

Виктория Мочалова
(Москва)

Предсудительные сексуальные контакты как источник конфликтов*

Транснациональные матримониальные связи уже в библейские времена рассматривались и оценивались в религиозном контексте, брак с идолопоклонником карался смертью. Библейская перспектива отношения к подобного рода контактам такова:

И не родись с ними, дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего, ибо отвратит это сына твоего от меня¹, и они будут служить иным богам, и возгорится гнев бога на вас, и уничтожит он тебя скоро [Дварим / Втор 7:3–4]².

Старый Авраам закликает своего управляющего всесильным Богом небес и земли, чтобы он не брал его сыну Ицхаку жену из дочерей Кнаана, где Авраам живет, но пошел на родину Авраама и там взял ему жену, ибо заключение браков с представителями ханаанских племен не может принести ничего хорошего [см.: Брейшит / Быт 24: 1–9, 28].

Если заключишь ты союз с жителями этой страны, станут они **распутничать в служении божествам своим**, и приносить жертвы своим кумирам, и позовут тебя [пригласят присоединиться к праздничному веселью, в ходе которого едят мясо жертвенных животных], и ты станешь есть от жертв их [присоединение к празднеству идолопоклонников – ос-

* Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).

¹ Талмудическая трактовка этого места: ребенок, рожденный еврейской матерью, – еврей.

² Цитаты приводятся по изданию: Пятикнижие 1999.

квернение Имени, демонстрация, что еврею не чужды верования, идеи и обычаи язычников]. И возьмешь ты из их дочерей для сыновей твоих, и станут **распутничать** дочери их **в служении божествам своим**, и твоих сыновей **развратят они служением божествам своим** [Шмот / Исх 34:15–16; выделено мной. – В.М.].

Когда Моше сказал судьям: «Убейте каждый людей своих, прилепившихся к бааль-пеору», то один человек из сынов Израиля, Зимри из колена Шимона, который не стеснялся входить в шатры моавитянок и мидьянитянок, привел мидьянитянку на глазах Моше и всего общества сынов Израиля, заявив, что брак с идолопоклонницей не запрещен Торой, и тогда Пинхас убил их обоих копьем. После этого прекратился мор среди сынов Израиля, а те, кто поклонялись Бааль-Пеору, погибли [см.: Бемидбар / Чис 25:8].

Мы рассмотрим некоторые соответствующие эпизоды из истории восточноевропейского (польского) еврейства XVI–XVII веков, свидетельствующие о присутствии подобных представлений и их реализации в иных хронологических и географических обстоятельствах, используя раввинские респонсы [Lew 1944; Freehof 1973; Cygielman 1997, 333–400], а также тексты различного происхождения.

Самая ранняя известная легенда о любовной связи еврейки и христианина, польского короля Казимира III Великого (1310–1370), якобы имевшей место в XIV в., многообразно отразилась как в польском, так и в еврейском культурном круге [Shmeruk 1985; Rosman 2002, 116–117]. Первое свидетельство об этой легендарной связи обнаруживается у «отца польской историографии» Яна Длугоша (1415–1480), гневно осуждавшего ее спустя почти столетие после описываемых событий [Długosz 1978, 284–285]. Особый гнев историка, многолетнего секретаря краковского епископа Збигнева Олесницкого, вызывала объясняемая этой любовной связью благосклонность короля к евреям Польши. Длугош, таким образом, стоял у начала критической по отношению к королевской власти традиции, согласно которой беды Польши проистекают от созданного здесь по воле королей режима благоприятствования евреям, возникшего в результате предосудительной связи христианина с иудейкой. Позднейший приверженец этой традиции, ксендз Пшецлав Моецкий, прямо проводит параллель между польской Эстеркой и библейской Эсфирью, а короля Казимира сравнивает с Ахашверошем:

Мы знаем из хроник, что наш польский Ахашверош, Казимир Великий, вместо собственной жены... взял Эстер, родил с ней сыновей, Немира и Пелку, а также дочерей, которых, склонившись на уговоры Эстер, позволил воспитывать в еврейской вере, и также [обольщенный] ее ласковыми словами, велел составить эти гнусные законы... благоприятные для евреев [Mojecki 1589].

Поэт и познаньский воевода Кшиштоф Опалиньский (1611–1655) в своих «Сатирах» (1650) гневно обрушивался на Казимира, называя его «Великим только по прозвищу, а на самом деле – Малым», поскольку он, склонившись к просьбам своей наложницы из еврейского народа, предоставил ему большие свободы, хотя «в христианских городах» от них нет никакой пользы [Opaliński 1953, 241–242].

Таким образом, греховная связь христианского короля с еврейской любовницей осуждается многочисленными польскими авторами разного времени как бы не сама по себе (в конце концов, институт наложниц при королевских дворах был весьма распространен), но в силу ее нежелательных последствий – предпочтений, дарованных евреям в ущерб христианскому населению. Этот ущерб может пониматься польскими авторами антииудейской³ направленности как узко (конкуренция в торговле, ремеслах и т.п.), так и весьма широко – как навлечение гнева господнего на страну, где «не признающие Христа» пользуются широкими свободами, или в перспективе угрозы христианскому населению, которое могло бы отступить от своей веры в пользу иудейской. Тот неслыханный факт, что король Казимир Великий разрешил своим дочерям, рожденным от еврейки, воспитываться в иудейской вере (мы сейчас не обсуждаем вопрос, имело ли все это место на самом деле, важнее представляется то, что этот «факт» отразился во многих текстах разного происхождения, в польском историческом сознании), служил подтверждением опасений по поводу возможного перехода христиан в иудаизм. В 1559 г. архиепископский Синод в Плоцке провозгласил запрет на контакты между христианами и иудеями, ибо католическая церковь опасалась такой возможности, и это в огромной

³ Трудно согласиться с определением, вынесенным в заголовок антологического труда К. Бартошевича «Антисемитизм в польской литературе XV–XVII вв.» [Bartoszewicz 1914], поскольку данное явление относится к значительно более позднему периоду.

