



Г.С. Зеленина

Огненный враг марранов

Жизнь и смерть
под надзором
ИНКВИЗИЦИИ





Galina Zelenina

The Fiery Enemy of Marranos

Life and Death
under the Watchful Eye
of the Inquisition

Center for humanitarian initiatives
Moscow—Saint-Petersburg
2018

Г.С. Зеленина

Огненный враг марранов

Жизнь и смерть
под надзором
ИНКВИЗИЦИИ

Центр гуманитарных инициатив
Москва – Санкт-Петербург
2018

УДК 94(100-87)(09)

ББК 63.3(0)4

348

Серия MEDIAEVALIA
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ
ФЕНОМЕН. [series minor]

Основана в 2015 г.

Составитель и главный редактор А.К. Гладков

Рецензенты:

к.и.н., в.н.с. ИВИ РАН В.А. Ведюшкин

д.и.н., в.н.с. ИВИ РАН О.И. Тогоева

Зеленина Г.С.

348 **Огненный враг марранов. Жизнь и смерть под надзором инквизиции.** — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 396 с. (MEDIAEVALIA [series minor])

ISBN 978-5-98712-824-4

Книга рассказывает об обыкновенных горожанах, не выдающихся ни ученостью, ни богатством, ни влиянием, но обладающих особой противоречивой идентичностью, амбивалентность которой заявлена в самом их названии: «новые христиане», «тайные иудеи». Герои книги жили и погибали, любили и ссорились, молились и богохульствовали, скрывались, доносили и боролись за свою честь в период Ренессанса и Барокко, но особенности их самоопределения — его двойственность, многосоставность или лабильность, способность меняться со временем или ситуативно, — приобретают исключительную актуальность сегодня, в эпоху миграций и вторичных диаспор, бипатризма, синкретических религий и прогрессирующего разрушения былого тождества этничности, подданства, языка и веры, расшатывать которое начали еще марраны — релятивисты и внутренние эмигранты, создатели и насельники лиминальной зоны — меж двух вер, двух законов, двух народов.

Книга адресована историкам, религиоведам, антропологам и всем интересующимся проблемами конфессиональной и этнической идентичности.

© Зеленина Г.С., 2018

© Гладков А.К., составление серии, 2018

© Центр гуманитарных инициатив, оформление, 2018

Оглавление

Предисловие	7
Введение. От аутодафе к аутингу через Аушвиц. Испанские конверсо в историографии: переизобретение Другого	29
§ 1. Христиане, иудеи, сарацины как народы и не-народы	33
§ 2. «Дурные христиане» и их «нечистая кровь»	43
§ 3. Отрицание — признание — отрицание признание и от геноцида к аутингу: два прогноза	78
Раздел I. Марраны между иудаизмом и христианством	
Глава I. Две новохристианских семьи из Сьюдад-Реаля: истинная идентичность или «видимое глазу»	95
Глава II. О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода	108
Глава III. «Книга в колодце»: Библия реальная и воображаемая	129
Глава IV. «Сеньор, не вкушайте пищу в тайне»: опасная еда марранов	153
Раздел II. Марраны между собой	
Глава I. «Донья старая шлюха»: Гендерные стереотипы и типология коммунального конфликта	173
Глава II. Изображая ведьму: «дурные женщины» из числа «дурных христиан»	198
Глава III. «Ни страха Божьего, ни стыда перед людьми»: марранская община — общество вины или общество стыда?	221

Раздел III. Марраны и инквизиторы

Глава I. Мученичество как потлач и соискание святости	239
Глава II. «Вся Европа дрожит при упоминании его имени»: Апокалиптический монстр, пожирающий сам себя	275
Глава III. Ла-Гуардия: кровавый навет по-кастильски и инквизиция.....	306
Глава IV. “Bloody Mary”: новохристианское глумление над Богородицею — еврейское или женское?	324
Глава V. «След дьявола»: кровь, ересь и сексуальная девиантность в дискурсе о новых христианах	347
Библиография	366
Summary	387

Предисловие

Эта книга о людях, с одной стороны, простых и обыкновенных — о горожанах, ничем особо не выдающихся — ни образованием, ни богатством, ни политическим влиянием, с другой же, — сложных и особенных — с непонятной идентичностью. Разумеется, все люди устроены сложно, и идентичность их непонятна, особенно спустя несколько веков, но часто мы ограничиваемся допущениями и упрощениями, здесь же двусмысленность заявлена в самом их названии: «новые христиане», «тайные иудеи», — ее невозможно игнорировать. И хотя речь идет о людях эпохи Ренессанса и Барокко, подобный тип идентичности — раздвоенной, или многосоставной, или лабильной, меняющейся со временем или ситуативно, особенно актуален для современности с ее множественными гражданствами, миграциями и вторичными диаспорами, гибридными религиями и окончательным разрушением былого тождества нации, подданства, места жительства, языка и веры.

Наши герои, или некоторые из них, не будучи передовыми интеллектуалами и политическими диссидентами, жили во внутренней эмиграции, вели двойную жизнь, на публике говорили одно, в стенах своего дома — другое, днем не отличались от своих соседей, а ночью обращались в совсем других людей. А может быть, это про них придумали? А может быть, это на самом деле свойственно абсолютно всем, но только в этом случае благодаря трагическому стечению обстоятельств, чужому кровожадному любо-

пытству нам повезло прознать про тайны, составляющие их вторую повседневную жизнь?

Они участвовали в деятельности института, который их преследовал, строча доносы и давая обвинительные показания против соседей и родственников, они же этот институт демонизировали, и им же подобные в нем работали. Они не жили в гетто — они были частью большого общества, иногда неотъемлемой, иногда отторгаемой, иногда уничтожаемой. Большинство пустило корни, часть эмигрировала, часть от части — вернулась, некоторые сосуществовали в двух странах, под разными именами, на разных языках, в разных верах. Картина мира — не бинарная, не черно-белая, не право-виноватая, акторы истории не делятся четко и однозначно на жертв и палачей, а исторические события не имеют единого облика, а состояются пересечением конфликтующих нарративов памяти всех участников, равно не имеют объективной реальности управляющие жизнью учения, идеи, стереотипы, ценности — они сидят в головах и от головы к голове меняются, — все это, считается, нам продемонстрировала не только Новейшая история, тщательнее задокументированная, лучше изученная и глубже осмысленная, но также и позднесредневековая история наших героев.

Релятивисты и мультикультуралисты, жившие меж двух законов и вер, имевшие несколько родин и ориентировавшиеся на несколько систем ценностей, они и извне воспринимались по-разному: как жертвы и мученики, как отступники и предатели, как внутренние враги и преступники, столь же по-разному расценивалось и их преследование. Нахождение в лиминальной зоне, меж двух полюсов, способствует освобождению от обоих и движению если не вперед, то куда-нибудь еще, приводящему к созданию чего-то третьего или к утверждению

релятивизма как такового. Не то чтобы обыкновенные горожане, толкущиеся на рыночных площадях, томящиеся в тюремных застенках или даже вдыхающие воздух свободы с дуновением тоски по родине в эмиграции, создавали новые системы мысли или иначе крутили колесо истории, но несомненно, люди, о которых пойдет речь, с их специфической ментальностью были важным колесиком в механизме смены эпох, более того, они напоминают современные явления от диссидентов и внутренних эмигрантов до космополитов, притом что институт, их преследовавший, считается квинтэссенцией Средневековья.

Люди и институт, которым посвящена эта книга, суть *марраны* и инквизиция.

* * *

Марраны — одно из наименований крещеных евреев в иберийских королевствах в конце XIV—XV в. и их потомков в Испании и Португалии и странах сефардской диаспоры. Из-за пейоративного оттенка термина марран (от исп. *marraño* — «нахал») предпочтительными в научной литературе считаются испанские термины *конверсо* (“*converso*”, «обращенный») и «новый христианин» (“*cristiano nuevo*”), которые, впрочем, и в источниках встречаются чаще. Существует также развитая ивритская терминология для обозначения крещеных евреев, прежде всего, понятия *анусим* («принужденные») и *мешумадим* («отступники»). В книге будут употребляться все перечисленные выше термины, включая «марранов» как термин более привычный и более удобный в русском языке с точки зрения образования падежных и притяжательных форм.

Феномен перехода из иудаизма в христианство возник, разумеется, в первые годы существования хри-

стианства как отдельной религии. Оставим за скобками период формирования христианской церкви, но с того времени, как христианство стало господствующей религией и вплоть до Высокого Средневековья группа обращенных евреев была весьма незначительной. Христианская церковь официально следовала предписанию Августина Аврелия сохранить евреев как свидетелей, не уничтожать их физически и не уничтожать их духовно, т.е. не менять их религиозную идентичность¹.

В Раннем Средневековье иногда имели место миссионерские эксцессы, инициированные местными церковными властями, однако Рим, как правило, осуждал юдофобски настроенных клириков и ориентировал их исключительно на добровольное крещение². Последнее, впрочем, зачастую стимулировалось навязанными евреям проповедями, а иногда и подкреплялось угрозами изгнания, однако массовых переходов в христианство не наблюдалось. Светские власти в ту эпоху обычно не поддерживали миссионерские инициативы церкви — за исключением испанских королей в католический период истории вестготского королевства.

С XI в. начинают случаться всплески официально не санкционированной антиеврейской агрессии, когда евреям предлагалась альтернатива: крещение или смерть, и некоторые выбирали первое; также производились принудительные крещения. Подобное имело место в ходе погромов во время первых трех крестовых походов, преимущественно в Германии, Франции и Англии соответственно. Однако же численность обращенных не превосходила численности оставшейся еврейской общины, возможно, в большинстве случаев будучи и вовсе незначительной, а главное, после погромов они в основном возвращались в иудаизм, с разрешения властей³.

