. Warszawa, 2008.
- Trakhtenberg, D. 1998. *D’iavol i evrei: srednevekove predstaveniia o evreiakh i ikh sviaz’ s sovremennym antisemitizmom* [Devil and Jews: Mediaeval Perceptions of Jews and Their Connection to the Present-Day Antisemitism]. Moscow and Jerusalem.
- Veidlinger, J. 2017. Was the Doctors’ Plot a Blood Libel? In *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, New Histories of an Old Accusation and Beyond*, edited by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, and R. Weinberg, 238–252. Bloomington: Indiana University Press.
- Vize, Sh. 2011. Slukhi i nasilie: kholernye bunty v Saratove v 1892 g. [Rumors and Violence: Cholera Riots in Saratov in 1892]. In *Slukhi v Rossii XIX–XX vv.: neofitsial’naia komunikatsiia i “krutye povoroty” rossiiskoi istorii* [Rumors in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century Russia: Unofficial Communication and “Sharp Turns” of the Russian History], 300–320. Cheliabinsk.
- Węgrzynek, H. 1995. *“Czarna legenda” Żydów: Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce* [The “Black Legend” of Jews: Processes for Alleged Ritual Murders in Old Poland]. Warszawa, 1995.
- Zelenina, G.S. 2016. “Otravleniia vata” i “privitaia gipertonii”: istochniki i funktsii slukhov vokrug “dela vrachei” [“Poisoned Wadding” and “Transmitted Hypertension”: Sources and Functions of Rumors Surrounding the “Doctors Case”]. *Antropologicheskii forum* 31: 119–154.
- Zowczak, M. 2000. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* [People’s Bible: Interpretations of Biblical Themes in Folk Culture]. Wrocław, 2000.
- Żyndul, J. 2011. *Kłamstwo krwi. Legenda mordu rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. [Blood Libel: The Legend of a Ritual Murder in the Polish Lands of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries]. Warszawa: Cyklady.