степени повлияло на отношение к евреям в последующие столетия [Венгжинек 2003].

XVI век в историю польского еврейства (как, собственно, и в историю Польши) вошел с эпитетом «золотой» – как эпоха процветания, развития науки, литературы и искусства под влиянием ренессансных тенденций, распространившихся из Италии. Этому еще более способствовал приезд в 1518 г. в польскую столицу значительной свиты образованных итальянцев (включавшей и группу евреев), сопровождавшей новую жену вдовствовавшего короля Сигизмунда Старого – дочь миланского герцога и Изабеллы Арагонской Бону Сфорцу (1493–1557). Итальянцы при дворе задавали тон [Супарски 2004, 15–16]. Королевский двор (и эту традицию позже продолжит сын Боны и Сигизмунда Старого, Сигизмунд II Август) становится местом забав, маскарадов, выступлений комедиантов, постановок итальянских комедий, турниров, включавших некоторые вольности, как, например, турнир 1547 г., во время которого известная проститутка Зофья Длуга общалась с придворными [Супарски 2004, 71–72]. «С распространением ренессансных веяний и прибытием итальянцев в Краков начинает расшатываться семейная жизнь среди христиан, и такое же ослабление норм обнаруживается среди евреев» [Bałaban 1931, 439].

Это падение нравов отразилось в раввинских «ответах» – респонсах на поступающие на рассмотрение раввинов вопросы, во вспыхивавших то тут, то там скандалах на сексуальной почве, сотрясавших польские еврейские общины. Раввины (например, р. Беньямин Аарон бен Абраам Слоник / Сольник, 1550–1619) сокрушались по поводу того, что традиционная скромность еврейской женщины [ср.: Brauer 1986] в это время все более уступает место моральной распущенности [Shulman 1986, 8], а исследователи указывают, что внебрачные отношения отнюдь не были неизвестны и чужды еврейскому обществу того времени [Lew 1944, 123; Fram 1997, 52]. Все вопросы, касающиеся жизни общины и отдельных ее членов, в том числе и вопросы морального характера, подлежали рассмотрению и оценке раввинов, исследовавших их на предмет соответствия Галахе. В респонсах отражаются и сведения о внебрачных детях, о поспешных браках, заключаемых с целью сокрытия уже существующей беременности, об адюльтерах. Р. Меир из Люблина (1558–1616) рассмат-

ривал, в частности, такие вопросы: о женщине, которая заявила, что сожительствовала с духом дьявола, явившегося сначала в облике ее мужа, затем – в облике владельца поместья (т.е. польского пана); о мужчине, заподозрившем свою жену в адюльтере и убийстве ребенка, родившегося спустя полгода после их брака; об уважаемом ученом еврее, который в состоянии алкогольного опьянения имел соитие с чужой женой, в чем впоследствии раскаялся и просил раввина назначить ему искупительное наказание (в этом случае р. Меир еще и обвинил женщину в намеренном соблазнении). Р. Моше бен Исраэль Иссерлес (между 1525 и 1530–1572) рассматривал обвинение некоей женщины в адюльтере, предъявленное ее соседом, который и был ее партнером в этой предосудительной связи [Shulman 1986, 11]. В некоторых раввинских высказываниях могло встречаться и изначальное недоверие к женскому благочестию: например, р. Моше бен Яаков из Киева (1449 – ок. 1520) полагал, что добродетельную женщину так же трудно найти, как и белую ворону, и даже если у нее нет реального адюльтера, то есть что-то близкое или подобное ему [Weinreb 1982, 99].

Применительно к сексуальной сфере личной жизни польские раввины неизменно стремились к соблюдению традиционных предписаний Галахи и предостерегали членов общины от нежелательных контактов (разного рода) с окружающим христианским населением, которые могли в итоге привести к сближению с иной верой и отходу от своей.

Судя по раввинским респонсам XVI–XVII вв., такие случаи тем не менее встречались и ставили руководство еврейских общин в затруднительное положение. Например, р. Меир бен Гедалья из Люблина (1558–1616, Махарам) рассматривал непростой вопрос о молодом еврее, который прибег к услугам нееврейской проститутки в Опатове, что стало известно городским властям. Его должны были приговорить к смерти, но в случае его перехода в христианство это наказание могло быть смягчено. Проблема, которую предстояло решить руководству общины: следует ли (и какой ценой) освободить молодого человека в соответствии с заповедью выкупа пленных (*pidiyon shevuim*)? Ведь если община примет такое решение, то последующие подобные случаи выкупа могут привести ее к тяжелым финансовым издержкам. Предположение, что такие случаи вовсе не

исключены, свидетельствует о распространенности сексуальных контактов между еврейскими мужчинами и нееврейскими женщинами.