Совсем иными оказались последствия серийных погромов 1391—92 г. в Кастилии и Арагоне, через двадцать лет закрепленные новой волной погромов и жестким антиеврейским законодательством 1412 г. В результате в испанских королевствах сформировалась значительная прослойка «новых христиан» еврейского происхождения; их численность в разных источниках колеблется от нескольких десятков до нескольких сот тысяч⁴; исследователи полагают, эта прослойка составила не меньше половины еврейского населения Испании.

На протяжении XV столетия часть этой группы, по-видимому, в той или иной степени сохраняла верность иудаизму, другая часть — склонялась к ассимиляции; численное соотношение этих двух групп и его динамика — предмет горячих научных дискуссий.

С середины века начались вспышки социальной агрессии против конверсо — погромы, и в то же время они стали дискриминироваться светским законодательством по этническому признаку: было введено понятие «чистоты крови» (“limpieza de sangre”) и те, кто не мог представить «доказательства чистоты» (“pruebas de limpieza”), теряли право занимать должности в судах и муниципалитетах, вступать в ряды духовенства, монашества и духовно-рыцарских орденов, учиться в университетах. Несмотря на неоднократное издание этих законов (статутов чистоты крови) проникновение новых христиан в привилегированные страты испанского общества продолжалось, и к началу XVI в., как показывают генеалогические трактаты, большинство аристократических родов оказались «запятнаны» примесью еврейской крови.

С введением в 1478 г. инквизиции началось преследование конверсо по конфессиональному призна-

ку — за криптоиудейство, или Моисееву ересь, в которой обвинялось абсолютное большинство жертв испанской инквизиции вплоть до XVII в. Инквизиционные преследования, вероятно, влияли на религиозные практики конверсо, вынуждая их редуцировать и искажать соблюдаемые обряды, а со временем, возможно, наоборот, напоминая им о забытых законах и «иудейских церемониях» и, собственно, об их происхождении и идентичности, каковые в более мирной ситуации могли бы стерты из памяти за ненадобностью.

Важной вехой в истории марранов и марранизма стало изгнание евреев из Испании в 1492 г., официально мотивированное вредным влиянием, оказываемым евреями на «дурных христиан». Ряды последних пополнились теми, кто предпочел крещение эмиграции; с другой стороны, изгнание привело к обеднению криптоиудейских практик — конверсо лишились синагог, еврейских книг, участия в коллективной молитве, снабжения мацой и кошерным мясом и проч.

Через пять лет были насильственно крещены все евреи португальского королевства, включая эмигрантов из Испании. Новообращенным было обещано снисходительное отношение к их религиозным практикам, но со временем ситуация изменилась, и во второй четверти XVI в. в Португалии была введена инквизиция. Португальские конверсо были более привержены иудаизму, чем испанские, поскольку добровольных выкрестов среди них было немного, а значительную часть составляли эмигранты из Испании, уже отдавшие предпочтение изгнанию перед крещением. Поэтому традиции марранизма в Португалии оказались в целом сильнее, чем в Испании, и общины сохранялись дольше; по сей день память о еврейском происхожде-

нии, групповое самосознание, склонность к эндогамии сохраняют *чуэтак* на Майорке и несколько общин в Португалии (например, в Белмонте), отчасти открыто вернувшихся в лоно нормативного иудаизма в XX в.

* * *

Инквизиция, институт католической церкви, занимающийся борьбой с ересью и инакомыслием путем преследований еретиков, а также книжной цензуры, возникла на юге Франции в XIII в., и, пройдя через ряд трансформаций, существует до сих пор в виде Конгрегации вероучения, одного из подразделений римской курии, чья юрисдикция распространяется не на весь христианский мир, но лишь на католические организации вроде монашеских орденов или учебных заведений, а самым суровым наказанием, которое конгрегация может наложить — не в пример своей средневековой предшественнице, — является отлучение от церкви.

Розыск (“*inquisitio*”) являлся одним из видов уголовного процесса, в том числе в епископском судопроизводстве: в отличие от “*accusatio*” и “*denunciatio*”, когда дело заводилось в результате, соответственно, открытого обвинения или тайного доноса, в случае “*inquisitio*” судья сам начинал процесс, на основании каких-либо априорных подозрений. В связи с необходимостью бороться с распространившимися во Франции ересями вальденсов и катаров, была предпринята попытка создать систему обнаружения и преследования ереси в форме епископской инквизиции. На протяжении XII в. церковь определяла и ужесточала свою позицию по отношению к ереси: если постановления XI в. предписывали отлучать еретиков от церкви (Реймский собор, 1049), то с начала XII в. к этому добавляются иные наказания, которые

должна была реализовывать светская власть (Тулузский собор, 1119). Декрет Грацина (1148) требовал конфискации имущества, Реймский собор (1157) — изгнания и клеймения для простых еретиков и пожизненного заключения для проповедников ереси, собор в Туре (1163) объединил требования тюремного заключения и конфискации имущества, а в канонах Третьего Латеранского собора (1179) содержался призыв к светским властям применять силу против еретиков, а также обещание двухлетней индульгенции за борьбу с ересью и угроза быть приравненным к еретикам за бездействие. В 1184 г. папа Люций III буллой “Ad abolendam” («Ради уничтожения») обязал архиепископов и епископов не только декларативно отлучать еретиков от церкви во время определенных праздничных церемоний, но и производить розыск еретиков, два-три раза в год объезжая свою епархию, посещая особо подозрительные места, опрашивая достойных людей среди местных жителей, которые должны были под присягой сообщить все, что они знают о еретиках. Нарушители клятвы приравнивались к еретикам, а епископы за трехлетнее невыполнение этих предписаний лишались должности. Попытки Святого престола заставить епископов заниматься розыском еретиков продолжались и в последующие годы; в частности, посвященный борьбе с ересью 3-й канон Четвертого Латеранского собора (1215) призывал архиепископов и епископов к «постоянной бдительности» в деле очищения своей епархии от «еретической скверны», а пренебрегающим этой задачей грозил каноническим наказанием вплоть до снятия с должности.

Однако епископская инквизиция оказалась неэффективной ввиду занятости епископов своими рутинными обязанностями, а также включенности их в мест-

ную конъюнктуру и, соответственно, невозможности беспристрастного служения делу искоренения ереси. В начале XIII в. предпринимались попытки поручить розыск еретиков папским легатам, которые были свободны от местных связей и интересов, однако их визиты были слишком кратковременны, и они не успевали разобраться в ситуации. Папа Григорий IX стал назначать инквизиторами монахов доминиканского ордена (в Болонье, Флоренции, Регенсбурге, Страсбурге, Провансе и др.), а в 1233 г. на постоянной основе поручил розыск ереси доминиканцам и францисканцам. Нищенствующие монахи представлялись идеальными кандидатами на роль гонителей ереси в силу своей особой преданности Святому престолу, независимости от местной церковной иерархии и популярности в народе (благодаря принципам бедности, бескорыстия и аскезы), которая могла соперничать с популярностью еретических проповедников и должна была обеспечить содействие населения в деле поиски еретиков. Мендиканты получили юрисдикцию епископских судов в делах против ереси, однако за епископами была сохранена ответственность за искоренение ереси, они должны были сотрудничать с инквизиторами и ратифицировать инквизиционные приговоры, особенно к смертной казни и тюремному заключению. Инквизиторы были наделены обширными полномочиями: они не подчинялись ни местным церковным властям, ни папским легатам, но только непосредственно самому папе; руководству своего ордена они подчинялись только как монахи, но не как инквизиторы. Они получили право когда и насколько угодно приезжать в Рим и взаимно оправдывать друг друга в случае поступления на них жалоб. Полномочия инквизитору давались пожизненно, и к концу XIII в.

смещение или отлучение инквизиторов от церкви стало практически невозможным. Инквизиции же были подсудны все — в случае подозрения в ереси не действовала даже монаршья неприкосновенность, однако монархи, епископы и папские нунции могли быть осуждены только самим папой.

Инквизиция должна была пользоваться полным содействием светских властей. Светское законодательство против еретиков развивалось в европейских государствах с XII в., грозя изгнанием, конфискацией собственности, отрубанием языка или сожжением самим еретикам и штрафами их пособникам. В то же время в каноническом праве — прежде всего, в 3-м каноне Четвертого Латеранского собора (1215) и булле Григория IX “*Excommunicamus*” («Мы отлучаем», 1231) — окончательно утвердилось положение о том, что для осуществления смертной казни осужденные еретики передавались светским властям, а последние обязаны прилагать все усилия для истребления еретиков, выявленных церковью; в случае отказа от исполнения этих обязанностей светский правитель отлучался от церкви, его вассалы освобождались от присяги, а земли передавались тем, кто готов был сотрудничать с инквизицией.

Инквизиционное судопроизводство в ряде своих аспектов заметно отличалось от существующего светского и церковного. Трибунал состоял из одного-двух отцов-инквизиторов, назначаемых генералом ордена из числа монахов, достигших 40-летия, а также их помощников: комиссаров, направляемых в самые отдаленные районы, юристов, нотариусов и писцов; последние вели чрезвычайно скрупулезную и обширную документацию, которая использовалась относительно тех же или других обвиняемых спустя годы и десятилетия.

Инквизиционное разбирательство в новом месте начиналось с приезда инквизитора и набора штата трибунала, а также, при необходимости, строительства здания трибунала и тюрьмы. В то же время объявлялся т.н. срок милосердия (30—40 дней), в который еретики могли покаяться в своих грехах и выдать сообщников, получив за это смягчение приговора, а «добрые христиане» под страхом отлучения от церкви должны были донести инквизитору обо всем, что им известно о местных еретиках.

Получив достаточно информации, трибунал начал вызывать подозреваемых, которые должны были, не зная, в чем именно их обвиняют, доказать свою невиновность; неявка по вызову инквизитора приравнивалась к признанию своей вины. Презумпция виновности являлась одной из центральных особенностей инквизиционного судопроизводства. Это объяснялось тем, что трибуналы действовали в районах, где заведомо было много еретиков. Минимальный возраст обвиняемого инквизицией составлял 14 лет для мальчиков и 12 — для девочек. Кроме того, инквизиция судила умерших (эксгумируя и сжигая их останки) и беглых еретиков (“in effigie”, «в изображении»).

