

Переосмысление праздников в культурах убывающего иудаизма (XVI и XX вв.)

Галина С. Зеленина

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ,
Москва, Россия, galinazelenina@gmail.com*

Аннотация. В статье проводится сопоставление практик и смыслов, сопряженных с двумя ключевыми праздниками в иудейском годовом цикле – Песахом и Йом-Кипуром, в культурах пиренейских крещеных евреев – конверсо, или марранов, и советских евреев. В задачи входит проследить процесс сокращения и(или) искажения традиционных ритуалов и перетолкования ортодоксальных смыслов в обеих культурах, обозначить различия и найти их причины, связанные, предположительно, с гегемонным дискурсом – католицизмом или атеизмом. Учитывая значительную временную, географическую и мировоззренческую дистанцию между испанскими марранами и советскими евреями, а также их внутреннюю неомогенность, автор тем не менее видит в них перспективные объекты для сравнения и объединения их понятием «культура убывающего запретного иудаизма», чьи носители – не убежденные криптоиудеи, не убежденные апостаты и не д(обр)овольные ассимилянты, а зачастую сомневающиеся и испытывающие чувство вины свидетели стремительной редукции своей традиции. Редукция, адаптация и реактуализация норм и практик иудаизма происходят в ситуации культурной гегемонии, принуждения к чужой религии или идеологии и постоянного надзора и понимаются как изобретательные тактики микросопротивления (М. де Серто).

Ключевые слова: иудаизм, криптоиудаизм, конверсо, советское еврейство, инквизиция, Песах, Йом-Кипур

Для цитирования: Зеленина Г.С. Переосмысление праздников в культурах убывающего иудаизма (XVI и XX вв.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 3. С. 112–143. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-3-112-143

Reimagining holidays in the cultures of declining Judaism (16th and 20th centuries)

Galina S. Zelenina

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
The Presidential Academy, RANEPa,
Moscow, Russia, galinazelenina@gmail.com*

Abstract. The article compares the practices and meanings associated with two key holidays in the Jewish annual cycle – Passover and Yom Kippur – in the cultures of Iberian converted Jews, namely *conversos* or *Marranos*, and Soviet Jews. Its aim is to trace the process by which traditional rituals were reduced and/or distorted and orthodox meanings reinterpreted in both cultures, to identify the differences between them, and to explore their presumed causes related to the hegemonic discourse – either Catholicism or atheism. Despite the considerable temporal, geographical, and ideological distance between the Spanish *Marranos* and Soviet Jews, as well as their internal heterogeneity, the author nevertheless regards them as promising objects for comparison and unites them under the concept of a *culture of diminishing forbidden Judaism*. The bearers of this culture were neither convinced crypto-Jews, nor convinced apostates, nor voluntary assimilationists, but rather often doubtful and guilt-ridden witnesses to the rapid reduction of their tradition. The reduction, adaptation, and reactualization of Jewish norms and practices take place under conditions of *cultural hegemony*, coercion into an alien religion or ideology, and constant surveillance, and are understood as inventive tactics of micro-resistance (M. de Certeau).

Keywords: conversos, Judaism, cryptojudaism, inquisition, Passover, Yom Kippur, Soviet Jewry

For citation: Zelenina, G.S. (2026), “Reimagining holidays in the cultures of declining Judaism (16th and 20th centuries)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 112–143, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-3-112-143

Между *конверсо*, или *марранами*, крещеными евреями и их потомками на Пиренейском полуострове и в Новом Свете (XV–XVIII вв.), и секуляризованными советскими евреями сложно проследить какие-либо генетические связи. Автокомпаративный дискурс, самосравнение поздних с ранними, ориентация на славные или прискорбные исторические образцы встречаются редко, и, скорее, присущи разговору о крещеных евреях в русско-еврей-

ской периодике или мемуаристике позднеимперского периода¹, чем рефлексии евреев советских. Соответственно, дальнейший компаративный анализ не имманентен источникам – типологическое сравнение проводится с внешней, исследовательской точки зрения.

Обилие источников по криптоиудеям – преимущественно инквизиционных материалов – и большой географический и хронологический разлет подталкивали исследователей к тому, чтобы перейти от кейс-стадиэ отдельных общин по архивам отдельных трибуналов [Beinart 1981; Contreras 1982; Contreras 1992; Coronas Tejada 1988] к обобщению и систематизации криптоиудейского опыта в целом [Gitlitz 2002] и классификации марранской идентичности, построению таксономий, выделению «идеальных типов» [Gitlitz 2002; Kunin 2009, pp. 114–145; Yovel 2018]. Широкое понимание криптоиудаизма включает советских евреев – возьмем, для примера, такую дефиницию: «Криптоиудаизм – это один из многих терминов, обычно используемых для описания практик целого ряда общин, чьи члены внешне демонстрировали нееврейскую культурную идентичность, но обладали также скрытой еврейской идентичностью – религиозной, культурной или даже исторической. Хотя это слово чаще всего применяется по отношению к людям с корнями в иберийской диаспоре, криптоиудеев можно обнаружить и в разных частях исламского мира, особенно в Иране, а также в Советском Союзе и других современных государствах, где открытое соблюдение иудаизма было запрещено» [Kunin 2009, p. 1]. Однако сравнения их с конверсо в Испании, Португалии и Новом Свете, насколько известно, не проводилось. Если исследователей криптоиудаизма – будь то Кастилия конца XV в., Мексика середины XVII в. или Португалия начала XX в. – интересует, как правило, сохранение иудейских практик, то нас – при оперировании тем же материалом – будет интересовать искажение иудейских практик и его закономерности.

Задача данной статьи – сравнить практики празднования двух главных в годовом цикле праздников, зачастую являющихся мутациями ортодоксальных практик, и интерпретации этих мутаций в двух *культурах убывающего запретного иудаизма* – у части пиренейских марранов и у части советских евреев. При некоторой

¹ См., например: Венгерова П. Воспоминания бабушки: Очерки культур. истории евреев России в XIX в. / пер. с нем. Э.В. Венгеровой. М.: Мосты культуры, 2003. С. 286; Дымов О. Вспомнилось, захотелось рассказать...: Из мемуарного и эпистолярного наследия: В 2 т. Т. 1: То, что я помню / пер. с идиша М. Лемстера; общ. ред., вступ. ст. и коммент. В. Хазана. Jerusalem, 2011. С. 392, 403. Подробнее об этом см.: [Зеленина 2022].

неуклюжести этого определения, оно точно описывает объект нашего внимания – не убежденных, знающих и стремящихся к полноте соблюдения криптоиудеев, приоритизирующих религию и стремящихся ради возможности соблюдать полно и свободно покинуть страну «плена», но более конформное большинство, которое в тяжелых внешних условиях отказывалось от значительной части традиции (знания, обрядов, законов), но сохраняло отдельные ее островки, со временем забывая или искажая их исходное значение и давая им свою интерпретацию. Это уже не столько религия, сколько культура убывающей в ней религии, и этот процесс убывания, истончения вплоть до «тонкой» идентичности [Gitelman 2003] или постсекулярной «минимальной религии» [Epstein 2015; Epstein 2018], искажения и переинтерпретации и будут нас интересовать. Важен и второй эпитет – запретный: в интересующих нас культурах иудаизм убывает под гнетом, убывает искусственно и принудительно – в отличие от естественной добровольной минимализации религии при процессах аккультурации и секуляризации евреев в Западной Европе Нового времени или Северной Америке новейшего времени. Еще одна разновидность отхода от иудаизма, отличающаяся от интересующей нас и помогающая очертить ее границы, это добровольный и более или менее одномоментный отказ от нее – обращение в христианство или в коммунизм по вере и убеждению, произошедшее со многими известными историческими персонажами, гораздо более известными, чем представители убывающего иудаизма, будь то епископ Бургосский Пабло де Санта Мария [Cantera Burgos 1933] или обитатели Дома на набережной [Слезкин 2019]. Еще один дифференцирующий признак, который здесь необходимо ввести, – это характеризующие отношение к собственной идентичности и поведению сомнения vs убежденность: носители вынужденно убывающего иудаизма сомневаются и испытывают чувство вины в отличие от убежденных в своей правоте криптоиудеев или добровольных апостатов.

При сравнении этих двух культур нельзя не учитывать их непохожесть по ряду существенных параметров: трех-четырёхвековой разлет во времени, различия их религиозно-культурных, правовых и обрядовых фундаментов – сефардского и ашкеназского – и условий существования: в католическом облике и окружении, под угрозой религиозного сыска (инквизиции) и этнической дискриминации (законов чистоты крови), и в атеистическом облике и окружении, под угрозой антирелигиозных кампаний и государственного и бытового антисемитизма, – а также их внутреннюю неоднородность: приверженность вере предков, уровень соблюдения и знания варьировались как внутри марранской культуры, так и внутри советско-еврейской в зависимости от поколения,

места проживания, социально-профессиональной принадлежности и других факторов от полной ассимиляции до твердого и жертвенного криптоиудаизма со множеством промежуточных разновидностей.

Тем не менее в структурном смысле ситуации тождественны: имеет место «культурная гегемония»² с той или иной «господствующей идеологией» и принуждением к дискурсу («говорить по-большевистски» [Kotkin 2021] или по испано-католически), и иудаизм как репрессируемая культура не просто редуцируется, но творчески адаптируется, переосмысляя и преобразовывая рудименты норм и практик – в духе описанных Мишелем де Серто тактик как «искусства слабого», повседневного микросопротивления, «“бриколерской” изобретательности» тех, кто оказался «в сетях “надзора”» [Серто 2013, с. 44, 111].

Это сравнение представляется потенциально продуктивным как в номотетическом, так и в идиографическом отношении: оно позволяет как предложить некоторую типологию убывающего криптоиудаизма, так и лучше осмыслить специфику каждой из рассматриваемых культур, видя, что тот или иной вариант трансформации забываемой традиции – не единственно возможный, а обусловлен конкретными факторами. Как «все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливa семья несчастлива по-своему», так и культуры убывающего иудаизма различаются больше, чем культуры ортодоксального. Взгляд с такой хронологической и культурной дистанции на формально идентичные явления, явления одного типа и ряда, позволяет увидеть их по-новому [Кром 2014, с. 42; Коска, Наурт 2009, р. 3] – не как часть привычного контекста эпохи, а как часть другого континуума.