Возможны были и обратные случаи: на раввинское рассмотрение было представлено обвинение еврейской девушки в том, что она якобы обещала перейти в христианство, чтобы выйти замуж за некоего христианина. Это, разумеется, было с воодушевлением воспринято в католических кругах, предоставивших всевозможную поддержку такого решения, и обеспокоило еврейских духовных лидеров, побуждая их стремиться к ограничению иудео-христианских контактов [Teter 2005, 72]. В обсуждении этого вопроса в еврейской среде звучит опасение, что к подобной нежелательной и далеко зашедшей близости могут вести случайные, непреднамеренные и кажущиеся безобидными контакты между евреями и христианами.

Р. Меир бен Гедалья из Люблина (1558–1616) отмечал, что «за великие грехи наши многие люди» оступаются и имеют сношения с нееврейскими женщинами, нарушая запрет раввинов. Поступающие так, как и еврейское общество в целом, полагают, что это менее предосудительно, чем безусловно порицаемая сексуальная связь между еврейским мужчиной и замужней еврейской женщиной (что есть нарушение 7-й заповеди). Автор моралистического трактата Биньямин Вольф предостерегал еврейских мужчин от соблазна соития с блудницей, хотя не уточнял ее национально-конфессиональной принадлежности [Fram 1997, 52–54].

В одном из более чем 250 респонсов знаменитого польского раввина Йозеля Сиркеса (1561–1640), родившегося в Люблине и служившего в Бресте и Кракове, отразился эпизод (предполагаемой) измены замужней женщины, получивший широкий общественный резонанс, который раввин также принимает во внимание. Женщина в отсутствие мужа в городе привела к себе в дом некоего мужчину. Свидетельницу этого подозрительного поведения охватил страх перед нечестивым поступком, тем более что она услышала, как пара спустилась в подвал. К свидетельнице присоединились другие женщины, ожидая выхода пары из подвала. Когда это наконец произошло, собравшиеся увидели сзади грязь на одежде женщины, очевидно оставшуюся от соприкосновения с подвальным полом. Исходя из этого, пишет Сиркес в своем респонсе, весь город заговорил об

адюльтере этой женщины с незнакомцем. Слух о бесчестии распространился далеко за пределы города благодаря купцам, возвращавшимся через него в Краков, так что и там все были оповещены [Fram 1997, 51–52]. Таким образом, молва, известность о грехе как бы усугубляют его, оскорбляя благочестивых людей и переводя сведения / слухи о порочном поведении в регистр повседневной практики, что, в свою очередь, может негативно повлиять на нравы.

Череда грехов, с которыми пытается бороться р. Сиркес, выступает в прискорбном и многоликом единстве: большинство отступников, согласно его оценке, переходит в христианство исключительно из жажды наживы, промискуитета и открытого потребления некошерных продуктов. Примечательно, что р. Сиркес тесно связывает распутство с отступничеством от веры отцов. Любовные связи между христианами и евреями (впрочем, не столь частые, чтобы вызвать масштабное возмущение консерваторов с обеих сторон) действительно касались преимущественно выкрестов⁴. Современный исследователь приводит ряд причин, побуждавших евреев принимать христианство: близость ко двору, преподавание в университете, личные убеждения, карьера, или – что непосредственно связано с нашей темой – брак. В Великом княжестве Литовском существовали монастыри, которые проводили систематическую миссионерскую деятельность среди еврейских девочек, содержали их в монастырях, крестили, а затем подыскивали им мужей-христиан. Такие неофиты довольно быстро ассимилировались [Bystroń 1994, 86–87].

Примечательный пример из жизни выкрестов – отхода от своей веры и возвращения к ней через поколения – содержится в одном из респонсов р. Иссерлеса: еврейский пьяница крестился, затем женился (по христианскому обычаю) на беспутной крещеной же еврейке; родившуюся у них дочь они выдали замуж за порочного человека, также выкреста. В свою очередь, родившийся у молодых сын «воспитывался среди них, ел их хлеб и пил из их стаканов», однако, повзрослев, он заметил, что похож на людей еврейского происхождения, и сердце его потянулось к наследию предков, хотя в поведении

⁴ О случаях насильственного или вынужденного крещения см., в частности: Bałaban 1931, 88–90. Исследование, реконструирующее поведение еврейских женщин, выходящее за рамки принятых в еврейском обществе норм, в России в XVII–XIX вв., осуществлено на основе разнообразных источников российскими учеными [Фельдман, Минкина, Кононова 2007].

он ничего не изменил. Он встретил такую же девушку (из семьи выкрестов), которая также хотела вернуться к вере предков, и они решили пожениться по еврейскому обычаю (в качестве свидетелей были приглашены два еврея и невесте было подарено обручальное кольцо). Вопрос, направленный раввину, заключался в следующем: можно ли считать этот брак законным, поскольку никто из молодоженов в тот момент не вернулся в иудейскую веру, невеста сделала это позже так, как полагается по еврейскому закону, а жених пока нет, поскольку он вынужден часто уезжать по делам в такие места, где не живут евреи [Cugielman 1997, 344–345].

Возможно, чемпионом в отступничестве от веры отцов можно считать состоятельного банкира Эфраима (после крещения – Стефана) Фишеля. Его брат был главой еврейской общины, зять Яков Поляк – видным раввинистическим авторитетом. Стефан был принят в круги польской аристократии и переменял свою веру, за что получил дворянство и герб (1507). Его жена и дети (за исключением двух сыновей) не перешли в христианство вслед за ним; он женился на аристократке из рода Ласких, а после ее смерти – еще дважды женился на аристократках и имел большое потомство [Bařaban 1931, 70, 90–91].