В работе с подозреваемыми помимо допросов, где проявлялось особое риторическое искусство инквизитора, противопоставленное невежеству допрашиваемого, широко использовались пытки. Каноническое право запрещало использование пыток в церковном судопроизводстве; Четвертый Латеранский собор запретил также применение ордалий. На протяжении первой половины XIII в. ордалии постепенно исключались из инквизиционного судопроизводства, а пытки, напротив, рассматривались судьями как насущная

потребность. В 1252 г. папа Иннокентий IV буллой “Ad exstirpanda” («Ради искоренения») узаконил пытки при расследовании ереси, приравняв еретиков как «убийц своих душ и осквернителей Господних таинств и веры христовой» к обыкновенным разбойникам и грабителям, пытаемым в светских судах. При применении пытки запрещалось нанесение тяжких увечий (лишение конечностей), убийство и пролитие крови; соответственно, использовались пытки на растяжение тела и разрыв мускулов (дыба), на зажимание тех или иных органов (колодки, железный ошейник гаррота, тиски для пальцев, «испанский сапожок»), на раздробление суставов, а также пытки водой, огнем и каленым железом. Пытку разрешалось применять лишь единожды, но это указание, как правило, обходили, объявляя каждую новую пытку продолжением предыдущей.

Другой особенностью инквизиционного судопроизводства было неограниченное привлечение свидетелей обвинения. Если в светских и церковных судах не имели права выступать свидетелями несколько категорий населения: слуги и иные зависимые люди, проститутки, дети, соучастники преступления, — то инквизиторы принимали показания всех, кроме «смертельных врагов» обвиняемого. Поскольку обвиняемому не сообщали не только сути обвинения, но и имена давших против него показания, единственным эффективным способом защиты оставался отвод наибольшего числа возможных свидетелей обвинения путем доказательства их «смертельной вражды» к подзащитному. Защита зачастую оказывалась не очень действенной: адвокат мог быть сочтен сочувствующим ереси и сам оказаться под следствием. Кроме того, инквизиторы имели право затребовать у адвоката всю информацию, полученную

тем от клиента, и даже заставить его выступить свидетелем обвинения. Существовала возможность апелляции к папе, но на деле ею могли воспользоваться лишь состоятельные и высокопоставленные обвиняемые.

Инквизитор выносил приговоры не своим единоличным решением, а с согласия епископа и по совещанию со «сведущими людьми», и из-за необходимости собирать это совещание, а также из пропагандистских соображений приговоры выносились, оглашались и приводились в исполнение не по одному, по мере рассмотрения дел, а группой, в ходе специальной торжественной церемонии, получившей название “sermo generalis” («генеральная проповедь»), или “actus fidei” («деяние веры»), более известное в португальском переводе — “auto da fé”. Церемония проводилась в воскресенье на одной из центральных площадей города и состояла из покаянного шествия еретиков, проповеди инквизитора, отречения еретиков от своих грехов и их «примирения» с церковью и «отпущения», т.е. передачи в руки светских властей для осуществления смертной казни, еретиков нераскаявшихся. Присутствие на подобной церемонии вознаграждалось 40-дневной индульгенцией.

Оправдание без участия папы было практически невозможно и заменялось вердиктом «обвинение не доказано». Абсолютное большинство жертв инквизиции, признав свою вину и раскаявшись, были возвращены в лоно церкви, или удостоены «примирения» (“reconciliatio”). В искупление грехов на них налагались различные епитимьи (посты, дополнительные молитвы, паломничества к святым местам), также применялись позорные наказания (ношение особой одежды, публичное бичевание), которые могли быть выкуплены, или заменены штрафами. Самым суро-

вым наказанием, налагаемым самой инквизицией, было тюремное заключение; последнее обязательно сопровождалось конфискацией имущества, из которого, в частности, брались средства на содержание еретика в тюрьме. Смертных приговоров инквизиция не выносила, поскольку, согласно канонической традиции, церковь не должна проливать кровь. Еретиков, упорствующих в своих заблуждениях или вторично впавших в ересь (“relapsi”), «отпускали», т.е. извлекали из-под церковной юрисдикции и передавали светским властям, которые и обеспечивали сожжение.

Инквизиция была создана и наделена таким количеством полномочий ввиду необходимости бороться с чрезвычайно широко распространенной в Южной Франции ересью альбигойцев, или катаров. После крестовых походов против альбигойцев и расправы над лидерами ереси и ее покровителями, а также взятия основных оплотов еретиков (1209—1244), ересь ушла в подполье, но не исчезла. В Лангедоке была создана сеть трибуналов; центральный из них, в Тулузе, в 1307—1323 гг. возглавлял доминиканец Бернар Ги, историк и теолог, автор самого известного руководства для инквизиторов «Ведение розыска еретической скверны» (“Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis”), где описываются основные ереси того времени и даются указания, как преследовать еретиков: обнаруживать их, допрашивать и т.д. От того времени и из того места дошли также записи допросов, бесценный источник как по инквизиционному судопроизводству, так и по еретическому мировоззрению: «Регистр Жака Фурнье» — три тома инквизиционных слушаний в графстве Фуа. Другим важнейшим инквизиционным сочинением Средневековья стал «Путь инквизиторов»

(“Directorium Inquisitorum”, 1376) Николая Эймерика, верховного инквизитора Арагонского королевства; в его труде была систематизирована процедура инквизиционного сыска, и эта систематизация легла в основу всех позднейших компиляций на ту же тему.

В Арагонском королевстве, где существовали свои очаги катарской и вальденской ересей, в 1238 г. была введена постоянная инквизиция по модели южно-французской, порученная доминиканцам и францисканцам. К концу XIII в. катары в королевстве иссякли, и к концу XIV в. арагонская инквизиция приходит в упадок, как и французская и итальянская — по ряду экономических и политических причин и, главное, после достижения своих целей, т.е. искоренения французских и итальянских ересей (прежде всего, вальденсов, катаров, спиритуалов, фратичелли и дольчинистов, или апостольских братьев): многие трибуналы были закрыты, другие почти бездействовали. Очередной подъем этого института был связан с введением т.н. «новой инквизиции» в пиренейских королевствах в конце XV в.: в 1478 г. после долгих переговоров об устройстве этого института в Испании папа Сикст IV издал соответствующую буллу, и в 1481 г. в Севилье состоялось первое ауто-да-фе.

Испанская инквизиция по специфике управления отличалась от доминиканской инквизиции XIII в. — в распределении доходов и назначении инквизиторов корона доминировала над папским престолом, — и поэтому она иногда называется «королевской инквизицией». Руководящим органом, учрежденным в 1488 г., стал Совет Верховной и генеральной инквизиции (Consejo de la Suprema y General Inquisición), состоящий из шести-десяти членов, назначаемых короной. Совет возглавлял Генеральный инквизитор (в

период с 1507 по 1518 г. было два генеральных инквизитора — Кастилии и Арагона), назначаемый королем и утверждаемый папой. Функции Совета заключались в том, чтобы контролировать работу инквизиционных трибуналов, ограждать их от вмешательства местных властей, издавать общие правила и распоряжаться казной, пополнявшейся за счет конфискаций, штрафов и выплат за смягчение наказания; эти средства распределялись между инквизицией и короной. Первые трибуналы открылись в Андалусии (в Севилье и Кордове), где концентрация конверсо и евреев была особенно высокой, за ними в конце XV—XVI в. последовали еще девять трибуналов в Кастильском королевстве (в Толедо, Льерене, Мурсии, Вальядолиде, Куэнке, Лас-Пальмас-де-Гран-Канария, Логроньо, Гранаде, Сантьяго-де-Компостела), четыре в Королевстве Арагон (в Сарагосе, Валенсии, Барселоне и на Майорке), а также на Сицилии и Сардинии. В конце XVI—начале XVII в. открылись трибуналы и в Новом Свете: в Лиме и Мехико (1569) и в Картахене (1609).

Испанская инквизиция была нацелена, прежде всего, на искоренение криптоиудаизма. Трибуналы ориентировались в выявлении ереси на специальное инквизиторское руководство, где были сформулированы 37 признаков иудействования, таких, как омовение рук перед едой и молитвой, смена одежды в субботу, отказ от мяса, манкирование исповедью и Великим постом, зажигание субботних свечей, отказ от разжигания огня в субботу, употребление пресных хлебцев в Песах и др. Вплоть до середины XVI в. конверсо составляли около 90% всех жертв трибуналов, но в ситуации инквизиционных преследований и без подпитки извне криптоиудаизм постепенно сходил на нет, и к

концу столетия процент этих дел сократился, однако в 1580 г., после вхождения Португалии в состав Испании и открытия границы, испанская инквизиция активно занялась португальскими криптоиудеями, бежавшими в Испанию от более жестоких гонений португальской инквизиции. Окончательное сокращение процессов против криптоиудеев, вызванное тем, что последние либо были уничтожены, либо эмигрировали, либо ассимилировались, происходило уже в XVIII в., параллельно упадку самого института инквизиции.

Другой значительной группой, преследуемой испанской инквизицией, были мориски, крещеные мусульмане, чья численность резко возросла после насильственного обращения в христианство всех мавров Кастилии (1502) и Арагона (1526). Инквизиция особенно активно занималась морисками с 1568 года, когда те подняли восстание в Андалусии, подавленное лишь через два года, и до изгнания морисков из Испании в 1609 г. Кроме «новых христиан» еврейского и мусульманского происхождения испанская инквизиция в XVI—XVII вв. преследовала протестантов, немногочисленных в Испании, концентрировавшихся в основном в Севилье и Вальядолиде; мистическое движение «просвещенных» (“alumbrados”); гуманистов, в том числе эразмистов, из университетских кругов; мужчин и женщин, подозреваемых в приверженности к народным суевериям, магическим практикам и сатанизму (ведовству и колдовству). В XVIII в. число жертв инквизиции дополнили также просветители и масоны. За все время существования инквизиции, по данным первого историка инквизиции, имевшего доступ к ее архивам, Х.А. Льоренте, были «отпущены», т.е. сожжены, около 30 тысяч человек, сожжены

«в изображении» около 17 тысяч человек, получили «примирение» с церковью около 300 тысяч человек. Современные исследователи Х. Контрерас и Г. Хеннингсен сокращают эти цифры примерно в три раза.