Необходимо оговорить различия между источниковыми базами: в случае марранов это инквизиционные дела, обвинения, свидетельские показания и признания, в которых призваны обвинить или оправдать подсудимого путем приписывания ему или, наоборот, отрицания за ним тех или иных заведомо известных практик и верований, перечисленных в «признаках иудействования», тиражируемых в инквизиторских руководствах и эдиктах веры, без этнографического интереса к частностям и вариациям, зато в усло-

² Этот термин традиционно приписывается Антонио Грамши. В его «Тюремных тетрадах» это не самое устойчивое выражение, но он оперирует им и близкими: «политико-культурная гегемония», «социальная гегемония», «политико-интеллектуальная гегемония» (см., в частности, короткое рассуждение о терминах [Gramsci 1977, р. 1618]) и рассматривает роль не только «правящих классов», но интеллектуалов, школ, церкви в принуждении к этосу, языку, идеологии.

виях угрозы жизни и жесткой априорной ангажированности всех участников; в случае советских евреев это материалы «устной истории», интервью, в которых интервьюируемые рассказывают о себе сами, как ожидается, достаточно искренне и сколь угодно подробно. С другой стороны, память об уже проведенных в науке с двух концов параллелях между инквизиторами и антропологами, их методами и задачами [Ginzburg 1992; Панченко 2001], стоит отметить и сходства: зачастую инквизиторы оказываются достаточно любознательны или, по крайней мере, дотошны и фиксируют детали и социальный контекст соблюдения и новые интерпретации, порождаемые удаленными от традиции поколениями, современные же интервьюеры нередко механистичны, гонят собеседника по опроснику, не давая увлечься рассказом, у них есть свои задачи, например, зафиксировать по максимуму элементы еврейской традиции, и эксплицирование ими этих задач влияет на информантов, которые стараются соответствовать, иногда же последние руководствуются собственными предпочтениями и образами себя, что, конечно, менее жестко, чем страх инквизиционных застенков, но все же влияет на содержание их речей.

Предметом для сравнения будет соблюдение и осмысление в обеих культурах важнейших событий еврейского годового цикла – праздников Песах и Йом-Кипур.

«В память о законе Моисея»: Песах у марранов

Праздник Песах – весенний семи-восьмидневный праздник в память об Исходе евреев из Египта. Под названиями Пасха пресного хлеба (*la Pascua del pan senceño*), Пасха иудеев или Пасха ягненка он упоминался в списках признаков иудействования и кочевал из одного эдикта веры (документа, открывающего работу нового инквизиционного трибунала и описывающего поведение еретиков, дабы бдительные добрые христиане могли опознать таковых среди соседей) в другой. Соответственно, о нем шла речь в свидетельских показаниях и признаниях обвиняемых.

Видный исследователь конверсо Хаим Бейнарт считает, что его герои – конверсо кастильского городка Сьюдад-Реаль – в период работы в городе трибунала с 1483 по 1527 г. «всем сердцем были преданы празднику Песах» [Beinart 1981, p. 272]. Это утверждение лежит в русле его «романтического» подхода к конверсо, коих он отождествляет с криптоиудеями, основываясь на том, что перечисленные в инквизиционных делах заповеди создают их «полностью еврейский образ» [Beinart 1981, p. 269]. Даже не касаясь коренного вопроса, соблюдали ли они инкриминируемые им заповеди,

интересно уточнить, что именно они выбирали соблюдать из предписанного и как они понимали смысл этих заповедей, но Бейнарт не вдается в этот зазор между ортопраксией и марранизмом, потому что «добавлять дальнейшие подробности к рассказу о богатой еврейской жизни конверсо Сюадад-Реалья значит умалять ее величие» [Beinart 1981, p. 285]. Но мы впадимся и зададимся вопросом, в чем заключалась «преданность» празднику Песах.

Поначалу марраны практиковали более или менее традиционный вариант празднования Песаха. До изгнания евреев из Испании в 1492 г. криптоиудействующие марраны, по-видимому, праздновали Песах с евреями; по крайней мере, последние снабжали их ритуальными продуктами, что ставилось им в вину в Эдикте об изгнании: «...сообщая им о пасхах, перед тем, как те наступают, указывая, что в это время надо соблюдать и делать, давая им, принося из своих домов, пресный хлеб и мясо животных, убитых по обряду». Получая мацу, квасное не ели <Сюадад-Реаль, 1484>). Впоследствии пекли мацу сами, каждая семья для себя³: «Однажды дали этому свидетелю белый хлеб, и он был такой безвкусный, что не смог его съесть <...> а тот белый хлеб был хлеб пресный <т. е. опреснок, маца>»⁴.

В Песах действуют особые диетарные нормы, и поэтому необходимо пользоваться отдельным набором посуды. Марраны поначалу придерживались этого правила; в инквизиционных документах это интерпретируется как использование новой посуды в честь праздника (подобно тому, как в честь субботы надевают чистую одежду): «...соблюдал Пасху пресного хлеба, при этом – *торжественно* ее празднуя <solepnisandola> – ел из новых тарелок и сосудов»⁵. Кое-где инквизиторы сокрушались: развелось так много криптоиудеев, что даже старохристиане переняли обычай доставать новую посуду на Пасху (Эвора, 1536).

Марраны проводили пасхальный седер, судя по описанию меню трапезы (само слово «седер» не упоминается): «овощи, сельдерей, осот или заячья капуста, уксус, марор, т. е. горькое, и маленькие лепешки пресного хлеба»⁶. Примечательно, что во главе стола могла быть, то есть вести пасхальную трапезу, женщина (Мария Диас, свечница⁷). Этот факт одновременно знаменует отход от

³ Records of the trials of the Spanish inquisition in Ciudad Real / ed., introduction, notes by H. Beinart. Jerusalem: The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1971–1977. Vol. 1. P. 117, 167, 483; Vol. 2. P. 390 etc.

⁴ Ibid. Vol. 1. P. 115.

⁵ Ibid. P. 205, 456 etc.; Vol. 2. P. 49 etc.

⁶ Ibid. Vol. 1. P. 58.

⁷ Ibid. P. 322.

конвенций ортодоксального иудаизма, культуры патриархальной и андроцентричной, и отражает возросшую роль женщин в марранизме, культуре приватной, домашней.

Со временем, в следующих поколениях, конверсо, никогда не наблюдавшие полноценных практик иудаизма, забывшие язык, не имевшие книг и ритуальной утвари, ощущавшие опасность религиозного сыска, вынуждены были существенно изменить практику и концепцию праздника.

Сдвигался день празднования – как случайно, поскольку, не поддерживая связи с еврейскими общинами и не имея навыков календарных вычислений, конверсо не могли сами определить день, – так и нарочно, чтобы обмануть инквизиторов, – и расплывался его срок – где-то отмечали 10 дней, где-то 6, где-то 4 [Gitlitz 2002, р. 381]. В нескольких случаях (Майорка, Мехико, XVII в.) говорится, что конверсо праздновали еврейскую Пасху в Страстной четверг; помимо простого календарного совпадения здесь можно заподозрить концепцию Песаха как инверсии Пасхи, которую марраны как христиане вынуждены были отмечать, насмешку над Страстями и нарушение Великого поста в самую строгую его неделю.

В самом содержании Песаха празднование Исхода из Египта, конца рабства и избавления от репрессий и армии фараона, уступает место покаянию. В ортодоксальном иудаизме накануне Песаха держат пост первенцев в память о спасении еврейских первенцев от десятой казни египетской, в марранизме пост, похоже, постепенно заменил праздник. Пасхальный пост держали в Коимбре в XVI веке, на Майорке и в Мексике в XVII веке [Gitlitz 2002, pp. 381–384]. В Мексике держали дневной пост всю неделю Песаха. На Майорке держали пост новорожденных накануне Песаха, заканчивая его трапезой в честь первенца, т. е. тема первенцев подменила традиционное содержание праздника. В Коимбре в 1573 г. «постились весь день, ели ночью и говорили друг другу, что делают это во исполнение закона»; так же и пасхальная жертва интерпретировалась как жертва «в память о Законе Моисея» [Gitlitz 2002, р. 382]. То есть исторический смысл праздника – коммеморация Исхода – уже забылся, и соблюдение (или то, что от него осталось) рассматривалось просто как символ верности иудаизму.

В концептуализации Песаха и элементах его празднования видно несомненное христианское влияние: в Мехико, а вероятно, и в других местах читали историю Исхода по Вульгате, поскольку пасхальной агады, разумеется, не было; мацу называли «святным хлебом» [Yovel 2018, р. 235], к тому же служащим «спасению души» (Коимбра, 1574 [Bodian 1997, р. 101]).

На место забытых ритуалов вставляли новые, изобретенные. В Мехико в XVII веке по-разному инсценировали библейский текст: мазали кровью косяки дверей в память об избавлении от десятой казни и во время пасхальной трапезы стояли, вставляли или ходили палками в руках, символически повторяя Исход [Gitlitz 2002, p. 383].

В большинстве свидетельств о праздновании марранами Песаха нет актуализации сюжета Исхода, не говорится о надежде на освобождение из «плена» инквизиции или христианской власти в целом. Надежда на освобождение из Испании, как из Египта, была зафиксирована священником Андресом Бернальдесом⁸, имевшим дело с ранними конверсо, лучше помнящими сюжет Исхода и параллелизм, заложенный в пасхальной агаде («В следующем году – в Иерусалиме!»). Позднее параллель между египетским пленом и собственным существованием проводилась, видимо, именно убежденными криптоиудеями, стремившимися к эмиграции и открытому возвращению в иудаизм. Португальский трибунал зарегистрировал такую молитву: «Господи, как Ты освободил тех из Египта, открыв для них море в 12 местах, так же освободи меня из этих тюрем» [Azevedo Mea 1985, p. 168]. Португальские конверсо по ряду причин были более ориентированы на эмиграцию и возвращение в иудаизм. Позже, в португальской диаспоре, сюжет Исхода из «плена души», то есть с Пиренейского полуострова, где конверсо вынуждены жить «в плену» христианства, становится образующим в коллективной памяти новой общины [Bodian 1997, p. 20]. Так, эмблемой амстердамской общины выберут птицу Феникс, возрождающуюся из пепла инквизиционных костров, и круговой легендой будет «Ми камоха» («Кто, как Ты, Господи, между богами...», Исх 15:11) – благодарственная песнь Моисея и сынов Израиля Господу сразу после спасения от армии фараона.