Брачные же перспективы межрелигиозных сексуальных контактов с точки зрения еврейского закона выглядели безнадежно. Согласно кодексу «Шульхан Арух», «если мужчина подозревается в интимных отношениях с нееврейкой, а она после того обратится в иудаизм, ему не разрешается жениться на ней»; «если нееврей имел интимные отношения с еврейкой и после этого принял иудаизм, ему не разрешается жениться на ней» [Киццур Шульхан Арух 439].

Опасения представителей раввинистического иудаизма по поводу возможного отхода от своей веры зеркально соответствовали подобного же рода страхам католических церковных иерархов, стремившихся, во-первых, оградить христиан от потенциальной привлекательности иудаизма и, во-вторых, привлечь иудеев к христианству. Каждая из сторон пыталась установить и максимально укрепить границы между своей и чужой общиной, что не всегда оказывалось простой задачей в условиях тесного соседства и многочисленных экономических, бытовых, соседских связей.

Политика католического костела была ориентирована на максимальное разделение христианской и еврейской общин. Так, в поста-

новлениях Вроцлавского синода 1267 г. прямо указывалась причина такой политики:

Поскольку польская страна – еще молодой росток на древе христианства, то христиане здесь могут легко попасть под влияние ложных верований и ущербной морали евреев, живущих рядом с ними. Чтобы христианская вера легче и быстрее проникала в души жителей этих земель, мы строго повелеваем проживающим здесь евреям, чтобы они не селились среди христиан... еврейский квартал следует отделять от христианских оградой, стеной или каналом [Grayzel 1933, 245].

Как христианские духовные руководители, так и раввинистические круги, в частности р. Иссерлес, были озабочены тем, что многие польские евреи внешне не отличались от христиан. Если еще с эпохи Средних веков существовали церковные предписания о ношении евреями и мусульманами специальных отличительных знаков на одежде (опустим сейчас уточнения об их соблюдении, важнее, что они зафиксированы в документах), то и «Ваад арба арацот» специальным постановлением (1607) запрещает мужчинам и женщинам носить нееврейскую одежду, чтобы избежать нежелательной случайной близости.

В 1607 г. люблинский синод издал постановление, запрещающее евреям посещать христианские питейные заведения, очевидно вызванное существующей практикой. Судя по раввинским документам, даже уважаемые члены еврейской общины были склонны к такой манере поведения, пьянству и игре в карты [Shulman 1986, 11; ср.: Freehof 1973, 209–210].

Если католические синоды запрещали христианам разделять с евреями трапезы, совместно посещать бани, участвовать в общих праздниках и танцевать, а христианской прислуге – оставаться на ночь в еврейском доме, то и с точки зрения раввинов подобные тесные контакты евреев с христианами, в том числе или тем более сексуального характера, были крайне нежелательны и понимались как потенциально угрожающие еврейской традиции и самой общине.

Примечательно перечисление возможных зон непосредственных физических контактов между представителями разных конфессий: баня, трактир⁵, дом (где могут присутствовать служанки, повитухи,

⁵ См. подробнее об отражении темы еврейского трактира в польской литературе XIX в. [Opalski 1986] и фольклоре [Wójcicki 1972, 272–274, 300–303].

кормилицы, принадлежащие к иной вере и иногда подозреваемые и обвиняемые в колдовстве). Преимущественно в этих зонах потенциально содержится опасность для благочестивой души, реализуемая через физический контакт с иноверцем.

Сюда следует отнести и пропагандируемый страх перед обращением христиан к еврейским врачам. Одним из наиболее последовательных и страстных пропагандистов этого рода был автор ряда трактатов на эту тему – Себастиан Шлешковский (Шлешковский, 1576–1648), доктор медицины и философии. В его пафосе можно различить стремление вытеснить более успешных конкурентов – еврейских врачей⁶. Шлешковский предостерегает своих единоверцев, прибегающих к их услугам, что они «не только свою душу, но и тело подвергают опасности вечной гибели», ибо еврейские врачи отравляют своих пациентов [Śleszkowski 1623]⁷.

Автор первого польского труда, посвященного евреям, Тадеуш Чацкий уделяет медицинскому аспекту иудео-христианских взаимоотношений особое внимание. В частности, он указывает на распространенность присутствия еврейских врачей при польских королевских дворах – Сигизмунда I, Стефана Батория, Сигизмунда III, однако с наступившим при этом последнем короле падением научного уровня (что Чацкий связывает с распространением мистицизма и каббалы) сами евреи стали предпочитать в серьезных случаях обращаться к христианским врачам; кроме того, «в каждом нашем местечке есть цирюльники, темнота которых равна беспримерной в других странах смелости в лечении» [Czacki 1807, 201–204; ср.: Węgrzynek 2012].

Обе – и еврейская, и христианская стороны – одинаково стремились к максимальному ограничению таких потенциально опасных физических и социальных контактов.

Так, знаменитый краковский раввин Моше бен Израэль Иссерлес упоминает в своем комментарии к «Шульхан Арух» о близких контактах с неевреями в банях, основываясь на более ранних раввини-

⁶ Примечательно, что в литературе респонсов, в свою очередь, рассматривается вопрос о еврейских врачах, которые, предоставляя свои услуги христианским пациентам, часто нарушают заповедь празднования субботы [Freehof 1973, 207].