Кроме собственно преследования еретиков испанская инквизиция занималась регулярным изданием индексов запрещенных книг (в 1551, 1559, 1583 и т.д.), куда попадали сочинения гуманистов, переводная протестантская литература, художественная литература (например, Лопе де Вега), переводы Библии (в частности, перевод Песни Песней, сделанный известным гуманистом Луисом де Леоном с древнееврейского).

Инквизиция стала важнейшим компонентом т.н. «черной легенды» (“leyenda negra”) об Испании раннего Нового времени. Эту легенду творили сефарды в эмиграции, создавшие культ своих соплеменников — мучеников инквизиции; испанские протестанты-эмигранты и иностранные протестанты; жители неиспанских владений испанской короны (Сицилии, Неаполя, Нидерландов, а также Англии при Марии Тюдор, которая была супругой Филиппа II Испанского), возмущавшиеся введением в своих странах инквизиции или опасавшиеся такового; французские просветители XVIII в., видевшие в инквизиции воплощение предрассудков и суеверий, обскурантизма, фанатизма и прочих пережитков Средневековья; и наконец, сами испанцы в конце XIX в., склонные объяснять экономический и политический упадок своей страны грехами инквизиции (уничтожила буржуазию в лице конверсо и морисков, испортила отношения с протестантскими странами и т.д.).

В XVIII в. деятельность инквизиции пошла на спад в связи с сокращением численности еретиков и из-за

яростной критики этого института рационалистами и просветителями — как отечественными, так и зарубежными — и пренебрежения к нему со стороны испанских монархов: Филипп V отказался присутствовать на ауто-да-фе, по традиции приуроченном к его восшествию на престол, и последующие Бурбоны манкировали подобными церемониями. К концу века инквизиторы потеряли право преследовать вольнодумцев и вообще кого-либо, за исключением еретиков, а также арестовывать подозреваемых до доказательства их вины, и наконец, их деятельность свелась к книжной цензуре. Испанская инквизиция была впервые отменена Жозефом Бонапартом в 1808 г., восстановлена Фердинандом VII в 1814 г. и затем окончательно упразднена в 1834 г. декретом регентши Марии-Кристины. Португальская инквизиция, учрежденная в 1540-х гг. по испанской модели, также стала сокращать свою деятельность в XVIII в. — за отсутствием “raison d'être” и под воздействием идей Просвещения: последнее ауто-да-фе произошло в 1765 г., а в 1821 г. португальская инквизиция была формально упразднена.

* * *

Основным источником для большинства глав этой книги послужили «Материалы процессов испанской инквизиции в Сьюдад-Реале», полное собрание дел сьюдад-реальских конверсо в период между 1483 и 1527 гг.

В Сьюдад-Реале (Вильяреале), городе в кастильской Ла-Манче, находящемся в 70 км от Толедо на пути в Кордову, со времени его основания Альфонсо Мудрым в XIII в. существовала значительная еврейская община, часть которой в XV в. превратилась в общину конверсо, и в 1483 г. в Сьюдад-Реале был учрежден третий в Касти-

лии после севильского и кордовского инквизиционный трибунал, долженствующий заниматься всем архиепископством Толедским и в 1485 г. переведенный в Толедо.

Эти документы, хранящиеся в Государственном историческом архиве (Archivo Historico Nacional) в Мадриде, были собраны, аннотированы, индексированы и изданы профессором Иерусалимского университета Хаймом Бейнартом в 1974—1985 гг. В своем предисловии Бейнарт пишет, что хотя материалы судов над иудействующими конверсо еще с конца XIX в. были признаны ценнейшим источником для изучения жизни конверсо в позднесредневековой Испании, ни одного полного собрания документов по какой-либо одной общине конверсо не было подготовлено и издано вплоть до настоящего издания. Далее Бейнарт подчеркивает, что такого рода массовые источники позволяют ученому провести «региональное исследование» в духе «нового исторического метода» и воссоздать «всестороннюю картину жизни в такой общине»⁵. Под «новым историческим методом», по-видимому, имелись в виду региональный и антропологический подходы, утверждавшиеся в то время в исторической науке. В 1970-е гг. были опубликованы работы, классические для исторической антропологии, причем многие из них базировались на инквизиционных источниках⁶ и ставили своей целью получить «всестороннюю картину жизни» какой-либо общины, группы или отдельного «еретика». Для Бейнарта создать эту «всестороннюю картину» означало описать религиозную жизнь общины и представить ее как «по существу еврейскую общину», что он и сделал в своей монографии «Конверсо перед судом инквизиции»⁷.

Эта книга также исследует марранов в их взаимодействии с инквизицией в парадигме исторической

антропологии, а также истории идей и гендерной истории, но задает иные вопросы и расставляет иные акценты, не отвечая на вопрос о подлинной религиозной принадлежности конверсо и не считая этот ответ ни возможным, ни необходимым. В центре внимания — ментальность конверсо, их верования, религиозные практики и система ценностей, социальные отношения и гендерные стереотипы, отношения с инквизиторами и образы инквизиции, мифологизированный образ марранов в католической мысли. Помимо сюдад-реальных документов для контекста и сравнения используются материалы других инквизиционных трибуналов XVI—XVII вв. — преимущественно кастильских и мексиканских, но периодически также арагонских и португальских — и различные нарративные источники: сефардские и кастильские хроники, поэзия конверсо при кастильском дворе и в голландской эмиграции, испанские трактаты и раввинские респонсы⁸.

Некоторые главы этой книги сначала существовали в виде лекций, многие в первой редакции выходили в виде статей в журнале «Средние века», альманахах «Адам и Ева», “*Judaica Rossica*”, «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории», «*In umbra. Демонология как семиотическая система*» и “*Micrologus: Ideas of Harmony in Medieval Culture and Society*”, сборниках статей «Человек XV столетия: грани идентичности» (2007), «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» (2010), «Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции» (2013) и “*Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*” (2015). Всем коллегам, пригласившим меня прочитать эти лекции и подготовить эти публикации, моя искренняя благодарность.

Примечания

- ¹ «...Мы признаем, что именно для того, чтобы они могли, благодаря своим книгам, хоть и против своей воли, донести до нас эти свидетельства, они и были рассеяны между народами по всем местам, где есть христианская церковь <...> По этой причине Он не умертвил их, т.е. не дал им утратить осознание своего еврейства, хоть и подверглись они нашествию и притеснению со стороны римлян — чтобы не забыли они Закона Божьего и могли донести до нас эти убедительные свидетельства». См.: *Бл. Августин*. О Граде Божьем. 18:46, толкование на: «Не умерщвляй их, дабы не забыл народ мой» (Пс 59:12).
- ² Например, папа Григорий Великий порицал тех клириков, кто насильно приводил евреев к крестильной купели и призывал прекратить эту практику, поскольку Библия нигде не оправдывает принудительное крещение, а также потому, что насильно обращенные вскоре возвращаются «на блевотину свою». См.: *Стоу К.* Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007. С. 22; *Synan E.A.* The Popes and the Jews in the Middle Ages. N.Y.;L., 1965. P. 43—44, 47—49.
- ³ Так, в 1097 г. германский император Генрих IV разрешил вернуться в иудаизм евреям, крещеным или крестившимся во время крестоносных погромов 1096 г. (Это его решение было, среди прочего, связано с давним имперским противостоянием Риму, однако евреям в этом вопросе покровительствовали и другие европейские монархи.)
- ⁴ Например, хронист Йосеф Га-Коген (*Ha-Kohen J. Sefer Emeq ha-Bakha: The Vale of Tears / Ed. by K. Almbladh.* Uppsala, 1981. P. 51) говорит о 15 тысячах, а Авраам де Торутиэль (Штей кроникот иврийот ми-дор геруш Сфарад, Иерусалим, 1979. P. 34—35) — о 400 тысячах (200 тысяч крестились в 1391 г. и столько же — в 1412-м).
- ⁵ *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. H. Beinart.* 4 vols. Jerusalem, 1974—1985 (далее — *Records*). Jerusalem, 1974. Vol. 1. P. viii, xiii.
- ⁶ Прежде всего: *Le Roy Ladurie E.* Montaignou, village occitan de 1294 à 1324. Paris, 1976. Рус. пер.: *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294—1324). Екатеринбург, 2001; *Ginzburg S.* Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500. Einaudi, 1976; Рус. пер.: *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина жизни одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000; *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stewart England: A Regional and Comparative Study. L., 1970, и др.
- ⁷ *Records.* Vol. 1. P. xiii. См. также: *Beinart H.* Conversos on Trial: Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981.
- ⁸ Респонсы – ответы авторитетных раввинов на получаемые от отдельных лиц и общин вопросы из области религиозного, семейного, гражданского права.

Введение

От аутодафе к аутингу через Аушвиц Испанские конверсы в историографии: переизобретение Другого

Насилие — не только действие, которое мы совершаем над Другим. Оно предшествует этому. Насилие — это само конструирование Другого. <...> Измышление идентичности как акт различения и отделения от других, проведения границ и установления пределов и есть самый частый и фундаментальный акт насилия, который мы совершаем. <...> История показывает, что во имя наших идентичностей — религиозных, этнических, национальных, расовых, гендерных — мы совершаем и претерпеваем самые ужасные жестокости.

*Regina M. Schwartz. The Curse of Cain:
The Violent Legacy of Monotheism*

Медиевистика последних двух десятилетий пытается пересмотреть традиционное представление о доминировании конфессиональной парадигмы в Средние века, согласно которому средневековые люди классифицировали друг друга преимущественно или исключительно по вероисповеданию, и находит в источниках примеры этнических категорий и в этих категориях сформулированной ненависти — к иногородцам, а не к иноверцам (проторасизма) и соответствующего систематического насилия (протогеноцида)¹.