*«С полной наволочкой мацы»:
Песах у советских евреев*

В интервью, проведенных в конце 1990 – начале 2010-х гг., информанты, заставшие в детстве традиционный уклад, в частности, информанты из регионов, присоединенных к СССР перед Великой отечественной войной, вспоминают вполне ортодоксальный сценарий праздника с уборкой дома, седером, маканием яиц

⁸ Bernáldez A. Memorias del reinado de los reyes católicos / ed. M. Gómez-Moreno, J. de Mata Carriazo. Madrid: Real academia de la historia, 1962. P. 102.

в соленую воду, четырьмя вопросами (*фир кашес*), стаканом для Ильи-пророка и поиском афикомана⁹. От того времени в послевоенную эпоху сохранилось пасхальное меню: рецепты фаршированной рыбы, картофельных оладий, запеканки из мацы и пасхального борща [Каспина, Амосова 2010a], притом что тексты и обряды со временем и вне среды во многих семьях забывались и выходили из употребления.

Особое значение этого праздника в воспоминаниях подчеркивается эпитетом «торжественный» (ср. у марранов: *solemnizar*), возможно, отражающим также влияние советской праздничной риторики: «...в доме у нас – ну, Пасха всегда праздновалась, причем очень так – торжественно»¹⁰; «...дяде нравилась эта атмосфера, так торжественно все»¹¹.

Для мужчин, даже не соблюдающих, посещение синагоги на Песах считалось социально обязательным: «когда была Пасха, нельзя сказать, что дедушка никогда не ходил в синагогу. Иначе же тогда какая была бы его репутация? И когда бывали праздники, он так, конечно никогда не ходил и вообще, но Пасха ж, была маца»¹².

Маца оставалась главным рудиментом празднования Песаха даже у наиболее ассимилированных советских евреев. Она также была элементом социального поведения (ее приобретение), данью традиции и символом национальной принадлежности. «С моей точки зрения <маца> больше для того, чтобы человек причислял себя к евреям»¹³; «...мой папа все это <мацу> любил, как традиционное, не как... <видимо, элемент веры, религии, а> как традицию»¹⁴.

⁹ Архив Института иудаики (Киев). Коллекция «Свидетели еврейского века» (далее – СЕВ): Интервью с Розой Абрамовной Фрайзонд, 1918 г. р., Ярышев, зап. в 2004 г., Могилев-Подольский; с Верой Хаймовной Щетинковой, 1931 г. р., Ровенская обл., зап. в 1998 г., Ровенская обл.; с Аркадием Симовичем Юрковецким, 1929 г. р., Томашполь, зап. в 2003 г., Ужгород; с Фаинной Наумовной Геллер, 1938 г. р., Саратов, зап. в 2003 г.; с Саррой Мюллер и Инной Лесовой, зап. в 2002 г., Киев; Коллекция «Еврейские судьбы Украины» (далее – ЕСУ): Интервью с Верой Хаймовной Щетинковой, 1931 г. р., Ровенская обл., зап. в 1998 г., Ровенская обл.

¹⁰ СЕВ: Интервью с Ритой Григорьевной Дегтярь, 1918 г. р., Киев, зап. в 2001 г.

¹¹ СЕВ: Интервью с Иосифом Юделевичем, 1928 г. р., Неринга, зап. в Каунасе.

¹² СЕВ: Интервью с Шарлоттой Моисеевной Варшавер, 1905 (?) г. р.

¹³ Архив Института иудаики (Киев). Коллекция «Проект Гительмана» (далее – ПГ): Кантор Х., 1933 г. р., Крым, зап. в 1997 г.

¹⁴ СЕВ: Интервью с Саррой Соломоновной Шпитальник, 1928 г. р., Кишинев, зап. в 2004 г.

Приобретение мацы для многих осталось практически единственным внешним проявлением еврейства, призванным как-то обозначить уходящую традицию: почтить память предков и продемонстрировать вершущую вершущего айсберга потомкам, а также показать кукиш государству, наполовину опустив руку в карман, а в особых случаях – и антисемитскому окружению. Довольно высокопоставленный рижский еврей вспоминает, что каждый ходил в синагогу за мацей, «но, конечно, это было неофициально. Я крадучи<сь> это делал, поскольку я был руководителем большого цеха и мне это фактически нельзя было. Но никто об этом не знал, и я принимал участие»¹⁵. Киевлянка рассказывает про свою знакомую: «Это вообще особый человек. Если я в своей жизни слово “жидовка” слышала несколько раз, то она его слышала каждый день. Она ходила – у нее такие густо кудрявые волосы были <...> явно еврейское лицо, печальные глаза <...> она бросалась в глаза страшно. У нее всегда была маца, и она выходила из дому с куском мацы, просто невозможно ей было не сказать “жидовка”. И когда она стала пугать, что она уедет в Израиль, я ей говорила: что ты в Израиле будешь делать, чтобы так эпатировать публику? Она говорила: “Так что, я там кусок сала не найду?”»¹⁶.

Приобретение мацы запомнилось лучше – и, видимо, было важнее, – чем ее употребление в пищу. Есть ее могли чисто символически (невкусная сама по себе, маца необходима в ритуале седера, но в ассимилированных семьях седер не практиковался, а также на ее основе готовят разнообразные блюда, но среднее и младшее советские поколения могли не перенять эти рецепты, как и другие атрибуты религиозности или «местечковости»), но покупали обязательно, и чаще маца вспоминается с глаголами «продавать», «покупать», «ходить за» и т. п.: «И всегда, когда праздник: “Надо *купить* мацу”», «...на Саксаганского, примерно недалеко от угла Горького, по левой стороне, там был такой подвальчик, окно выходило ниже земли, ниже тротуара на улицу, и там работали, когда готовились к Пасхе, то там выпекали частным образом мацу. И мы, мама мацу эту обязательно покупала...»; «В детстве я думала, что синагога – это магазин, потому что мама раз в год говорила: надо пойти в синагогу – купить мацы»¹⁷. И во многих рассказах обсуждаются экстре-

¹⁵ ПГ: Интервью с Ильей Переплетчиковым, 1921 г. р., Гомель, зап. в 1996 г., Рига.

¹⁶ СЕВ: Интервью с Саррой Мюллер и Инной Лесовой.

¹⁷ СЕВ: Интервью с Иосифом Абрамовичем Бурсуком, 1931 г. р., Черновцы, зап. в 2002 г.; с Симой Марковной Шварц, 1914 г. р., Киевская обл., зап. в 2002 г., Киев; с Анной Марголис. Из проведенного автором опроса в соцсетях (2015).

вагантные способы транспортировки этой неформатной и хрупкой выпечки до дома, например, в чемодане или в наволочке.

Приобретение выходило на первый план, как кажется, по нескольким причинам. Здесь запускался важный для homo sovieticus механизм доставания дефицитного товара и получения удовлетворения от успешно проведенной операции. Приобретение – в отличие от употребления в пищу в четырех стенах – было жестом публичным: именно приобретение мацы сохраняло оттенок опасного, по крайней мере, неодобряемого поступка, именно приобретением демонстрировалась верность своему народу, сопряженная с крошечной оппозицией государству, воспринимаемому как антисемитское. И наконец, приобретение мацы было сопряжено с социализацией среди евреев, специальных форм которой в те времена не предусматривалось. Новая и наиболее демократическая (в плане отсутствия социальных и гендерных иерархий) форма еврейской социализации, пришедшая в советское время на смену традиционным многолюдным сборищам на брит, бар-мицву или свадьбу: очередь за мацой («всегда папа ходил, стоял в очереди, надо же было всегда»¹⁸), где человек мог пообщаться, узнать свежие слухи и новости по еврейской линии, а мог не здороваться и делать вид, что он это не он.

В рассказах о праздновании Песаха в более или менее ассимилированных советских еврейских семьях, рассказах, сводящихся зачастую к истории покупки мацы, нет актуализации сюжета Исхода, соотношения библейской истории с собственным положением за железным занавесом. Есть, скорее, отрицательное сравнение, в котором рассказчик не примеряет библейскую историю на себя, а наоборот, отделяет ее от современности: «Гитлер уничтожил 6 миллионов евреев, где ж твой Бог?! Где Он? Раньше чудеса были, евреев вывез Бог из Египта, так он – Мойсей – ударил палкой по морю Черному, или какое там море? Там не Черное море? Там – Мертвое море. И море разошлася, и евреи перешли, и он обратно ударил палкой и все войска египетские потонули. А почему сейчас он Гитлера не убил? Значит, это потому, что мы крепко грешные»¹⁹.

Актуализация топоса Исхода из рабства/плена начинается только у тех евреев, кто всерьез начинает расценивать свою жизнь в Союзе как плен и стремиться к эмиграции в Землю обетованную, то есть в культуре не убывающего, а возрождаемого иудаизма. Отказники и другие члены еврейского национального движения

¹⁸ СЕВ: Интервью с Раисой Савельевной Ройтман, 1926 г. р., Вадураш-ку, зап. в Кишиневе.

¹⁹ Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ: Интервью с Ефимом Хуновичем Трахтенбергом, 1928 г. р., Хотин, зап. там же.

1960–1980-х гг. уделяли особое внимание коллективному празднованию Песаха²⁰ и осмыслили его актуальность. Так, синолог Виталий Рубин записал в своем дневнике 21 апреля 1974 г.:

Мысли во время Песах: Сходство – не пускают и не выгоняют. Это оттого, что и тут, и там – рабство. А рабство тут и там дало рабскую психологию. Поэтому и тут, и там – Исход как создание народа из рабов²¹.

Аналогии между египетским рабством и положением евреев в атеистическом Советском Союзе проводятся и в дискурсе современного российского иудаизма – уже, разумеется, не подпольного, а вполне нормативного. Из года в год раввин Берл Лазар в своих пасхальных поздравлениях сравнивает нынешнее положение евреев в России – «мы в России живем в условиях полной свободы, наша вера и наши традиции пользуются уважением со стороны государственной власти, со стороны других народов»²² – с жизнью при советской власти: «В дни Пейсаха я всегда вспоминаю советских евреев, которые молились Б-гу, выполняли заповеди, учили Тору, не обращая внимания на атеистическую вакханалию вокруг»²³. Или: «Мы обрели свободу совсем недавно, старшее поколение хорошо помнит, каково было жить в безбожном государстве тотальной несвободы»²⁴.