⁷ О неослабевающем интересе к этой теме и популярности автора свидетельствуют переиздания этого труда в 1649 и 1758 гг.

стических установлениях: «Там, где обычно при посещении бани полагается быть без штанов, еврею запрещается идти в баню, где уже моются обнаженные неевреи, но если еврей уже находится в бане, и туда приходят неевреи, он не обязан уходить». При этом Иссерлес отмечает, что в настоящее время «мы не привыкли к столь строгим требованиям» [Teter 2005, 724; Rosman 2002, 111–112].

Евреям запрещалось оставаться наедине с гоями из-за их склонности к жестокости и кровопролитию [см., например: Cygielman 1997, 378–379]. В контексте этих запретов неевреи могут представлять как сексуальные развратники или возможные убийцы, а бани рассматриваются как место вероятного сексуального греха или даже убийства. В свою очередь, христианская сторона выражала страх по поводу возможного сексуального осквернения евреями, т.е. осквернения чистого от контакта с нечистым. В польском фольклоре отразился страх перед возможным убийством христиан в еврейском трактире как месте, находящемся на дороге и удаленном от населенных пунктов, на «границе миров» [Wójcicki 1972, 272–274]. В случаях подобных ситуаций «другой» описывается обеими сторонами как опасный, развратный и угрожающий.

Р. Иешуа Фальк Коген высказывает озабоченность по поводу возможных опасностей, подстерегающих еврейских женщин, которые в XVI в. становятся довольно независимыми и занимаются собственным предпринимательством (например, в Люблине женщина владела типографией) или участвуют в семейном бизнесе, выступая партнерами своих мужей. В связи со своей профессиональной деятельностью женщины могли сами отправляться в деловые поездки, или в одиночестве вести, например, торговлю в своих лавках, когда их мужья должны были уехать по делам. Владельцам отдаленных винных лавок и трактиров иногда приходится отправляться в деловые поездки, отмечает раввин, оставляя своих жен на милость христиан, которые там пьют и часто бывают нетрезвыми.

В свою очередь, самостоятельно отправляющиеся в деловые поездки женщины могут в приграничных областях быть захвачены в плен турками. Выкуп таких пленных становился в те времена довольно рутинной процедурой (например, еще р. Моше бен Яков из Киева выкупал своих угнанных крымскими татарами детей на собранные в еврейских общинах пожертвования). Вместе с тем в документах за-

фиксированы и исключительные случаи: например, одна из захваченных женщин, возвращения которой из плена ее муж добивался в течение шести лет, осталась в турецких руках добровольно, живя с захватившим ее в плен человеком как жена и родив ему двух детей [Shulman 1986, 22–23]. В одном из описываемых в респонсах случаев захваченная в плен турками жена еврея приняла мусульманство, и раввины обсуждали законные возможности нового брака ее мужа с другой [Freehof 1973, 197]. Таким образом, отношения с представителем иной веры действительно грозили отступничеством от собственной.

Опубликованные раввинские постановления по возникающим в общинах вопросам морального поведения содержат сведения о подозрениях замужних женщин в адюльтерах. Например, р. Йозель Сиркес должен был разрешать сложные вопросы галахического статуса таких женщин, т.е. постановить, могут ли их мужья продолжать состоять с ними в браке или эти жены уже «не чисты для них» [Fram 2002, 279–294].

Однако раввинская «битва за мораль» в условиях ренессансной Польши XVI в. проходила уже с некоторыми трудностями, что можно наблюдать на примере усилий р. Яакова Поляка (ок. 1460 – ок. 1532) [Bałaban 1913], ректора краковской ешивы и члена местной элиты (он стал зятем главы краковской общины Моисея Фишеля и его влиятельной, приближенной к королевскому двору жены Рахели / Рашки). Но даже столь прочное и высокое положение р. Яакова оказалось недостаточной броней перед веяниями времени. Распространение более либеральных и свободных взглядов оказывало определенное влияние и на позицию женщин в обществе. Младшая дочь Моисея и Рахели, Сара, рано выданная замуж за раввина Буды, вскоре решительно заявила, что не хочет больше с ним жить, а р. Яаков Поляк в 1508 г. выдал ей разрешение на аннулирование этого брака. По этому вопросу разгорелся большой международный раввинский конфликт, и усмотревшие в решении р. Яакова нарушение Галахи раввины Падуи, Праги, Нюрнберга предали его проклятию. Разразившийся скандал вышел за рамки раввинистического спора о праве женщины отказаться от мужа, и все члены краковской общины стали зрителями и судьями. Сара вскоре вышла замуж за своего избранника, а молва гласила, что их отношения начались еще в то время, когда она была замужней женщиной и влюбилась в юношу, который