Для исследователей еврейской истории размышления о конфессиональном vs. этническом в Средние века не новы. Сотни работ про евреев в средневековой Европе содержат в названии слово «антисемитизм», и это не анахронистический ляпсус, как, например, в на-

званиях небезызвестных учебников «История СССР с древнейших времен до 1861 г.»², а следствие осознанной позиции, результат сопоставления насилия в отношении евреев в Средние века и раннее Новое время с парадигмальным геноцидом XX в., попытка объяснить второе через первое или первое через второе: на раннем этапе — дискредитировать псевдонаучную нацистскую расовую теорию за счет очевидно мракобесной средневековой юдофобии, на позднем — сгустить краски на средневековых миниатюрах, актуализировать далекие и, казалось бы, сравнительно «вегетарианские» сюжеты за счет свежей памяти о недавней чудовищной трагедии.

В годы Второй мировой войны и после нее, стремясь осмыслить и объяснить Холокост, еврейские историки обратились к сопоставлению нацистского антисемитизма со средневековыми фобиями. Одним из первых и самых известных выразителей этой тенденции был Джошуа Трахтенберг, писавший в 1943 г. в предисловии к своей книге «Дьявол и евреи»:

«Признаюсь, мне трудно не упрекнуть себя в том, что я копаюсь в пыльных средневековых манускриптах как раз тогда, когда мир изнемогает от тирании и кровопролития <...> Однако даже средневековые тексты могут оказывать влияние на современность, и содержание этой книги отнюдь не лишено смысла для того мира, в котором мы живем сегодня. <...> Если сегодня евреев презирают, боятся и ненавидят, то это происходит потому, что в отношении к ним большинство людей унаследовали предрассудки и суеверия, свойственные средневековью. <...> Ненависть к евреям покоится отнюдь не на рациональных основаниях. <...> В сфере коллективного бессознательного мы обнаружим чудовищные образы и представления: еврей, увенчанный рогами; еврей, пьющий христианскую кровь; еврей-отравитель и

разносчик заразы; еврей, источающий отвратительный, специфически еврейский запах; еврей, занимающийся черной магией и наводящий сглаз и порчу на окружающих; а также тайный парламент мирового еврейства, который периодически собирается, чтобы обсудить очередной дьявольский план. Эти образы и представления до сих пор живучи и популярны, и ими широко пользуется официальная нацистская пропаганда для внедрения в массовое сознание современной версии «научного» антисемитизма. <...> “Демоническая фигура еврея” возникла в результате специфического сочетания культурных и исторических факторов, определявших жизнь христианской Европы в Средние века»³.

Трахтенберг, таким образом, наряду с исследовательской ставил себе косвенную полемическую задачу — развенчать расовую теорию, объяснить, что нацистский антисемитизм отнюдь не научен, а столь же химеричен, сколь и средневековая юдофобия.

В те же годы крупный британский еврейский историк Сесил Рот сравнивал с расовым антисемитизмом испанский опыт преследования крещеных евреев⁴, а еще через несколько лет, в 1950-х гг., вышли книги Жюля Исаака «Происхождение антисемитизма»⁵ и Леона Полякова «История антисемитизма: от Христа до придворных евреев» (в русском переводе: «История антисемитизма: эпоха веры»), где речь шла об антисемитизме в обществах Средневековья и раннего Нового времени, в частности, в Испании, где «евреи, принявшие христианство для того, чтобы остаться, явились в эпоху веры объектом такого отношения, которое нельзя назвать иначе чем расистским, хотя это и противоречит основному догмату христианства»⁶.

В последующие десятилетия появился целый корпус работ, в которых исследовались средневековые парал-

лели или истоки расового антисемитизма и геноцида, а также формирование иных «девиантных» меньшинств, способы их дискриминации и преследования, унаследованные XX в.⁷ В результате сложился «почти ортодоксальный взгляд на марш европейской нетерпимости сквозь века <...> от рейнских погромов Первого крестового похода <...> до Хрустальной ночи и концлагерей»⁸.

Вместе с тем возобладало — и до сих пор доминирует в историографии — представление об абсолютном господстве конфессиональной парадигмы в Средние века, т.е. о том, что ненависть (и вообще любое отношение к объекту) была обусловлена не расовой, а религиозной принадлежностью и в случае евреев нужно говорить о юдофобии, ненависти к иудеям, тогда как антисемитизм — ненависть к евреям по национальному, или расовому, признаку — явление Нового времени. При этом поиск средневековых корней Холокоста не терял своей актуальности: даже при смене объекта ненависти “*mutatis mutandis*” механизмы ее формирования и формы ее проявления представлялись исследователям довольно архаичными. Предпринимались и попытки переформулировать отличие юдофобии (антииудаизма) от антисемитизма, избегая жесткого хронологического разграничения. Влиятельный исследователь и типолог антисемитизма Гейвин Лангмуир, например, предложил считать антииудаизм «нерациональной реакцией на нерациональные сомнения», а антисемитизм — «иррациональной реакцией на подавленные рациональные сомнения». К антисемитизму Лангмуир относил, в частности, «очевидно параллельные гитлеризму» погромы позднего Средневековья, когда евреев убивали лишь под предлогом кровавого навета или отравления колодецев, не предлагая им креститься, и те умирали не муче-

никами за веру, а беззащитными и лишенными выбора жертвами, как впоследствии узники концлагерей⁹. Еще одно позднесредневековое явление такого рода, после Рота и Полякова целым рядом исследователей признаваемое первым случаем «расового антисемитизма» в истории, — гонения на пиренейских марранов — евреев по крови, но уже — по крайней мере, формально — не по вере.

Прежде чем приступить к обсуждению антимарранской политики как политики антисемитизма и геноцида, попробуем подтвердить или опровергнуть положение об исключительности конфессиональной идентификации евреев в более ранних средневековых текстах, проследив, какую совокупность характеристик подразумевали под “iudaei” христианские авторы и кого — однородную религиозную группу или разные народы — видели вокруг себя авторы еврейские. Затем посмотрим, что происходило при «проверочном» эксперименте смены веры — растождествлении слиянных в случае евреев этнической и конфессиональной идентичностей, и тогда уже перейдем к самому статистически значимому эксперименту такого рода в средневековой истории — пиренейскому марранизму.

§ 1. Христиане, иудеи, сарацины как народы и не-народы

Различить нельзя путать

Признавая исключительно «конфессиональный» характер средневековой номенклатуры, еврейские историки все равно писали и пишут о еврейском «народе», причем «вечном» еврейском народе, подразумевая

многовековую и непрерывную этническую общность. Напротив, радикальная позиция израильского ученого левых взглядов Шломо Занда, настаивающего на том, что подобной этнической общности («еврейского народа») никогда не существовало, а имелось лишь слепленное по конфессиональному признаку «воображаемое сообщество» (более вымышленное, чем «воображаемое» в терминологии Бенедикта Андерсона, т.е. чем любая иная нация)¹⁰, вызвала в свое время бурю возмущения в израильской академии¹¹.

Этничность и/или этноконфессиональность прямо проговаривается в историографии последних десятилетий¹², однако мыслится как современная категория, накладываемая на средневековую реальность, а не как категория средневековой культуры.

Как воспринимали еврейскую общность в Средние века — как этническую или как конфессиональную — сказать особенно сложно по причине демографического тождества евреев и иудеев. Если применительно к другим народам сам этноним или, например, «языковые тесты», описанные Леном Скейлзом, могут служить указанием на этническую категоризацию, применительно к евреям этническое, языковое, культурное, социально—юридическое множества почти в точности совпадали с конфессиональным: пребывала в «рабстве», говорила на другом языке, занималась ростовщичеством, подлежала принципиальному сохранению, а иногда подвергалась локальному уничтожению *конфессия*, а не народ. Однако демографическое тождество двух групп, обладающих разными идентифицирующими характеристиками, необязательно означает капитуляцию одних характеристик перед другими — оно может

также означать их сосуществование. Традиционная абсолютизация конфессиональной парадигмы объясняется, возможно, преимущественным обращением к одним и тем же видам источников — законодательству, официальным хроникам, которые выражали позицию церкви и короны и указывали нормативный идентифицирующий признак¹³ для правовой регламентации, административного и фискального регулирования. Однако эти тексты вряд ли отражали — вероятно, значительно более многогранный — образ еврея в массовом сознании, где одни характеристики могли служить признаком других (например, специфический запах — “foetor judaicus” — неверия¹⁴), но в то же время выступали самостоятельными идентификаторами. Представляется, что в потенции совокупность характеристик Другого была достаточно разнообразна, по крайней мере, этот образ не был монохромен — как в классическом Средневековье, так и в более специфическом позднесредневековом пиренейском контексте, — однако в разное время и в различных обстоятельствах актуализировались разные характеристики. Поэтому следует не возводить какую-то одну из них в абсолют, но каждый раз учитывать конкретный контекст, всегда задаваясь вопросом «кто говорит?», а также «кому?» и «зачем?».

Задумавшись, к примеру, о том, замечали ли средневековые европейцы специфику еврейской внешности, в особом внимании к которой можно увидеть маркер «расового антисемитизма» в отличие от антииудаизма. Из 68-го канона IV Латеранского собора, предписывавшего различия в одежде (откуда и пошли еврейские нашивки, остроконечные шапки и другие ограничения и изобретения), следует, что не замечали:

«Чтобы иудеи отличались от христиан по своей одежде. В некоторых землях различия в платье отделяют иудеев или сарацин от христиан, но в некоторых других землях *происходит такая путаница, что их нельзя различить никаким образом* (здесь и далее курсив мой — Г.З.). И тогда временами происходит так, что по ошибке христиане вступают в отношения с женщинами из числа иудеек или сарацинок, а иудеи и сарацины — с христианскими женщинами»¹⁵.