«Этими постами спасает свою душу»: Йом-Кипур у марранов

Йом-Кипур, день прощения, искупления или Судный день, – «суббота суббот», важнейший праздник годового цикла, в который

²⁰ Таратута А., Таратута И. Негрустные воспоминания о нашей семье, жизни в Ленинграде и борьбе за выезд в Израиль. Хайфа, 2016. С. 72–75.

²¹ Рубин В.А. Дневники. Письма: В 2 кн. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. Кн. 2. С. 81.

²² Главный праздник нашего народа // Jewish.ru. 2015. 3 апр. URL: <https://jewish.ru/ru/events/russia/9017> (дата обращения: 01.04.2026).

²³ Раввин Берл Лазар. Поздравление еврейской общине страны в канун празднования Пейсаха // Лехаим. 2005. № 6. URL: <https://www.lechaim.ru/ARHIV/158/VZR/09.htm> (дата обращения: 01.04.2026).

²⁴ Главный раввин России Берл Лазар поздравил иудеев с наступающим Песахом // Newsru.com. 2018. 30 марта. URL: <https://www.newsru.com/religy/30Mar2018/pesah.html> (дата обращения: 01.04.2026).

Всевышний «запечатывает», или «подписывает» свой приговор, даруя (или нет) жизнь человеку на следующий год.

Сводные данные по различным инквизиционным трибуналам с конца XV по XVII в. в Испании и Новом Свете показывают, что «криптоиудеи, как правило, считали Йом-Кипур самым торжественным и важным праздником в их литургическом году. <...> Праздник присутствует даже в религиозной жизни остаточных <криптоиудейских> общин в XX в.» [Gitlitz 2002, p. 357]. Можно предположить, что причина не просто в значимости Йом-Кипура в иудейском календаре и не только в том, что пост соблюдать проще, чем многое другое, но и в особой его актуальности для культуры деградирующего иудаизма: забывающим свою веру не слишком подходит жаждать освобождения от текущей ситуации, с которой они, в принципе, в мире, но для них очень естественно каяться. Живущие формально в другой вере или вне веры многие конверсо, по-видимому, сохраняли представление о том, что правильная для них вера – это вера их отцов, от которой они отошли и потому особенно остро чувствовали свою вину [Yovel 2018, p. 233].

Основное определение Йом-Кипура в инквизиционных источниках – это пост искупления грехов, или пост прощения (*ayuno de la expiación, ayuno del perdón*), причем держат его ради спасения души [Gitlitz 2002, p. 364] – пример того, как влиятельный христианский концепт был усвоен марранами. В данном случае они не уклоняются от гегемонного дискурса, а синтезируют его с рудиментами собственной религии. Можно было бы заподозрить здесь огранку исходной мысли инквизитором, производную «бессознательной потребности, которая заставляет нас переводить все неизвестное на язык близких и знакомых понятий» [Гинзбург 2000, с. 40], но нет – слишком часто и разнообразно мысль о спасении души выражена в источниках о марранизме и не исключительно в инквизиционных документах.

В конце XV в. в Сьюдад-Реале конверсо постился, «думая и веря, что этими постами спасает свою душу, и Бог должен услышать его различные мольбы»²⁵, в XVI в. там же в Йом-Кипур, названный Великим постом (*ayuno mayor*), «не ели в тот день до ночи и говорили, что постятся, чтобы спастись, и что за то, что постятся в этот день, Бог им простит все их грехи»²⁶, в Галисии в конце XVI в. призывали поститься в Йом-Кипур, «чтобы наш бог даровал тебе жизнь» [Yovel 2018, p. 234], в Лиссабоне в конце XVII в. по этому случаю говорили: «...спасение, спасение, спасение да пребудет с нашими душами всегда» [Gitlitz 2002, p. 366]. В рамках покаяния

²⁵ Records of the trials... Vol. 1. P. 263–264.

²⁶ Ibid. Vol. 3. P. 645.

на Йом-Кипур упоминается также бичевание – практика умерщвления плоти, свойственная скорее христианству, чем иудаизму [Yovel 2018, p. 234], и интерпретация молитвы *Коль нидрей*, содержащей отречение от зарок и обетов, как отречения от христианских обетов и вообще всей вынужденной христианской практики [Yovel 2018, p. 234]. Из других новоизобретенных аскетических практик можно упомянуть воздержание от мяса при разговлении, пост в течение не одного, а четырех-пяти дней и спанье на полу [Gitlitz 2002, pp. 358, 366]. Нельзя сказать, чтобы раввинистическому иудаизму, а особенно немейнстримным его учениям, в частности, германским пиетистам, испанским каббалистам и философам, было чуждо представление о спасении через покаяние, сопровождающееся аскетическими практиками, и разные концепции бессмертия души, но они, конечно, отличаются от христианских на доктринальном уровне, а здесь мы наблюдаем, скорее, не конвергенцию учений, а более механистическое заимствование на уровне литургической риторики и ритуальной практики.

Несмотря на то, что это не веселый праздник с обильной трапезой, а совсем наоборот, Йом-Кипур был поводом для сбора и общения в кругу своих. В Сьюдад-Реале в конце XV века тайно собирались в домах у тех, у кого была Библия и молитвенники²⁷, в Португалии собирались и молились всю ночь напролет, молились о прощении грехов, кое-где молились за усопших [Gitlitz 2002, p. 366] и, следуя еврейскому обычаю, просили прощения друг у друга²⁸.

Помимо Йом-Кипура кастильские конверсо на раннем этапе держали принятые у сефардов еженедельные посты по понедельникам и четвергам, а потом обсуждали свой опыт. Таким образом соблюдение поста – очевидно, и Йом-Кипура тоже – становилось символическим капиталом в марранском кругу:

...каждая постилась в своем доме и ужинала, а после ужина они сходились вместе в доме этой жены Диего де Тевы и там, будучи вместе, разговаривали и говорили друг другу, как они постились и чем разговлялись. <...> А одни держали больше постов, чем другие. А эта подсудимая, поскольку всегда была либо беременной, либо кормящей, постилась редко²⁹.

Эти пересуды и формирование социального рейтинга исследователи, изображающие марранов как сообщество преданных крипто-

²⁷ Ibid. Vol. 1. P. 573.

²⁸ Ibid. P. 175, 524; Vol. 2. P. 10. См. также: [Gitlitz 2002, pp. 360, 368; Coronas Tejada 1988, p. 200].

²⁹ Ibid. Vol. 2. P. 254, 276, 381, 392.

иудеев, называют «чувством братства в общей судьбе» и «общинной духа, создаваемой соблюдением Йом-Кипура» [Beinart 1981, p. 270].

В документах, структурированных инквизиторами: эдиктах веры, обвинениях, приговорах – соблюдение поста в Йом-Кипур, называемый Большим (или Великим) постом (ауино мауог), упоминается рядом с нарушением христианского Великого поста (Cuaresma):

Или едят мясо во время Великого поста (Cuaresma) или в другие дни, когда это запрещено Святой Матерью Церковью, не имея в этом нужды, но полагая, что они могут есть мясо, не совершая греха. Или постятся в Великий Пост (ауино мауог), который называется Постом Прощения, и ходят босиком в этот день (Эдикт веры, Куэнка, 1624 [Gitlitz 2002, p. 625]).

...а в день Великого поста (ауино мауог) просил прощения у Феррандо де Тевы и этот Феррандо де Тева просил у него, и простили друг друга; и что ел мясо в Великий пост (Cuaresma) без необходимости³⁰.

И нарушали посты, как Великий пост (Cuaresma), так и Пасхальные вигилии и Вигилии четырех времен года, и Вигилии Нашей Св. Марии и апостолов. И знает, что держали Большой пост (ауино мауог) и Малый по Старому закону³¹.

В нарушении христианского главного поста, но соблюдении еврейского очевидно видится «насмешка и оскорбление нашей святой католической веры» – частое обвинение в адрес криптоиудеев. Возможно, в соблюдении Йом-Кипура, которое, хоть и с календарными смещениями, было довольно устойчивым, как и другие виды «негативного соблюдения» – воздерживаться от действий в поднадзорной ситуации проще, чем совершать запретные действия, и сами марраны видели противовес Великому посту и антихристианский выпад, и тогда этот пост получает дополнительный признак тактики сопротивления католической гегемонии.

*«День, когда не ели, вспоминали погибших»:
Йом-Кипур у советских евреев*

Йом-Кипур в устных воспоминаниях советских евреев фигурирует особенно часто и описывается особенно подробно. Из вос-

³⁰ Ibid. Vol. 1. P. 159.

³¹ Ibid. Vol. 2. P. 214, 223.

поминаний о довоенном детстве выстраивается картина более или менее нормативного соблюдения [Каспина, Амосова 2010б]. Дети, как правило, не постились или постились неполный день, не ходили в синагогу, а если ходили, то не участвовали в молитве.

Когда я была еще маленьким ребенком, мама с папой ездили в синагогу, нас оставляли голодными. Мы так плакали, потому что были голодными, а мама говорила: «Плачьте, вы выплачете очень хороший год, счастливый год». А нам есть не давали в этот день. А потом я поняла и не плакала. Я не могла понять, когда маленькая была, почему нам мама есть не дает. <...> А родственники на целый день уезжали, и целый день были в синагоге. Мы их не видели, нас закрывали дома одних, нас тогда было двое. А потом мы стали постарше, и мама нам дала понять, что это пост³².