столовался у них в доме, т.е. такое поведение толковалось как нарушение седьмой заповеди. Репутация юной Сары, как и «покрывшего грех» своим постановлением раввина, были погублены, а р. Яков потерял свое место и вынужден был покинуть город [Bařaban 1931, 109]. Вернувшись позднее (1509), благодаря протекции влиятельной тещи р. Яков продолжил руководство своей ешивой, однако позже он, явно не рассчитав свои силы, позволил себе выступить против придворного королевы Боны, Самуэля бар-Мешулама, и вновь оказался в центре скандала с сексуальной подоплекой. По еврейскому кварталу стали распространяться слухи о романе Самуэля с Кларой, женой его делового партнера, купца Моисея. «Для людских страстей это было время Ренессанса, для суда же имели значение канонические законы, а за супружескую измену полагалась смертная казнь через сожжение на костре или погребение заживо. Подозреваемые долго искали автора этого обвинения, пока наконец он не обнаружился сам в лице Якова Поляка». Яков Поляк придерживался постановления, согласно которому, если муж услышал (поэтому столь важны слухи, о которых упоминают в своих постановлениях раввины), что его жена совершила блуд⁸, то даже если ситуация ему неясна, он должен запросить раввина, можно ли ему продолжать жить с ней. И раввин якобы предписал Моисею не поддерживать со своей женой супружеских отношений по причине ее неверности. Это дело долго разбиралось в суде, р. Якова призывали поклясться в синагоге, что он не призывал купца Моисея оставить свою жену как «нечистую», однако он этого не сделал, а в результате был вынужден навсегда покинуть Краков и переселиться в Святую Землю [Bařaban 1931, 117–118].

Моше бен-Ханох в своем труде «Горящее зеркало» (т.е. увеличительное. – *В.М.*), посвященном этике светской жизни, призывал своих современников-единоверцев к нравственной чистоте [Моше Бен-Нанок 1602]. Одну из причин существующего морального разложения автор видит в чтении светских романов:

Сегодня хуже, чем было вчера, а завтра будет еще хуже, разве что придет Машиах. Ведь вот мы видим, как женщины толкуются среди мужчин на улицах и пирах, громко разговаривают и совершенно не стесня-

⁸ Блудницей, согласно руководству по исполнению заповедей, считается даже та, кого насильно заставили вступить в запретные половые отношения [Кишур Шульхан Арух, 439].

ются. Молодые замужние женщины одеваются в нарядные платья, украшаются серебром, золотом, жемчугами, что раньше делали только девушки, они смотрят мужчинам прямо в глаза и танцуют, из-за чего девушкам (на свадьбах) не хватает места для танца. Замужние не стесняются присутствием чужих мужчин, хвастаются своими поступками, а когда им делают замечания, не обращают на них внимания. Они не уступают дорогу мужчинам, даже седым, и все, что раньше считалось позором, теперь стало повсеместным [Balaban 1931, 440].

Распространение ренессансных нравов неизбежно сталкивалось с противодействием консервативных раввинистических кругов. Вместе с тем многие раввины в XVI–XVII в., ощущая, что уже не пользуются должным уважением, не имеют реального влияния на свою общину, а их указания не выполняются, находились в растерянности. Люблинский, позже острогский раввин Самуэль Эдельс (1555–1631) жаловался в своих трудах, что их протесты натываются на глухоту [Fram 1997, 48–49]. В респонсах Лурии часто встречается осуждение моральной распущенности женщин, неверности, злословия [Lew 1944, 123]. В XVI в. раздавались постоянные жалобы на замужних еврейских женщин, которые составляли конкуренцию молодым девушкам, в результате чего последним не было места для танца. Замужних женщин также упрекали в том, что они танцуют за деньги [Balaban 1932, 633].

«Моя душа пылает, как огненная печь, – сокрушался р. Шломо Лурия (Махаршал, 1510–1573), один из величайших раввинистических авторитетов своего времени, служивший в Бресте, Остроге, Люблине, – из-за этих так называемых Детей Бога, избранного святого народа, который пьет, поет и танцует с девицами... Сатан действует, и поколение вергается в грех» [Shulman 1986, 11]. Он с горечью отмечал, что «рука толпы» стала более сильной, чем голос раввинов, и, как и многие из них, жаловался, что члены общины не слушают его, что он не обладает достаточной силой, чтобы изменить положение дел [Fram 1997, 49].

Вместе с тем р. Лурия встает и на защиту чести женщины, порицая непристойность, неприличное поведение некоего р. Якара бен Шимона, свидетельствующее о моральной распущенности. Р. Якар позволил себе нашептывать на ухо замужней женщине непристойные слова, «и если бы, – пишет р. Лурия в своем респонсе, – Тора не

предписывала должного наказания грешникам, я бы не повторил их даже письменно. Его слова на старом идише были таковы: “Почему ты не хочешь танцевать со мной? Ты это делаешь только за деньги? Хочешь три золотых монеты за это?” Таковы были его нечестивые слова. Он сделал все это, чтобы осрамить и опозорить ее, и я скажу, что его грех почти непростителен. Разве наши мудрецы не предостерегали против такого поведения в Трактате “Ктубот” 17а (“в день свадьбы нужно восхвалять и радовать невесту”)? Далее, говоря, что она берет за соитие три золотых флорина, он уподобил ее хозяйке публичного дома. А его объяснения, что он имел в виду ее мужа, от которого она ждет оплаты соития, это – оскорбительное неуважение. Этого не должно быть в Израиле. Поэтому я говорю, что этот Якар совершил позорный поступок в Израиле – могут ли с нашими сестрами обращаться как с проститутками?!⁹ Далее известный суровостью и бескомпромиссностью суждений Махаршал выносит свой суровый приговор нечестивцу [Cygielman 1997, 364–367].

Раввинские постановления XVI в. были направлены на предохранение от всякого возможного сексуального соблазна, при этом страх перед общественным осуждением, молвой, наконец, судебным разбирательством едва ли не превосходил страх перед нарушением галахических предписаний и небесной карой и оказывался сдерживающим фактором для подобного девиантного поведения [Fram 1997, 53–54].