Раз канон называл различия в платье единственным способом отличить еврея от христианина, следовательно, еврейская внешность не привлекала внимания окружающих, они не видели разницы между евреями и собой. Можно даже попытаться объяснить этот факт объективной реальностью (действительно, евреи могли не слишком сильно выделяться среди своих соседей в Италии, Франции или Испании) или особенностями взгляда средневекового человека на своего ближнего. — теми особенностями, которые, возможно, объясняют казус Мартена Герра¹⁶, а также неуверенность описавшего этот казус Монтеня в количестве собственных детей¹⁷. Стоит, однако, обратиться к другим источникам, призванным не регламентировать сосуществование с интересующей нас группой, а, например, дискредитировать ее, чтобы найти в них доказательства того, что при определенных условиях специфика еврейской внешности не оставалась незамеченной. Так, критики (анти) папы Анаклета II отмечали его еврейские корни и описывали его как «темноволосого и бледного, больше похожего на еврея или араба, нежели на христианина»¹⁸. О том же свидетельствуют средневековые изображения иудеев — новозаветных и современных — обладающих выдающимся носом, крупным ртом, удлинненными глазами. Эти и другие черты могли иметь символическую

нагрузку¹⁹, но вместе с тем, очевидно, были отражением реальности, какой ее видели художники.

Остается предположить, что современники IV Латеранского собора были вполне способны отличить еврея или сарацина от христианина. Однако когда у них возникала необходимость или желание вступить с ними в контакт того или иного рода — они делали это, отговариваясь затем собственным неведением. И сегрегационные законы были призваны прежде всего исключить возможность подобных отговорок, а заодно унижить иноверцев, о чем и сообщалось в 68-м каноне:

«Посему, дабы они не могли в будущем оправдывать подобные поступки из числа запрещенных связей тем, что ошиблись, мы постановляем, чтобы иудеи и сарацины обоих полов во всех христианских землях и в любое время отличались бы в глазах общества от других народов своею одеждой»²⁰.

«ОТОМСТИМ ИМ И УНИЧТОЖИМ ИХ ИЗ ЧИСЛА НАРОДОВ»

Антиеврейское насилие в средневековой Европе могло мотивироваться как социальной или этнической, так и религиозной ненавистью, причем декларировалась, как правило, последняя — ненависть к «врагам Христовым». Ее же принимают за истинную причину преследований представители традиционной историографии, ссылаясь при этом на предлагавшуюся жертвам погромов или изгнаний альтернативу — крещение в католическую веру. Получается, что насилие было направлено именно на иудеев и даже о «воображаемом геноциде» речь идти не может.

Рассмотрим в качестве примера самый ранний мощный всплеск антиеврейского насилия в Центральной Европе — погромы в преддверии Первого крестового похода. Гонения на евреев фиксировались преимущественно в памяти и текстах жертв, и события 1096 г. оказались отражены в трех хрониках, написанных на иврите. Предположительно самая ранняя из них, созданная через 40 лет после событий²¹, представляла конфликт сутубо конфессиональным — крестоносцы, проходя мимо мест, где жили евреи, якобы говорили друг другу (словами еврейского хрониста):

«Вот мы отправились в долгий путь на поиски нашего языческого святилища и для мести исмаильтянам, в то время как тут, прямо среди нас, живут евреи — те, чьи отцы умертвили и распяли его ни за что. Давайте же сначала отомстим им и уничтожим их из числа народов, так чтобы имя Израиля никто бы не помнил, или пусть примут нашу веру и признают сына греха и распутства».

Евреи, разумеется, отказались «отвергнуть веру свою и заменить грозного Царя на омерзительного отпрыска нечистой и развратной женщины, они обнажили шеи свои для меча и отдали свои чистые души их Отцу Небесному»²².

Крестоносцы, отправляясь на подвиг во имя Христа, собирались по дороге совершить еще один в том же роде — загнать в лоно церкви, т.е. упразднить духовно или уничтожить физически иудеев, виновных в его распятии; евреи же делали героический выбор в пользу мученичества за веру и погибали. Дальнейшее повествование выстраивалось вокруг тех же и близких категорий религиозного подвига и святости, греха и наказания,

ритуальной чистоты и нечистоты, и т.п. Но даже в этой конфессиональной картине крестоносцы стремились «уничтожить их из числа народов» — истребить народ Израиля и стереть его имя из памяти потомков.

Евреи своих гонителей тоже воспринимали довольно «этнично». Принято думать, что еврейская средневековая мысль, как и христианская каноническая, оперировала тремя конфессиональными категориями: Эдом (христиане), Исраэль (иудеи) и Ишмаэль (мусульмане), большей конкретики для нее не существовало, и временные изменения она игнорировала, поэтому была мало чувствительна к анахронизмам²³. Как заметил Амос Функенштейн, «важным решением в эпоху Средневековья было высказанное в *тосафот*²⁴ мнение, что “народы наших времен — не язычники”»²⁵. И все-таки «народы» — т.е. не только Эдом и Ишмаэль, христиане и сарацины. О наличии этнической дифференциации, хотя бы в теории, свидетельствует, к примеру, восходящая к библейским генеалогиям обширная «таблица народов» в начале *Сефер Йосипон*²⁶, чрезвычайно популярного средневекового псевдоэпиграфа, считавшегося ивритским оригиналом «Иудейской войны» Иосифа Флавия. А в хронике о погромах 1096 г. крестоносцы представлены как «два в одном», два этноса в составе «профанного» народа: «Народ, обуянный гордыней, говорящий на странном языке, народ наглый и злобный, франки и германцы...»²⁷.

Христианские хронисты, рассказывая — гораздо более кратко — о погромах в рейнских городах, не так настаивали на крещении как альтернативе гибели. Альберт Аахенский в своей «Истории иерусалимской экспедиции» упоминал крестившихся из страха, но сам погром представлял, скорее, как безальтернативное

избиение евреев, которые просто «не могли спастись от рук столь многих» и, таким образом, — в отличие от еврейских хроник — оказывались лишены автором возможности выбора и возможности проявить благочестие и совершить подвиг во имя веры. Мотивация погромщиков и, прежде всего, их предводителя — графа Эмикона Флонхеймского — не вызывала одобрения у хрониста: это была не религиозная месть и не этническая ненависть, а вульгарная жажда наживы. «Хотя евреи и враги Христовы, — отмечал Альберт, — Эмикон вырезал изгнанных евреев из-за жажды денег, а не ради божественной справедливости»²⁸.

В описании цинизма графа Флонхеймского Альберту вторил и даже превосходил его Эккехард Аурский: Эмикон, «муж дурной славы», истреблял поначалу «омерзительный род евреев», а затем направился в Паннонию, однако венгерские гарнизоны не пустили его в королевство, ибо ушей короля Коломана достиг слух, будто, «по мнению тевтонов, нет разницы между убиением язычников и венгров», и «братское кровопролитие предотвратила лишь божья милость»²⁹.

Очевидно, что речь шла не о концептуальном геноциде, но об иноэтническом насилии, а скорее — о насилии в поисках жертвы, о ненависти к Другому в ходе поисков этого Другого, причем поисков не слишком разборчивых. В результате в категорию приемлемой жертвы были включены любые инородцы вне зависимости от их вероисповедания, и хотя позиция Эмикона была неканоничной и вызывала возмущение хрониста, с кем — церковью или разбойным графом — теоретически солидаризовалось средневековое «молчаливое большинство», мы не знаем.

Зловоние неверия и благоухание святости

Лакмусовой бумажкой в вопросе о конфессиональном или этническом определении еврея в эпоху Средневековья служит момент растождествления вероисповедания и происхождения, т.е. переход в христианство. Законодательные источники вновь демонстрируют конфессиональный подход, настаивая на полном отделении выкрестов от евреев, выражающемся, в частности, в отказе от прежней собственности, остающейся в распоряжении общины или монарха как сюзерена евреев, «рабов казны» («и оставляя закон своих отцов, они должны отказаться от своего имущества»³⁰), и полной идентификацией их с христианами («и чтобы могли занимать все должности и обладать всеми почестями, что и прочие христиане»³¹). Регламентирующим актам вторит нравоучительная литература и автобиографические нарративы самих апостатов, где излагается сюжет о чудесном, богоданном превращении еврея в христианина, когда, как писал Герман Кельнский, после «сластных видений» «свет христианской веры засиял в моем сердце», и это превращение влечет за собой устранение врожденных, казалось бы, характеристик, прежде всего, еврейского зловония³².

Это полное — от юридического до физиологического — превращение крестившегося еврея в христианина служило традиционным аргументом в пользу монополии конфессиональной парадигмы в Средние века. Но нельзя не учитывать, что чудесное превращение рисуется нам либо в законах, либо в проповедях и “*exempla*”, т.е. в текстах, создававших идеальную картину и пропагандировавших ее. В источниках личного характера все не так гладко: тема кровного

происхождения и родного языка продолжала занимать авторов параллельно с темой смены веры³³. Неизвестно, как на самом деле к выкрестам относились соседи, не оставившие писем и мемуаров, переставали ли они замечать их «темные волосы и бледность». Судя по настойчивости законодательства — не переставали: «Повелеваем также, чтобы после того, как какие-либо иудеи обратились в христианство, все жители наших владений оказывали бы им честь и никто бы не осмеливался поносить их или их потомство по причине того, что те были иудеями»³⁴.

Но если отношение к выкрестам и оставалось негативным, оно не может служить достаточным аргументом в пользу этнической парадигмы, поскольку неясно, «поносили» ли выкрестов и их потомков собственно за их еврейское происхождение или же видели в нем признак их латентно сохранявшегося иноверия — того, что они «не полностью стряхнули с себя прежнего человека» и «остатками прежнего обряда <...> затемняют красоту христианской веры», как было изящно сформулировано в 70-м каноне IV Латеранского собора³⁵.