Основные детские воспоминания о Йом-Кипуре связаны не с постом, а с ожиданием его окончания и собственно окончанием: встречей старших родственников из синагоги и разговлением, этапы и меню которого подробно описываются информантами. «...Сколько себя помню, ждали уже [когда] можно будет кушать»³³. «Старшие на Йом-Кипур постили, не ели ничего. А в этот день для детей готовили все. Так мы в этот день объедались больше, чем в любой день в году»³⁴. «Я помню Йом-Кипур, когда Судный день, всегда мы ждали с нетерпением, вот когда уже придут они, чтоб сесть за стол»³⁵. «Обязательно ходили в синагогу в Йом-Кипур. И перед этим днем накупали фрукты, чтобы вечером уже как следует покушать»³⁶. «Когда кончался пост, так у нас мед был, фрукта изысканная, такие груши, яблоки, виноград, и ни к чему не прикасались, пока темно не станет»³⁷. На Йом-Кипур пекли «длинные булки», брали с собой в синагогу «яблоко, натыканное гвоздикой», и нюхали, когда мутило от голода³⁸, после поста

³² СЕВ: Интервью с Розой Давыдовной Векслер, 1928 г. р., Могилев-Подольский, зап. в 2002 г., Черновцы.

³³ СЕВ: Интервью с Тобиасом Яфетасом, 1930 г. р., Каунас, зап. в 2005 г., Вильнюс.

³⁴ СЕВ: Интервью с Р.А. Фрайзонд.

³⁵ ЕСУ: Интервью с Кирой Ароновной Городецкой, 1910 г. р., Смела, зап. в 2000 г., Киев.

³⁶ СЕВ: Интервью с Эттой Фердманн, 1934 г. р., Таллин; зап. в 2006 г., Таллин.

³⁷ ЕСУ: Интервью с Бэби Писецкой, 1924 г., Умань, зап. в 2003 г., Одесса.

³⁸ СЕВ: Интервью с Куртом Карловичем Садликом, 1928 г. р., Чехословакия, зап. в 2003 г., Ужгород.

устраивали «торжественный» ужин, «за стол садились обязательно всей семьей»³⁹ или ужинали в гостях – у родственников или соседей⁴⁰. Выходили из поста постепенно: перед вечерней трапезой пили чай или кофе и ели что-то сладкое: мед, варенье, хлеб с медом, арбуз, медовые пряники⁴¹. У чая и легкого перекуса был, видимо, практический смысл («как я понимаю сейчас уже – целый день ничего не ели, надо попить чаек горячий, и через минут двадцать-тридцать... оно сейчас совпадает с трактовкой здорового образа жизни»⁴²), а у сладкого – символический: «она пришла с Йом-Кипур и во всех углах медом намазала, чтобы был сладкий год»⁴³.

Таким образом память о Йом-Кипуре оказывается памятью о еде, что парадоксально, учитывая суть и законы этого дня в иудаизме, но вполне объяснимо в логике сохранения памяти. Еда – «мощный и распространенный локус памяти», что связано как с чувственностью процесса поглощения пищи и мнемонической устойчивостью телесных ощущений (вкусы, запахи), так и символической нагруженностью еды и с ее уникальным местом на стыке интимной, или приватной, и публичной сферы: будучи телесным и в этом смысле интимным процессом, поглощение пищи, как правило, социально [Holtzman 2006, p. 373; Sutton 2008].

Ожидая окончания поста, дети встречали родителей у синагоги: «я всегда дежурила возле синагоги и как только я услышала, что рог затрубил, я бежала к старшей сестре, она ставила самовар»⁴⁴. На Йом-Кипур в синагогу ходили не только мужчины, но и женщины, которые обычно, в течение года, могли там не появляться: «Тогда у евреев было так, ходили постоянно в синагогу только мужчины. А женщины ходили только в Йом-Кипур, есть такой праздник. Так тогда женщины вытягивали, наверное, из чемоданов, еще те наряды, что им шили ко дню свадьбы, такие нарядные все ходили,

³⁹ СЕВ: Интервью с Татьяной Израилевной Тилипман, 1920 г. р., Дзыговка, Винницкая обл., зап. в 2003 г., Одесса.

⁴⁰ СЕВ: Интервью с Марией Янкелевной Коблик-Зельцер, 1926 г. р., Резина, зап. в 2004 г., Кишинев; с Зинаидой Петровной Калужной, 1932 г. р., Киев, зап. в 2001 г., Киев..

⁴¹ СЕВ: Интервью с Мирой Марковной Млоток, 1920 г. р., Полтавская обл., зап. в 2002 г., Киев; с Марией Соркиной, род. в Алуксне, зап. в 2002 г., Таллин.

⁴² СЕВ: Интервью с Семеном Анатольевичем Гуном, 1934 г. р., Одесса, зап. в 2003 г., Одесса.

⁴³ СЕВ: Интервью с Миной Нухимовной Смолянской, 1914 г. р., Винницкая обл., зап. в 2002 г., Черновцы.

⁴⁴ СЕВ: Интервью с Т.И. Тилипман.

в шарфиках»⁴⁵. Праздничная одежда, особенно женская, упоминается во многих рассказах: «бабушка, бывало, *наряжалась*, идет в синагогу»⁴⁶, «наряжались очень хорошо, и целый день проводили в синагоге»⁴⁷. Йом-Кипур, таким образом, будучи днем покаяния и поста и нелегким физическим испытанием (с вечера не есть и не пить и весь день простоять на ногах и молиться), в то же время оказывался для женщин одним из редких выходов в свет, эпизодов социализации.

Дети встречали родителей, а особенно бабушек, у синагоги и провожали их домой: «была традиции обязательно встречать их после синагоги»⁴⁸; «она <бабушка> постилась и ей было тяжело, и я ее встречала и вела домой, чтобы она не упала»⁴⁹. Эта практика продолжалась и в послевоенный период, когда дети выросли и сами в синагогу не ходили, а родители состарились и, продолжая ходить в синагогу в пост, нуждались в их помощи: «Последние пару лет <...> вызывали утром такси. Такси его отвозило в синагогу, а потом я приезжала, и я его забирала. Он был страшно горд, и всем представлял – моя дочь, ему так нравилось, что его дочка – в синагоге»⁵⁰. Синагогальная социализация подразумевала желание «себя показать»; предметом демонстрации и поводом для гордости могли быть наряды, а мог быть визит в синагогу детей, как правило, к религии равнодушных.

Если не враждебных. Атеистическое воспитание приносило плоды, и некоторые информанты в детстве сознательно манкировали соблюдением, в том числе на Йом-Кипур: «был Судный день, нельзя было кушать, а я и двоюродная сестра моя Роза <...> – мы кушали. Вот знали, что нельзя кушать, а мы прятались и кушали. <...> Проявляли уже свое, ну, отношение к религии»⁵¹. Старших родственников у синагоги встречали с особой неохотой, избегая заходить внутрь:

Я ни разу не был ни там <в синагоге>, и потом, когда я уже пошел в школу, я ж был юный безбожник, представляете, ну, как нас

⁴⁵ СЕВ: Интервью с Р.А. Фрайзонд.

⁴⁶ ЕСУ: Интервью с Раисой Моисеевной Берлин, 1913 г. р., Бахновка, зап. в 2001 г., Киев.

⁴⁷ ЕСУ: Интервью с Бэби Писецкой.

⁴⁸ ПГ: Интервью с Рафаилом Шором, 1921 г. р., Николаевская обл., зап. в 1997 г.

⁴⁹ ПГ: Интервью с Еленой Касавиной, 1952 г. р., Киев, зап. в 1997 г., Киев.

⁵⁰ СЕВ: Интервью с З.П. Калужной.

⁵¹ ЕСУ: Интервью с Р.М. Берлин.

воспитывали! Я даже, это вот, бабушка <...> она на Судный день, она была верующая, она, конечно, ходила в синагогу и поскольку она уже была довольно престарелой, то, а там, в Судный день полагается весь день быть в синагоге, молиться и не пить и не есть. Она, естественно, к вечеру ослабевала <...> и мы, помню, с мамой приводили бабушку под белы ручки домой, потому что она очень обессиливала. <А внутрь заходили вы?> Нет! Не заходил. Но это касалось не только синагоги. Когда я шел по Пушкинской мимо Ильинской церкви к вокзалу <...> так я задерживал дыхание и отворачивался, смешно теперь, да? Вот так⁵².

У следующего поколения сопровождение старших родственников домой из синагоги после Йом-Кипура (равно как и в другие дни, например, в субботу) вызывало уже не возмущение и бунт, но стыд: «для меня это было таким позором и таким несчастьем (нас же в школе воспитали в другом духе)...»⁵³. Это чувство и его связь с Йом-Кипуром были, видимо, настолько характерны, что попали в литературу: идишский писатель Тевье Ген в своем рассказе описывает стыд и брезгливость, которые испытывает мальчик, вынужденный забирать деда из синагоги на Йом-Кипур.

Во взрослой, послевоенной жизни информантов Йом-Кипур, как правило, остается. Иногда он упоминается – самим информантом, не интервьюером – вместе с Песахом («на пасху у меня маца была, на Судный День я постилась»), оказываясь тем самым вторым основным днем еврейского годового цикла и одним из последних бастионов соблюдения: «Вырос в такой семье, где не очень придерживались традиций, ну, Йом-Кипур, допустим, отмечали»; «это единственный праздник, который мы выполняли, Судный день»; «вот этот один праздник, что он и пост держал, и все. Больше ничего»; «тут <на Йом-Кипур> уже все ходили <в синагогу>, несмотря на то, что было такое отношение к религии, мы были так воспитаны, что это лишнее»; «...только Йом-Кипур, ходили, а так нет. Все это было почти подпольно». «Дедушка был атеист. Но по большим праздникам, на Йом-Кипур, он с нами ходил. <...> И, естественно, в Йом-Кипур собирались абсолютно все, даже те, кто обычно и ногой туда <здание и. о. синагоги> не ступал». «Йом-Кипур, еще будучи совсем молодым человеком, я постилась. Я была членом партии, секретарем партийной организации, я все время работала заместителем директора школы,

⁵² СЕВ: Интервью с Борисом Григорьевичем Молодецким, 1921 г. р., Одесса, зап. в 2003 г., Одесса.

⁵³ ЕСУ: Интервью с Беллой Исааковной Кипнис, 1922 г. р., Словечно, зап. в 1999 г., Киев.

я всегда была там <...> Но Йом-Кипур я всегда выполняла, это единственное, что я выполняла»⁵⁴.