Если обратиться к еврейским фольклорным источникам, в частности к рассказам, собранным Александром Элиасбергом [Eliasberg 1916], то здесь также обнаружится материал, отражающий предосудительные контакты. Один из представленных здесь сюжетов («Позор крови») можно назвать еврейским «Царем Эдипом»: присущее природе человека «злое начало» (*йецер а-ра*) – не только предосудительная физиологическая страсть, но и нежелание делить на двоих

⁹ Ср.: «Написано: “Они же сказали: “А разве можно поступать с сестрою нашею, как с блудницею!” А поляки говорят: “Шлюха не сестра”. Почему же братья Дины, когда за нее посватался сын иноплеменного вождя, утверждали, что он хочет сделать ее блудницей? Потому что, когда женщина целиком и исключительно предана своему мужу сердцем и умом, они – одно, но если это не так, то она – блудница”. А в притчах Соломона написано: “Скажи Мудрости: “Ты – сестра моя””. Но шлюха – не сестра. Если Мудрость наша – блудница, она не может быть сестрой. Слава Мудрости, которая не блудит!» [Бубер 2002, 292].

богатое родительское наследство – побуждает оставшихся сиротами брата и сестру к сожительству, в результате чего рождается ребенок, *мамзер*, который впоследствии становится знатоком Талмуда и – по неведению – женится на своей матери. Бесспорная «еврейская» составляющая этого рассказа об инцесте заключается в том, что здесь Бог воспрепятствовал физической близости супругов (матери и сына); что, узнав правду о своем происхождении (из рассказа самой «жены», ибо «у женщин обычно не очень много ума»), сын-муж немедленно покинул ее и предался длительному покаянию; что позднее за свои выдающиеся духовные заслуги он стал раввином некоего города; что рассказчиком постоянно отмечается влияние Бога на судьбы героев, а утешителем раввина оказывается сам Баал-Шем-Тов [Eliasberg 2004, 76–87].

В отличие от этого описания предосудительных связей внутри еврейской общины (и даже семьи) рассказ «Проданный грех» касается именно сексуального контакта еврейского купца в Остроге с польской княгиней, воспылавшей к нему непреодолимой страстью. Хотя некоторые элементы сюжета (инициатива женщины, ее несравненно более высокое социальное положение) могли бы побудить к уподоблению этого сюжета истории Иосифа и жены Потифара (или к возведению к ней), от этой соблазнительной параллели приходится отказаться, поскольку смысловой центр повествования связан с мгновенным переходом сюжета к искреннему раскаянию героя, «продажей» этого его греха компаньону и последующим длительным судом между ними [Eliasberg 2004, 176–182].

В сюжете рассказа «Заступничество пьяницы» присутствует мотив склонения к браку с польской графиней видного еврея, соблазненного перспективами повышения своего социального статуса и благосостояния. Однако он вовремя воздержался от греха, попутно совершив добрый поступок (отпустил на волю еврейских должников, узников этой графини).

«Что я тут делаю? – спросил он себя. – Неужели я действительно должен согрешить с дочерью чужого народа и за это терпеть вечные муки в аду? Нет, столь большого греха я не совершу!» Он уехал навсегда из замка графини, а на Небесном Суде было решено, что если он совершил два угодных Богу поступка – спас еврейские души от смерти и сожалел о своем намерении жениться на графине, против-

стоял искушению и не согрешил с чужой женщиной, – впредь все его молитвенные просьбы будут исполнены (правда, Небесный Суд вынес дополнительное решение, в силу которого этот человек станет пьяницей и не сможет помнить, о чем следует попросить или какое постановление Небесного Суда отменить) [Eliasberg 2004, 183–189].

В рассказе «О преувеличенном благочестии» муж, заподозривший жену в показном благонравии и намеренно сообщивший ей о своем (мнимом) отъезде, внезапно ночью вернулся домой и «увидел, что его жена грешила с гоем». Дальнейшее развитие сюжета подводит слушателей к мысли, что показное благочестие непременно соседствует с грехом [Eliasberg 2004, 198–202].

В польском фольклоре (рассказ «Рахиль») представлен своеобразный вариант популярного сюжета о «кровавой корчме», где происходят таинственные убийства. Хозяин корчмы, убийца Авраам, представлен в рассказе в духе существующих стереотипов как страшный еврей, чьи волосы, по словам окрестных жителей, покраснели от человеческой крови. Его молодая и красивая родственница, заглавная героиня рассказа, подает заезжему гостю, пану Янушу, знак о грозящей ему опасности, что позволяет ему ее счастливо избежать. Благодарный пан Януш увозит Рахиль с собой, помещает ее в монастырь, где она в течение года «обучается нашей религии», после чего женится на ней [Wójcicki 1972, 272–274]. Таким образом, рассказ отражает представления и об извечной еврейской порочности, и о благочестии поступка истинного католика, призываемого церковной пропагандой освободить иудеев от заблуждений их религии. Сексуальная же подоплека лишь помогает развитию моралистического сюжета.

Рассмотренные тексты, как представляется, свидетельствуют о том, что духовные лидеры иудейской и католической общин симметрично негативно оценивали интерконфессиональные сексуальные контакты, видя в этом угрозу своей вере.

Литература и источники

- Бубер 2002 – Бубер М. Гог и Магог / Пер. Е. Шварц. СПб.; Иерусалим, 2002.
Венгжинек 2003 – Венгжинек Х. Боялась ли католическая церковь в Польше XVI века обращения христиан в иудаизм? // Ксенофобия: история, идеология, политика. М., 2003. С. 7–16.