В свете сказанного выше понимание гонений на новых христиан по принципу происхождения в Испании XV и последующих веков как принципиально нового явления — что является общим местом в абсолютном большинстве работ на эту тему, в том числе в самых недавних³⁶, — представляется не столь однозначным. Точка зрения церкви и короны на равноправие новых христиан со старыми не изменилась со времен раннего Средневековья: законы чистоты крови не были государственными или общецерковными, но лишь корпоративными. В реальности же

выкресты и раньше, вероятно, не слишком гладко интегрировались в христианское общество, просто по причине гораздо более скромного их количества это сопротивление не было столь заметно, и дело не доходило до погромов и законодательной регламентации. И была ли «кровь» самодостаточной причиной подозрений и преследований или лишь признаком неверия — этот вопрос остается открытым применительно к позднесредневековой Испании.

§ 2. «Дурные христиане» и их «нечистая кровь»

Моментом размежевания конфессионального и этнического уже не на единичном, а на коллективном уровне становится появление в пиренейских королевствах в конце XIV—начале XV в. — под влиянием массированных доминиканских проповедей, серийных погромов и дискриминативного антиеврейского законодательства — статистически очень значимой группы крещеных евреев. Исследователи называют на порядок разнящиеся цифры, некоторые из них сходятся на том, что крестилась половина или даже большая часть еврейского населения Кастилии и Арагона.

Как минимум часть крестившихся сделала это вынужденно и продолжала тесно общаться с евреями и придерживаться иудаизма. По официальной версии, для борьбы с такими «дурными христианами» на рубеже 1470—1480-х гг. была учреждена в Кастилии и возобновлена в Арагоне инквизиция, а чтобы окончательно пресечь вредное влияние евреев, в 1492 г. последних изгнали из обоих королевств:

«Поскольку нам сообщили, что в этих наших королевствах есть дурные христиане, которые иудействуют и отступают от нашей святой католической веры, <...> мы позаботились и отдали приказ, чтобы учредилась инквизиция в вышеупомянутых наших королевствах и сеньориях, и как вы знаете, она уже двенадцать лет действовала и действует и нашла многих виновных; как известно и как нам доложили инквизиторы <...>, очевиден большой вред, который христианам наносило и наносит соучастие, разговор, общение с евреями, которые всегда стараются любыми возможными способами и путями увести от нашей святой католической веры верных христиан и отделить их от нее, и растлить их, и вовлечь в свою зловредную веру и убеждение <...> Поэтому мы <...> решили приказать всем вышеупомянутым евреям и еврейкам покинуть наши королевства и никогда не возвращаться в них и ни в какие из них»³⁷.

На несколько десятилетий раньше началась и иная борьба с конверсо. Старохристиане резко негативно отреагировали на быстрый рост новой группы и ее успешное вхождение в испанское общество: антимарранскими погромами и статутами «чистоты крови», согласно которым христианам еврейского (или мавританского) происхождения закрывался допуск в те или иных корпорации (ордена, университеты, муниципалитеты и проч.). И хотя эти меры были направлены против той же группы населения, которой занималась инквизиция, принцип был иным — нечистые по крови сегрегировались вне зависимости от чистоты их веры. В начале XVII в. словарь кастильского языка зафиксировал слово «раса» в «плохом значении» еврейского или мавританского происхождения (“*raza de moros o judíos*”)³⁸, в то же время потомков пиренейских конверсо в Европе называли «португальцами еврейской нации» (“*portugueses de la*

пación hebrea”), и на этих и подобных основаниях период XV—XVII вв. в историографии считается эпохой смены парадигм Другого, когда на место антииудаизма явился антисемитизм, и коллективное самосознание пошло по тому же — «расовому» — пути.

Каждое из вышеприведенных утверждений, даже максимально осторожно сформулированное, вызывает, тем не менее, определенные вопросы. И разнообразные группы источников предлагают на них довольно широкий спектр ответов, которые, как мы увидим ниже, также можно толковать по-разному.

Кастильские и еврейские хроники называют разные цифры крестившихся после погромов 1391 и 1412 гг., разное соотношение крестившихся, выбравших мученическую смерть и укрывшихся в землях сеньоров или бежавших за границу, разную мотивацию этих и более поздних конверсо (вынужденное или добровольное отступничество) и по-разному характеризуют их отношения с евреями: от единения, питаемого общей верой и мессианскими надеждами, и взаимной поддержки (покровительства высокопоставленных марранов евреям) до ненависти и вражды. Королевские и инквизиционные документы в основном остаются в русле конфессиональной парадигмы, но при этом определяют иудеев и как «корпорацию», и как «народ», а иудействующих вычисляют по все удлиняющемуся перечню признаков, не все из которых относятся к области религиозной догматики и практики (например, кулинарные предпочтения). Придворные поэты XV в., в большинстве своем — конверсо, лейтмотивом своих бурлескных дебатов выбирают еврейское происхождение противника, выявляемое через конфессиональные, визуальные, бы-

товые и иные признаки. Иногда в их сочинениях еврейское происхождение, напротив, служит признаком конфессиональной дефективности, или же в качестве объекта насмешки “gaza” и иноверие выступают в совершенно равноправном качестве. «Простые» конверсо, не оставившие хроник, стихов, автобиографий, пьес и других текстов высокой культуры и говорящие с нами со страниц инквизиционных дел, зачастую считают себя невинными жертвами циничного учреждения, охотящегося за их собственностью: «Устроили эту инквизицию не для чего иного — только чтобы отнять деньги и чтобы нас ограбить»³⁹. В то же время эти новые христиане демонстрируют групповую солидарность, противопоставляя себя старохристианам. Одни еврейские авторы конца XV—XVI в. видят в инквизиции очередное бедствие, обрушившееся на еврейский народ, иные же злорадствуют, расценивая ее как наказание отступникам. В XVII в. конверсо-эмигранты в Нидерландах и Франции усердно создают дискурс мученичества и героизма, упорного сопротивления своих предков и братьев по вере кровавому судилищу в земле «плена души», конструируя таким образом *пригодное прошлое* для своих реиудаизирующихся общин. Вместе с тем многие из этих «новых сефардов» не торопятся сами вернуться в лоно иудаизма, некоторые возвращаются жить в Испанию, самые богатые покупают испанские титулы, все ценят свое иберийское происхождение, пишут на испанском языке, читают Гонгору и ставят Кальдерона, т.е., казалось бы, имитируют религиозное противостояние, на деле сохраняя культурное единство⁴⁰.

Иными словами, мы наблюдаем здесь то, о чем уже было сказано выше: противопоставление «свой/

чужой» в потенции подразумевает многочисленные параметры, в различных контекстах актуализируются разные из них, причем они могут служить признаками друг друга, а могут выступать как самостоятельные характеристики Другого.

Обращаясь к историографии вопроса, во всем многообразии подходов к изучению взаимоотношений конверсо и инквизиции можно выделить несколько основных альтернатив, самими исследователями не всегда отрефлексированных. Во-первых: верить ли судебным материалам на слово — или заниматься «подозрением мотивов»⁴¹, что обычно означает веру на слово другим источникам. Во-вторых: видеть ли в законах чистоты крови проект, параллельный инквизиционному и тоже направленный на конфессиональную дискриминацию и чистку, — или, наоборот, видеть в инквизиции проект, лишь притворяющийся конфессиональным, а на самом деле ориентированный, как и законы чистоты крови, на расовую чистку, на уничтожение евреев по крови. В-третьих: оставаться ли в рамках дискурса источников — или пытаться перекроить всю картину, не идти на поводу у текстов, а обращаться к ним со своими вопросами и понятиями. С одной стороны, наложение на реальность позднего Средневековья современных категорий вроде антисемитизма и геноцида вызывает очевидную критику, и даже не имеющее категориального выражения «сильное влияние еврейского опыта в Европе в XX в.»⁴² (а в случае испанских историков — опыта франкистской диктатуры) на исследователя порождает сомнения в его объективности. С другой стороны, следование аутентичным концептам тоже может оцениваться как эвристически

вредное: «Зачастую историки воспроизводят в своих исследованиях те же категории, которые использовались в XVI в., тем самым повторяя дискурс прошлого вместо того, чтобы объяснять его»⁴³.

Историография марранов и инквизиции — испанская, израильская, американская — чрезвычайно обширна, и дальнейшее обсуждение основных позиций, их взаимоотношений и их контекстов, не претендует на всю полноту обзора.

«Чудовищный отпрыск ложного рвення»: подозрение мотивов I

Один из давних и авторитетных подходов к изучению инквизиции состоит в том, чтобы рассматривать ее как сугубо политический институт, причем если поначалу, в сравнении с католической традицией, видевшей в Сутре священное судилище, занятое борьбой за чистоту веры и подобные же благие цели, этот подход был скорее разоблачительным, то сейчас, в сравнении с новой тенденцией считать инквизицию орудием расизма и геноцида, он превратился практически в апологетический.

Этот разоблачительный подход проявляется еще в «донаучных» оценках инквизиции, современных ее деятельности периода расцвета (XVI—XVII вв.) и заката (XVIII в.). Зачастую они были откровенной проекцией авторских воззрений, функцией антиклерикализма просветителей или антииспанских чувств европейцев, опасавшихся габсбургской гегемонии. С середины XVII в., времени заметного упадка габсбургской монархии, инквизицию, отождествляемую с тиранией духовенства и с конфессиональной политикой государства, начинают винить в культурной и экономиче-

ской отсталости Испании. В контексте меркантилизма обличается алчность инквизиторов: конфисковывая имущества осужденных, они вводили капитал в непроизводительную сферу — в церковную казну.

Если для просветителей, которым инквизиция не угрожала, она олицетворяет «жестокость и варварство» (характеристики испанской инквизиции, согласно Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера):

«...Если вы не откажетесь от ваших старых предрасудков, <...> то придется признать, что вы неисправимы, не доступны ни просвещению, ни наставлению, и останется только пожалеть несчастный народ, который вручает власть над собою таким людям, как вы. <...> если когда-нибудь в будущем кто-либо осмелится утверждать, что в наш век народы Европы были народами цивилизованными, то ему укажут на вас в доказательство того, что они были варварами, и представление о вас будет такого рода, что покроет позором ваш век и вызовет ненависть ко всем вашим современникам»⁴⁴.