Соблюдение Йом-Кипура в большинстве случаев не было уже связано с верой, в частности с верой в Божий суд, – возобладали другие смыслы. Один из них – национальное единение. Йом-Кипур оставался одним из немногих моментов еврейской социализации, и люди ценили именно многолюдность сборища и ощущение, что ты попал в иную реальность и находишься среди своих: «Мурашки ходят по телу и чувствуешь, что... Мы приходили вечером к синагоге, я всегда постилась, и мы чтили это очень. Мы приходили и видели. И меня гордость какая-то берет, что это евреи собираются все, что это их праздник, что какое-то чувство единства, близости, родства, это мне очень дорого»⁵⁵. «Это было место, где встречались киевляне разных возрастов, которые годами не виделись, а вот они шли на Судный день, и там виделись. И вот там был обмен новостями, оттуда приносились новости»⁵⁶. «Мы жили напротив синагоги, которая единственная осталась в Риге. Я шла по улице, и вся улица была заполнена народом»⁵⁷. Это собрание воспринималось как собрание своих и в каком-то смысле собрание против – властей или антисемитского общества.

Некоторые информанты специально оговаривают, что соблюдали Йом-Кипур как обычай, традицию – скорее семейную или национальную, чем религиозную – и к вере в Бога это не имело отношения. «Я так не хожу <в синагогу>, но в Йом-Кипур <...> я обязательно иду <...> я никогда не верила в Бога, но всегда жила по еврейскому обычаю»⁵⁸. «Никто не верил ни во что святое. Помню, что Судный День мама всю жизнь исполняла. И голодала. И, между прочим, эту традицию восприняли и я, и моя сестра <...> Я не знаю историю этого всего. Но я знаю, что так у нас велось. И мы эту традицию продолжаем»⁵⁹. Соответственно, и прагматика

⁵⁴ СЕВ: Интервью с Михаилом Гилелевичем Легером, 1935 г. р., Могилев-Подольский, зап. в 2004 г., Могилев-Подольский; с Ефимом Кузьмином Писаренко, 1937 г. р., Гомель, зап. в 2002 г., Черновцы; с Цилей Лауд, 1938 г. р., Таллин, зап. в 2006 г., Таллин; с Цилей Матвеевны Спивак, 1930 г. р., зап. в 2003 г., Херсон..

⁵⁵ ЕСУ: Интервью с Рейзей Абрамовной Гитерман, 1928 г. р., Ямполь, зап. в 1998 г., Хотин.

⁵⁶ СЕВ: Интервью с Саррой Мюллер и Инной Лесовой.

⁵⁷ СЕВ: Интервью с Ханой Райзберг, 1927 г. р., Лудза, зап. в 2005 г., Рига.

⁵⁸ СЕВ: Интервью с Миррой Львовной Коган, 1919 г. р., Одесса, зап. в 2003 г., Одесса.

⁵⁹ ПГ: Интервью с Мерой Галант, 1915 г. р., Кременчуг, зап. в 1997 г.

этого соблюдения не религиозная (покаяние, прощение, получение записи в книге жизни), а секулярная и национальная – сохранение общих традиций поддерживает национальное единство: «<Папа> не ходил утром и вечером в синагогу, <...> но он ходил на Йом-Кипур, <...> и он придерживался традиций. И это его слова: “Традиции – это то, что сохранило нас как народ”»⁶⁰. «Это традиция, это не вера, это традиция еврейская. За то нас и бьют, чтобы мы это знали»⁶¹.

Для культуры убывающей религии характерно изобретение новых дополнительных мотиваций для соблюдения, поскольку старые – вера, страх, социальное одобрение и проч. – больше не действуют и соблюдение становится факультативным. Применительно к посту – равно как и к кашруту и некоторым другим законам иудаизма – встречается квазимедицинская рационализация: «Моя прабабушка с маминой стороны была сверхверующая. <...> Она 30% своей жизни постилась. <...> не ела она совершенно каждый понедельник и каждый четверг. Но она единственная в нашем роду прожила 96 лет. По-видимому, это полезно»⁶². Но оздоровительная функция голодания, разумеется, не выходила на первый план в объяснениях соблюдения поста в Йом-Кипур – главной была функция поминовения.

В ходе переистолкования тех или иных норм или обрядов, происходящего в убывающей религиозной культуре, когда изначальные значения забываются или теряют свою актуальность, на первый план выходят существовавшие в аутентичной традиции, но второстепенные значения.

У советских евреев на первый план выходит значение Йом-Кипура как дня поминовения, а не покаяния и суда. Это связано с традиционно читаемой в Йом-Кипур поминальной молитвой *Изкор* (и нередко Йом-Кипур так и определяется: «Судный день, когда поминальная молитва»), но функцию поминовения получает не только молитва, а сам пост: люди постятся в честь погибших, в память о людях и событиях. Это смещение акцентов понятно: религиозное значение праздника теряет ясность и актуальность, в то время как память о погибших жива, а коммеморация является вполне легитимной и одобряемой практикой, существует немало официальных ритуалов поминовения погибших в годы войны.

⁶⁰ СЕВ: Интервью с Бусей Литмановной Макалец, 1919 г. р., Бессарабия, зап. в 2004 г., Кишинев.

⁶¹ СЕВ: Интервью с Генрихом Курицкесом, 1924 г. р., Таллин, зап. в 2005 г., Таллин.

⁶² СЕВ: Интервью с Морисом Шиффом, 1931 г. р., Таллин; зап. в 2006 г., Таллин.

Иногда и еврейское соблюдение в целом истолковывается как действия в память о погибших родных: «Сынок, это мой долг. Это в честь моих родных, которые погибли»⁶³, – говорила Черня Зильберфайн, активная деятельница московской неофициальной еврейской общины (проводившая субботние и праздничные трапезы, развозившая кошерное мясо, устраивавшая у себя на квартире обрезания). Но преимущественно поминовение умерших связывалось с Йом-Кипуром, делая пост или поход в синагогу морально обязательным. Одни информанты говорят о традиционном поминовении близких родственников: «И на Судный день, и на Новый год мама и папа ходили обязательно в синагогу. Когда папа умер, ходила мама. И, когда папа умер, он мне сказал, чтобы я обязательно ходила. И вот теперь хожу я и, если вдруг я не могу пойти, ходит дочка»; или: «На Йом-Кипур, когда Изкор идет, я обязательно хожу. Особенно после папиной и маминой смерти. Это еще в советское время было. <...> Я так не хожу, но в Йом-Кипур, когда Изкор читают, я обязательно иду и оставляю там список всех своих близких»⁶⁴. Другие подразумевают жертв геноцида и, соответственно, Йом-Кипур становится – через поминовение погибших в каждой конкретной семье – днем памяти о национальной трагедии: «А самый праздник, который был, и сейчас я исполняю, это Йом Кипур. Он для меня святой <...>, потому что в этот день мы вспоминаем умерших. А умерших у нас слишком много в каждой еврейской семье». «Обязательно был день, когда не ели, вспоминали погибших, а у нас их было... И было о ком вспомнить». «Но раз в году на Судный День, когда была поминальная молитва, мама сказала, что она дала зарок, вот когда она узнала, что все погибли, мать она каждый год ходила поминать своих умерших»⁶⁵. Поминальную молитву могли читать дома, если в синагоге было слишком много народу («там же невозможно было войти в эту синагогу»⁶⁶). Киевляне вместо синагоги могли ездить в Бабий Яр (соответственно, минчане – в Яму, рижане – в Румбульский лес): «<муж> кадиш говорил в Йом-Кипур. У него погибли родители в Бабьем Яру. <...> Мы с мужем

⁶³ На их плечах: Чарна Зильберфайн // Lechaim.ru. 2024. 16 янв. URL: <https://lechaim.ru/academy/na-ih-plechah-charna-zilberfajn/> (дата обращения: 01.04.2026).

⁶⁴ СЕВ: Интервью с Беллой Самойловной Зельдович, 1925 г. р., Николаев, зап. в 2002 г., Одесса; с Зинаидой Давидовной Туровской, 1937 г. р., Киев, зап. в 2002 г., Киев; с М.Л. Коган.

⁶⁵ СЕВ: Интервью с В.Х. Щетинковой; с Саррой Мюллер и Инной Лесовой; и др.

⁶⁶ СЕВ: Интервью с Фридой Анатольевной Портной, 1928 г. р., Киев, зап. в 2002 г.

всегда во время Йом-Кипура были в Бабьем Яру. Даже тогда, когда памятника не было, ходили туда»⁶⁷, – и это пример слияния практик религиозного поминовения (чтение кадиша) с семейным (посещение могил) и национальным (посещение места национальной трагедии, мемориала национальной трагедии).

Разумеется, пост в память о близких родственниках считается святым долгом, и информанты зачастую говорят об этом весьма эмоционально: «...я постила <на Йом-Кипур 1941 г. при эвакуации из Киева>, и с того года я пощу каждый год. <...> Я безумно любила отца. Память отца и сейчас для меня свята. И когда мне сказали, что папа ушел и не простился, он сказал, что не выдержит, сердце у него разорвется, если он пойдет прощаться. Как же я могла не поститься, вы мне объясните, как?!»⁶⁸ Примечательно, как религиозная практика встраивается во внерелигиозную область – в семейные отношения, становится знаком любви и памяти. Кроме того, информанты неоднократно рассказывают, как их старшие родственники мужественно постились несмотря на возраст и болезни, в том числе тайком от детей, которые пытались запретить им поститься из опасений за их здоровье или скрывали дату поста⁶⁹.

Встречаются и другие нетривиальные, собственного изобретения прагматики поста в Йом-Кипур, не имеющие ничего общего с традиционной: например, в память о – и, видимо, в благодарность за – случившееся, причем во время войны, чудо: «Йом-Кипур – этот пост я соблюдаю с 1941 г. Когда пришли румыны в августе, мы были в Красных Окнах. Я сидела в доме, где было много беженцев. Была молодая, красивая, с косой. Зашли в комнату и обратили на меня внимание. Сказали, что вернутся. Поднялся переполох. <...> Но не трогал меня. Я считала, что чудо свершилось, что какой-то румын пожалел маму и меня»⁷⁰. Или – человек надеется, что его пост магически гарантирует благополучие – достаток провизии – его потомкам: «...после войны, когда мы вернулись из тюрьмы, из гетто, из концлагеря мама постоянно постилась. <...> я постился вместе с ней. <...> все то, что мы пережили во время войны – тот ужас и страшный голод, он остался во мне. И мне казалось, что если я буду поститься, то мои дети и мои внуки не будут ощущать, что

⁶⁷ ЕСУ: Интервью с Эсфирью Борисовной Герман, 1922 г. р., Ростов.