- Кишур Шульхан Арух – *Ганицфрид С.* Кишур Шульхан Арух / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006.
- Пятикнижие 1999 – Пятикнижие и гафтарот / Коммент. Й. Герц. М.; Иерусалим, 1999.
- Фельдман, Минкина, Кононова 2007 – *Фельдман Д.З., Минкина О.Ю., Кононова А.Ю.* «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность. Статьи и документы. М., 2007.
- Bałaban 1913 – *Bałaban M.* Jakob Polak, der Baal Chillukim in Krakau und seine Zeit // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* 1913. № 57. H. 1. S. 59–73; H. 2. S. 196–210.
- Bałaban 1931 – *Bałaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304–1868. Kraków, 1931. T. I (репринт 1991).
- Bałaban 1932 – *Bałaban M.* Umysłowość i moralność żydostwa polskiego // *Kultura staropolska.* Kraków, 1932. S. 606–639.
- Bartoszewicz 1914 – *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w. Kraków, 1914.
- Brayer 1986 – *Brayer M.M.* The Jewish Woman in Rabbinic Literature. Vol. II: A psychohistorical perspective. Hoboken, N.J., 1986.
- Bystroń 1994 – *Bystroń J.S.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII. T. I / Wst. J. Tazbir. Warszawa, 1994.
- Cygielman 1997 – *Cygielman Sh.A.A.* Jewish Autonomy in Poland and Lithuania until 1648 (5408). Selected Documents on the Autonomy of the Jewish Community in Poland and Lithuania. Jerusalem, 1997.
- Cynarski 2004 – *Cynarski St.* Zygmunt August. Wrocław; Warszawa; Kraków, 2004.
- Czacki 1807 – *Rozprawa o Żydach przez Tadeusza Czackiego.* Wilno, 1807.
- Długosz 1978 – *Jan Długosz* [Ioannis Dlugossi]. Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Warszawa, 1978. Vol. 9.
- Eliasberg 1916 – *Sagen polnischer Juden / Ausgew. und übertrag. von A. Eliasberg.* München, 1916.
- Eliasberg 2004 – *Eliasberg A.* Legendy Żydów polskich / Tłum. M. Szkaga, posł. H. Halkowski, opr. i posł. L. Kośka. Kraków, 2004.
- Fram 1997 – *Fram E.* Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655. Cincinnati, 1997.
- Fram 2002 – *Fram E.* Two Cases of Adultery and the Halakhic Decision-Making Process // *AJS Review.* 2002. Vol. 26. № 2. P. 277–300.
- Freehof 1973 – *Freehof S.B.* The Responsa Literature and a Treasury of Responsa. Pittsburgh, 1973.
- Grayzel 1933 – *Grayzel S.* The Church and the Jews in the XIIIth Century / Ed. K.R. Stow. Philadelphia, 1933.
- Lew 1944 – *Lew M.S.* The Jews of Poland: Their Political, Economic, Social and Communal Life in the Sixteenth Century, as Reflected in the Works of Rabbi Moses Isserles. London, 1944.
- Mojecki 1589 – *Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony przez X. Przeclawa Moieckiego, opoczyńskiego i wolisborskiego kan. spisane.* W Krakowie... R.P. 1589.

- Moše Ben-Hanok 1602 – *Moše Ben-Hanok*. Sepher “Brantspiegel” Ueber Busse, sittlichen Wandel etc. in jüdisch-deutscher Sprache abgefasst. Basel, 1602.
- Opaliński 1953 – *Opaliński K.* Satyry / Opr. L. Eustachowicz. Wrocław, 1953.
- Opalski 1986 – *Opalski M.* The Jewish Tavern-Keeper and His Tavern in Nineteenth-Century Polish Literature. Jerusalem, 1986.
- Rosman 2002 – *Rosman M.* A Prolegomenon to the study of Jewish Cultural History // JCIJ. 2002. № 1. P. 109–127.
- Shmeruk 1985 – *Shmeruk Ch.* The Esterka Story in Yiddish and Polish Literature. Jerusalem, 1985.
- Shulman 1986 – *Shulman N.E.* Authority and Community. Polish Jewry in the Sixteenth Century. New York, 1986.
- Śleszkowski 1623 – *Śleszkowski S.* Jasne dowody o doktorach żydowskich, że nie tylko duszę ale i ciało swoje w niebezpieczeństwo zginienia wiecznego udają, którzy Żydów... za lekarzy używają. Kalisz, 1623.
- Teter 2005 – *Teter M.* Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2005.
- Węgrzynek 2012 – *Węgrzynek H.* Praktyki medyczne we wczesnonowożytnej Polsce i ich wpływy na funkcjonowanie oskarżeń o mord rytualny // Czasy Nowożytne. T. 25. S. 85–113.
- Weinreb 1982 – *Weinreb B.D.* The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1982.
- Wójcicki 1972 – *Klechdy: starożytne podania i powieści ludu Polskiego i Rusi / Zebr. i spis. K. Wł. Wójcicki.* Warszawa, 1972.

Victoria Mochalova
(Moscow)

Reprehensible sexual intercourse as a source of conflicts

Different texts on the Jewish-Christian contacts examined in the article (as rabbinical responses, as well as of folkloric provenance ones) seem to indicate that the spiritual leaders of the Jewish and Catholic communities symmetrically negatively appraised sexual contacts between Jews and non-Jews, seeing in them a threat to their respective faith.