⁶⁸ СЕВ: Интервью с Рахилью Григорьевной Гиванд-Тихой, 1928 г. р., Киев, зап. в 2001 г., Киев.

⁶⁹ СЕВ: Интервью с Роней Абрамовной Финкельштейн, 1920 г. р., Полтава, зап. в 1996 г., Киев; с Герцем Моисеевичем Роговым, 1924 г. р., Киев; зап. в 2004 г., Киев.

⁷⁰ СЕВ: Интервью с Шейной Моисеевной Бурдейной, 1922 г. р., Рыбница, зап. в 2003 г., Одесса.

такое голод. Это не столько была дань традиции, посту, сколько внутренний порыв, чтоб мои внуки не голодали. Может, Бог даст, это зачтется, и они будут сыты»⁷¹.

Таким образом, в воспоминаниях советских евреев отразилась трансформация Йом-Кипура из традиционного праздника – поста, молитвы, разговления – в довоенный период в невидимый памятник погибшим во время войны в послевоенные десятилетия.

* * *

Попытаемся суммировать свидетельства о соблюдении и трансформациях Песаха и Йом-Кипура в культурах марранов и советских евреев и вывести некоторые закономерности из сравнения полученных паттернов.

У иберийских и латиноамериканских конверсо разные праздничные ритуалы редуцировались к посту или заменялись постом – как на Песах, где его изначально не было – был только для первенцев, – или же пост делался дольше или строже, как пост Эстер, традиционно однодневный, у марранов превратился в трехдневный (постились днем, ели ночью, или ели, но воздерживались от мяса [Bodian 1997, p. 10], общая особенность – утрата традиции, по которой пост полный, но однодневный, и буквальное следование библейскому тексту, в котором царица Эстер постилась три дня). Изобретались новые посты, например, пост Юдифи [Bodian 2007, p. 50]. Причиной популярности именно этой практики, в том числе и сохранения Йом-Кипура, видится ее сравнительная незаметность и безопасность в условиях горизонтального и инквизиционного надзора, а также чувство вины за свое положение меж двух вер, вызывающее желание каяться и наказывать себя, например, постом. В реконструировании полузабытой традиции по Вульгате (трехдневный пост Эстер, стояние с палками в Песах, пост Юдифи) виден библиоцентризм марранской культуры, опирающейся уже не на живую практику и не на живых лидеров-знатоков, а на книгу.

В интерпретацию разных праздников и обрядов проник концепт спасения души – сотериологическая телеология присуща почти всем сохранившимся у марранов элементам еврейской традиции: соблюдению субботы⁷², выпечке мацы, посту в Йом-Кипур, обрезанию. Закон Моисея, или Закон иудеев, вообще нужен для того, чтобы через него «спастись»⁷³. Здесь вероятно влияние католического

⁷¹ СЕВ: Интервью с Владимиром Мироновичем Гольдманом, 1934 г. р., Одесса, зап. в 2002 г.

⁷² Records of the trials... Vol. 2. P. 294, 497.

⁷³ Ibid. Vol. 1. P. 94; Vol. 2. P. 11, 253. Например: «Иудействовала и совершала многие церемонии Закона Моисея, полагая, что через него

тайнства – ритуального действия со скрытым смыслом, имеющего целью получить благодать. Медик и философ Исаак Кардосо, родом из португальских марранов, рассуждал об обрезании: «Обрезание не только совершенствование тела, но и духа, Бог заповедал его как таинственную жертву (*como sacrificio misterioso*). <...> Без этого завета брита, или обрезания, еврей не может спастись (*no se puede salvar el Judío*)»⁷⁴. Кардосо здесь полемизирует с теми многочисленными эмигрантами с Пиренейского полуострова, попавшими в разные еврейские общины, но продолжавшими манкировать соблюдением. Эта позиция, по-видимому, восходила к марранскому соблюдению в воображении: достаточно верить в Закон Моисея, чтобы спастись, или, как было сказано про одну конверсу, «*в намерении и мыслях* соблюдала субботы, но в действии не соблюдала их, потому что не осмеливалась, потому что не была уверена в своем муже и своих дочерях»⁷⁵.

Показательно, что «романтические» исследователи марранов, считающие их верными криптоиудеями, видят исключительно служебную, пропагандистскую функцию у этой концепции: например, идея, что соблюдение Закона Моисея нужно для спасения души, расценивается просто как способ побудить других марранов соблюдать еврейские заповеди [Beinart 1981, p. 266].

Еще один частый атрибут еврейского соблюдения у марранов – противопоставление его христианству как неэффективному для спасения: «и говорили, что Закон Моисея – хороший и истинный, и через него спасутся, а другой <католическая вера> – один обман»⁷⁶.

Таким образом, усвоение концептов гегемонной религии (прежде всего спасения души) сочеталось с отрицанием ее символов: глумлением над Богоматерью, святыми и проч. и противопоставлением «своего» и «чужого» аналогов: Йом-Кипура – Великому посту, Песаха – Пасхе. Криптоиудейские практики тем самым становились тактикой микрорезистанса.

У советских евреев смысл как соблюдения поста в Йом-Кипур, так и сохранения других рудиментов иудаизма видится в том, чтобы отдать дань памяти погибшим в годы войны, а также умершим родственникам и показать свою верность им и заповеданным ими ценностям и верность нации. И маца, и голодание в Йом-Кипур воспринимаются как национальные символы, и очередь за

спасется. Будучи спрошена, с каким намерением совершала все эти вещи, в которых призналась, сказала, что делала это, чтобы спасти свою душу» [Ibid. Vol. 2. P. 497].

⁷⁴ Cardoso Y. Excelencias de los Hebreos. Amsterdam, 1679. P. 90–91.

⁷⁵ Records of the trials... Vol. 2. P. 431.

⁷⁶ Ibid. P. 288, 380–381.

мадой, и многолюдное собрание в синагоге на осенние праздники видятся формами национального единения и легкой фронды против властей и антисемитов.

Религиозное значение в остаточном соблюдении советских евреев минимально. В отличие от марранов у них нет новоизобретенных на основании библейского текста обрядов. Если марраны читали Вульгату, у советских евреев могло вовсе не быть под рукой Библии, и в любом случае они не стремились реконструировать по ней традиционный иудаизм и не были в полном смысле «текстуальным сообществом» [Stock 1990]. Память о Библии, разумеется, сохранялась, популярностью пользовались ее пересказы (например, Зенона Косидовского), но воспринималась Библия – чему специфика пересказов, безусловно, способствовала – не как прескриптивный текст и источник законов и практик, регламентирующих повседневную жизнь, а как история еврейского народа, т. е. опять же в национальном смысле [Зеленина 2012]. Определяющее значение имела окружающая культура, в которой существует культура убывающего иудаизма: религиозная католическая или секулярная, и даже агрессивно атеистическая, советская.

Было и общее в сохранении и переосмыслении религиозных практик в обеих культурах. И там, и там Йом-Кипур, как кажется, был важнее Песаха – в силу простоты соблюдения (соблюдали только пост, не запреты на «работу», идентичные субботним) и его незаметности («ну, допустим, на Йом-Кипур я соблюдала пост, но никто этого не знал, никто»⁷⁷), наличия у носителей убывающей религии чувства вины (за ее убывание) и – в советском случае – чувства вины выживших перед теми, кто не выжил, требующего хотя бы минимального испытания – голодом – и формального поминовения погибших – молитвой. Песах оставался скорее знаком памяти о традиции, верности «Закона» или национальной верности, чем празднованием Исхода из Египта, обещающим его повторение в текущем моменте: «горизонта ожидания» Исхода, освобождения из рабства, возвращения в землю или к вере отцов не было в культурах убывающего иудаизма; он появляется уже на этапе реиудаизации, или еврейского возрождения. Редукция к символу – когда праздник из обязательного и многосоставного явления превращается в знак памяти или верности – характерна для обеих обсуждавшихся традиций. Обеим также свойственно выведение на первый план традиционно второстепенных, но в новых условиях более актуальных компонентов праздников (поста первенцев на Песах, Изгора на Йом-Кипур), а также изобретение гибридных

⁷⁷ СЕВ: Интервью с Елизаветой Хаимовной Затковецкой, 1916 г. р., Александровка, зап. в 2003 г., Херсон.

религиозных практик, включающих элементы самоограничения (трехдневный пост Эстер или воздержание от хлеба по субботам⁷⁸). От традиционной культуры наследуется сопряженная с праздниками социализация и использование соблюдения и его качества как символического капитала. Главным, видимо, фактором, обуславливающим различия двух культур убывающего иудаизма, является господствующая культура, в которую те и другие евреи ассимилируются. Отношения с ней диалектичны, они включают и сопротивление (отрицание, насмешку, подмену), и заимствование; и то, чему сопротивляются и что заимствуют, определяет облик убывающего иудаизма: марраны заботились о спасении души, советские евреи – о национальной памяти.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках государственного задания Российской академии международного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Acknowledgements

The article was prepared within the framework of the state assignment of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Литература

- Гинзбург 2000 – Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / пер. М.Л. Андреев, М.Н. Архангельская. М.: РОССПЭН, 2000. 272 с.
- Зеленина 2022 – Зеленина Г. «И черные звери по лестнице черной идут»: образы инквизиции и марранов в русско-еврейской культуре // Лехаим: литературно-публицистический альманах. 2022. № 3. С. 77–85.
- Зеленина 2012 – Зеленина Г.С. «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 60–85.
- Каспина, Амосова 2010а – Каспина М., Амосова С. Детские воспоминания о праздниках: евреи и славяне о Песахе // Лехаим: литературно-публицистический альманах. 2010. № 3. С. 33–39.
- Каспина, Амосова 2010б – Каспина М., Амосова С. Евреи и славяне: детские воспоминания о еврейских осенних праздниках // Лехаим. 2010. № 9. С. 42–47.

⁷⁸ СЕВ: Интервью с Ш.М. Бурдейной.

- Кром 2014 – *Кром М.М.* Сравнение в истории и исторической социологии: общность метода и различие дисциплинарных подходов // «Стены и мосты – II»: междисциплинарные и полидисциплинарные исследования в истории: Материалы Международной научной конференции (Москва, 13–14 июня 2013 г.) / отв. ред. Г.Г. Ершова; науч. ред. А.П. Логунов. СПб.: Академический проект, 2014. С. 31–45.
- Панченко 2001 – *Панченко А.А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.
- Серто 2013 – *Серто М. де.* Изобретение повседневности. Т. 1: Искусство делать. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. 328 с. (Прагматический поворот; вып. 5)
- Слезкин 2019 – *Слезкин Ю.* Дом правительства; Saga о русской революции. М.: АСТ, 2019. 976 с. (Corpus.[historia])
- Azevedo Mea 1985 – *Azevedo Mea E.C., de.* Orações judaicas na Inquisição portuguesa – século XVI // Jews and conversos: Studies in society and the inquisition / ed. by Y. Kaplan. Jerusalem: Magnes Press, 1985. P. 149–178.
- Beinart 1981 – *Beinart H.* Conversos on trial: The inquisition in Ciudad Real. Jerusalem: Magnes Press, 1981. 342 p. (Hispania Judaica; iss. 3)
- Bodian 1997 – *Bodian M.* Hebrews of the Portuguese nation. Conversos and community in Early Modern Amsterdam. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 206 p. (The Modern Jewish Experience)
- Bodian 2007 – *Bodian M.* Dying in the law of Moses. Crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world. Bloomington: Indiana University Press, 2007. 304 p. (The Modern Jewish Experience)
- Cantera Burgos 1933 – *Cantera Burgos F.* La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos) // Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. 1933. Núm. 4. P. 419–448.
- Contreras 1982 – *Contreras J.* El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560–1700: poder, sociedad y cultura. Madrid: Akal, 1982. 706 p. (Akal Universitaria. Historia Moderna; vol. 34)
- Contreras 1992 – *Contreras J.* Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y cryptojudíos. Madrid: Anaya & M. Muchnik, 1992. 288 p.
- Coronas Tejada 1988 – *Coronas Tejada L.* Conversos and inquisition in Jaén. Jerusalem: Magnes Press, 1988. 280 p. (Hispania Judaica; vol. 7)
- Epstein 2015 – *Epstein M.* Minimal religion // Russian postmodernism: New perspectives on post-Soviet culture. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2015. P. 227–235. (Studies in Slavic Literature, Culture & Society)
- Epstein 2018 – *Epstein M.* Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia // The Routledge handbook of postsecularity. L.; N.Y.: Routledge, 2018. P. 73–85.
- Ginzburg 1992 – *Ginzburg C.* The inquisitor as anthropologist // Ginzburg C. Clues, myths, and the historical method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. P. 156–164.
- Gitelman 2003 – *Gitelman Z.* Thinking about being Jewish in Russia and Ukraine // Jewish life after the USSR / ed. by Z. Gitelman, M. Glantz, M. Goldman. Bloomington: Indiana University Press, 2003. P. 40–57.

- Gitlitz 2002 – *Gitlitz D.M.* Secrecy and deceit: The religion of the Crypto-Jews. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002. 677 p. (Jewish Latin America Series)
- Gramsci 1977 – *Gramsci A.* Quaderni del carcere. Vol. 3. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977. 862 p.
- Holtzman 2006 – *Holtzman J.D.* Food and memory // Annual Review of Anthropology. 2006. Vol. 35. P. 361–378.
- Kocka, Haupt 2009 – *Kocka J., Haupt H.-G.* Comparison and beyond: Traditions, scope, and perspectives of comparative history // Comparative and transnational history: Central European approaches and new perspectives / Ed. by J. Kocka, H.-G. Haupt. N.Y.: Berghahn Books, 2009. P. 1–30.
- Kotkin 2021 – *Kotkin S.* Magnetická hora: Stalinismus jako civilizace. Praha: Dauphin, 2021. 748 s.
- Kunin 2009 – *Kunin S.D.* Juggling identities: Identity and authenticity among the Crypto-Jews. N.Y.: Columbia University Press, 2009. 288 p.
- Stock 1990 – *Stock B.* Listening for the text: On the uses of the past. Baltimore: John Hopkins UP, 1990. 197 p. (The Middle Ages Series)
- Sutton 2008 – *Sutton D.* A tale of Easter ovens: food and collective memory // Social Research: An International Quarterly. 2008. Vol. 75. No. 1. P. 157–180.
- Yovel 2018 – *Yovel Y.* The Other within: The Marranos: split identity and emerging modernity. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018. 490 p.

References

- Azevedo Mea, E.C., de (1985), “Orações judaicas na Inquisição portuguesa – século XVI”, in Kaplan, Y., ed., *Jews and conversos: Studies in society and the inquisition*, Magnes Press, Jerusalem, Israel, pp. 149–178.
- Beinart, H. (1981), *Conversos on trial: The inquisition in Ciudad Real*, Magnes Press, Jerusalem, Israel. (*Hispania Judaica*; iss. 3)
- Bodian, M. (1997), *Hebrews of the Portuguese nation: Conversos and community in Early Modern Amsterdam*, Indiana University Press, Bloomington, USA. (*The Modern Jewish Experience*)
- Bodian, M. (2007), *Dying in the law of Moses: Crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world*, Indiana University Press, Bloomington, USA. (*The Modern Jewish Experience*)
- Cantera Burgos, F. (1933), “La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos)”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, núm. 4, pp. 419–448.
- Contreras, J. (1982), *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560–1700: poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, Spain. (*Akal Universitaria. Historia Moderna*; vol. 34)
- Contreras, J. (1992), *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, Anaya & M. Muchnik, Madrid, Spain.
- Coronas Tejada, L. (1988), *Conversos and inquisition in Jaén*, Magnes Press, Jerusalem, Israel. (*Hispania Judaica*; vol. 7)

- de Certeau, M. (2013), *Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskusstvo delat'* [*The Practice of Everyday Life. 1. The Art of Doing*], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg.
- Epstein, M. (2015), "Minimal religion", in *Russian postmodernism: New perspectives on post-Soviet culture*, Berghahn Books, New York, Oxford, USA, pp. 227–235.
- Epstein, M. (2018), 'Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia', in *The Routledge handbook of postsecularity*, Routledge, London, UK, New York, USA, pp. 73–85.
- Certeau, M., de (2013), *Izobretenie povsednevnosti. Tom 1: Iskusstvo delat'* [The practice of everyday life. Vol. 1: The art of doing], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia. (*Pragmaticsхий povorot*; iss. 5)
- Ginzburg, C. (1992), 'The inquisitor as anthropologist', in Ginzburg, C. *Clues, myths, and the historical method*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA, pp. 156–164.
- Ginzburg, K. (2000), *Syr i chervil' Kartina mira odnogo mel'nika, zhivshego v XVI v.* [The cheese and the worms: The Cosmos of a sixteenth-century miller], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Gitelman, Z. (2003), "Thinking about being Jewish in Russia and Ukraine", in Gitelman, Z., Glantz, M. and Goldman, M., eds, *Jewish life after the USSR*, Indiana University Press, Bloomington, USA, pp. 40–57.
- Gitlitz, D.M. (2002), *Secrecy and deceit: The religion of the Crypto-Jews*, University of New Mexico Press, Albuquerque, USA. (*Jewish Latin America Series*)
- Gramsci, A. (1977), *Quaderni del carcere*, vol. 3, Giulio Einaudi editore, Torino, Italy.
- Holtzman, J.D. (2006), "Food and memory", *Annual Review of Anthropology*, vol. 35, pp. 361–378.
- Kaspina, M. and Amosova, S. (2010), "Childhood memories of holidays: Jews and Slavs about Passover", *Lekhaim: literaturno-publitsisticheskii al'manakh*, no. 3, pp. 33–39.
- Kaspina, M. and Amosova, S. (2010), "Jews and Slavs: Childhood memories of Jewish autumn holidays", *Lekhaim*, no. 9, pp. 42–47.
- Kocka, J. and Haupt, H.-G. (2009), "Comparison and beyond: Traditions, scope, and perspectives of comparative history", in Kocka, J. and Haupt, H.-G., eds., *Comparative and transnational history: Central European approaches and new perspectives*, Berghahn Books, New York, USA, pp. 1–30.
- Kotkin, S. (2021), *Magnetická hora: Stalinismus jako civilizace*, Dauphin, Praha, Czech.
- Krom, M.M. (2014), "Comparison in history and historical sociology: Commonality of method and differences in disciplinary approaches", in Ershova, G.G. and Logunov, A.P., eds, *«Steny i mosty – II»: mezhdistsiplinarnye i polidistsiplinarnye issledovaniya v istorii: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, 13–14 iyunya 2013 g.)* ["Walls and bridges – II": Interdisciplinary and polydisciplinary studies in history: Proceedings of the International Scientific Conference (Moscow, June 13–14, 2013)], Akademicheskii proekt, Saint Petersburg, Russia, pp. 30–45.

- Kunin, S.D. (2009), *Juggling identities: Identity and authenticity among the Crypto-Jews*, Columbia University Press, New York, USA.
- Panchenko, A.A. (2001), "Inquisitors as anthropologists, anthropologists as inquisitors", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 7–9.
- Slezkin, Yu. (2017), *The House of Government: A saga of the Russian revolution*, Princeton University Press, Princeton, N.J., USA. (*Corpus.[historia]*)
- Stock, B. (1990), *Listening for the text: On the uses of the Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA. (*The Middle Ages Series*)
- Sutton, D. (2008), 'A tale of Easter ovens: food and collective memory', *Social Research: An International Quarterly*, vol. 75, no. 1, pp. 157–180.
- Yovel, Y. (2018), *The Other within: The Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Zelenina, G. (2022), " 'And black beasts walk up the black staircase': Images of the inquisition and Marranos in Russian-Jewish culture", *Lekhaim: literaturno-publitsisticheskii al'manakh*, no. 3, pp. 77–85.
- Zelenina, G.S. (2012), " 'A whole life among books': Soviet Jewry on the way from the Bible to the library", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 30, no. 3–4, pp. 60–85.

Информация об авторе

Галина С. Зеленина, кандидат исторических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, ул. Моховая, д. 11;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; galinazelenina@gmail.com

Information about the author

Galina S. Zelenina, Cand. of Sci. (History), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 11, Mokhovaia St., Moscow, Russia, 125009; The Presidential Academy, RANEPa, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; galinazelenina@gmail.com