«После землетрясения, которое разрушило три четверти Лиссабона, мудрецы страны не нашли способа более верного для спасения от окончательной гибели, чем устройство для народа прекрасного зрелища аутодафе. Университет в Коимбре постановил, что сожжение нескольких человек на малом огне, но с большой церемонией, есть, несомненно, верное средство остановить содрогание земли»⁴⁵, —

то итальянские авторы XVI в., которые, с одной стороны, опасались введения в итальянских владениях Короны Арагона инквизиции по испанскому образцу (и распространения ее контроля на другие итальянские земли), с другой — были увлечены ренессансной

политической теорией, описывали инквизицию в соответствующих категориях: как предприятие, служащее утверждению желательного имиджа короны и в то же время — достижению ее прагматических целей. «Король благоволит инквизиции, дабы лучше держать народ под контролем»⁴⁶, — писал венецианский дипломат Франческо Тьеполо в 1563 г.; еще раньше, флорентийский посланник при дворе Фердинанда Католика Франческо Гвиччардини рассуждал о лицемерии испанцев вообще и испанской церкви (инквизиции) и короны в частности, а в своей политологии возводил короля Фердинанда в образец популизма, причем одним из его своекорыстных «поступков», прикрытых благими декларациями, очевидно, надо считать инквизицию:

«Одна из самых больших удач, какая может выпасть на долю человека, — это иметь случай показать, что поступки людей, совершаемые для собственного интереса, делались ради общественного блага. Это прославило предприятия Короля Католического: они совершались всегда во имя собственной безопасности и величия, а часто казалось, что они совершены ради вящего прославления христианской веры или ради защиты церкви»⁴⁷.

Протестанты, главные изобретатели «черной легенды» о габсбургской Испании вообще и об инквизиции в частности⁴⁸, тоже подчеркивали несоответствие официальных целей инквизиции ее истинным задачам, среди которых называлось и обогащение за счет жертв, и передел власти. В ранней протестантской церковной истории ключевое место занимала концепция истинной церкви, преследуемой ложной дурной папистской церковью, квинтэссенцией же последней

считалась инквизиция⁴⁹. Соответственно, обличения инквизиции, базис протестантской мартирологии, были необходимым катализатором формирования протестантской идентичности и потому плодились во множестве. Центральными для антиинквизиционной памфлетной войны в XVI в. был трактат «Коварства святой испанской инквизиции» (“Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes”), написанный беглым испанским протестантом (под псевдонимом Регинальд Монтан), в 1567 г. изданный на латыни и за год переведенный на четыре европейских языка, а также мартиролог «Деяния и памятники этих последних и бедственных дней» (известный как «Книга мучеников») Джон Фокса — книга, в Англии сравнимая по популярности с Библией. Джон Фокс классифицирует жертв инквизиции:

«Жестокая и варварская инквизиция Испании, начатая королем Фердинандом и Елизаветой [т.е. Изабеллой], его женой, была учреждена против евреев, которые после своего крещения вновь проводили свои собственные церемонии. Теперь же она направлена против тех, в чьей приверженности истине Господа нельзя и на минуту усомниться [т.е. протестантов]. Испанцы и особенно их высокопоставленные священники полагают, что эта святая и священная инквизиция не может ошибаться и что святые отцы-инквизиторы не могут обманываться. Три сорта людей наиболее всего подвержены инквизиционной угрозе. Те, кто очень богат, ибо их имущество может быть отнято. Те, кто учен, ибо они [инквизиторы] не потерпят, чтобы их преступления и тайные злоупотребления были замечены и раскрыты. И те, чья честь и достоинство велики, ибо, чтобы не допустить их до власти, инквизиторы обесчестят их или опозорят»⁵⁰.

А голландский статхаудер Вильгельм Оранский в своей «Апологии» обличает инквизицию, называя ее главной причиной нидерландского восстания против испанцев:

«Все беды начались из-за жестокости и высокомерия испанца, который думает, что может превратить нас в рабов, будто мы индусы или итальянцы; нас, народ, который никогда никому не покорялся, но всех правителей принимал на определенных условиях. <...> Я был воспитан католиком <...>, но ужасные мучения огнем, мечом и водой, которым я стал свидетелем, и план ввести здесь инквизицию еще худшую, чем в Испании, рассказанный мне королем Франции, заставили меня решить в сердце своем не покладать рук, пока не изгоню из этой земли испанскую саранчу. <...> Я беру на себя ответственность за сопротивление испанской тирании, ибо с возмущением смотрю на кровавые жестокости, худшие, чем преступления любого тирана античности, которые они обрушили на бедный народ этой земли»⁵¹.

Начало же разоблачительному подходу в научном описании инквизиции, равно как и самому этому научному описанию положила «Критическая история испанской инквизиции» Хуана Антонио Льоренте, секретаря мадридского трибунала, который при Жозефе Бонапарте стал советником по церковным делам, а потом бежал с французами во Францию, где и издал свой четырехтомный труд (1817—1818). Льоренте различал за религиозным фасадом подлинные прагматические причины учреждения инквизиции: желание короны пополнить казну за счет имущества еретиков и стремление апостольского престола усилить свое влияние в Испании:

«[Иудействование конверсо] послужило мотивом, по видимости религиозным, который побудил Фердинанда V приказать учредить трибунал, дававший ему возможность конфисковать многие имущества. Сикст IV не мог его не одобрить, потому что введение его должно было увеличить влияние ультрамонтанских принципов, т.е. власти святого престола. Этому двойному замыслу, скрытому под видимостью рвения к защите веры, испанская инквизиция обязана своим происхождением»⁵².

«История» Льоренте предопределила *критический* и *подозрительный* тон в разговоре об испанской инквизиции у многих последующих авторов. Например, российский медиевист Тимофей Николаевич Грановский в своем курсе лекций по истории западноевропейского Средневековья (1849—1850) сообщал следующее:

«Чтобы сломить оппозиции и эти особые суды [феодалов], введена была инквизиция Фердинандом и Изабеллой. <...> религия была только предлогом. Под предлогом проступка против церкви брали самых значительных людей государства, отвлекая их от обыкновенного суда. <...> Доказательством ее политической цели в Испании служит противодействие пап учреждению ее; испанское духовенство также этому противилось. <...> и это гонение на евреев имело в основе политические побуждения. Нигде в Европе это племя не достигло такого богатства, политического значения и образованности, как в Испании <...> они были главными банкирами и управителями имений испанских аристократов»⁵³.

Следующий после Льоренте крупный исследователь инквизиции, Генри Чарльз Ли, выразитель американской критики Испании в период борьбы за колонии, в самом финале своей книги (1888) давал такую оценку изучаемому институту в Испании и в средневековой Европе в целом:

«Она снабдила Св. Престол мощным оружием для его политического усиления, она искушала светских монархов этим примером, она позорила имя религии <...> Приговор беспристрастной истории должен гласить: инквизиция была чудовищным отпрыском ложного рвення, служившим эгоистичной алчности и жажде власти, подавлявшим самые высокие устремления человечества и поощрявшим самые низменные его склонности»⁵⁴.

В русле «подозрения мотивов» и обличения «ложного рвення» выступала также марксистская историография, прежде всего, самый заметный советский исследователь инквизиции, совмещавший ее изучение с неустанным обличением, по страстности превосходящим цензурные требования, Иосиф Ромуальдович Григулевич. Урожденный виленский караим Юозас Григулявичус (р. 1913), он был известен также под агентурными и литературными псевдонимами Артур, Макс, Мигель, Юзик, Падре, Фелипе, Лоуренс и, наконец, Лаврецкий. После учебы в Сорбонне он по линии Коминтерна был направлен в Латинскую Америку, где создал агентурную сеть, организовал покушение на Троцкого (неудачное), взрывал корабли, отведенные под стратегические поставки в Германию; впоследствии исполнял роль посла Коста-Рики в Италии и готовил убийство Иосипа Броз Тито. В свободное от шпионских подвигов время Григулевич работал в латиноамериканских и итальянских архивах и, когда в конце 1950-х гг. был выведен из резерва нелегальной разведки, защитил кандидатскую и докторскую диссертации и написал десятки монографий и научно-популярных книг по истории Латинской Америки и католической церкви⁵⁵. Рассуждая о мотивации испанской инквизи-

ции, Григулевич пишет: «В чем, однако, заключались скрытые — подлинные причины геноцида, которому испанская корона и церковь подвергли иудейское и мавританское население своих владений? Что касается иудеев, то в первую очередь их преследование имело вполне конкретную цель — завладеть их имуществом»⁵⁶. В этом утверждении, учитывая его контекст, стоит видеть не результат анализа инквизиторских деклараций или критики инквизиции ее жертвами и современниками и не вывод из статистики конфискаций, но, скорее, априорное подозрение и осуждение несколько моралистического свойства (ср. про папу, санкционировавшего учреждение инквизиции: «Сикст IV, один из гнуснейших церковников, когда-либо носивших папскую тиару, жадный на деньги и развратник»⁵⁷).

Как мы увидим дальше, стратегия «подозрения мотивов» и сравнения инквизиционных преследований с геноцидом применялась и еврейскими историками.

Испанские исследователи продолжают описывать инквизицию в политических категориях, делая акцент на ее административно-экономическом происхождении и мотивации⁵⁸. Наиболее яркие современные сторонники подобного подхода — Анхель Алькала, утверждающий, что этот суд учредили совсем не по религиозным причинам, т.к. большинство конверсо были добрыми христианами, а некоторые — даже важными христианскими мыслителями⁵⁹, и преследовались исключительно из-за своих еврейских корней, а не за свои религиозные убеждения⁶⁰, и Генри Кеймен, в работах которого политизация данного института приобретает явственно апологетический оттенок. Кеймен борется с «черной легендой» об инквизиции,

существующей уже не в памфлетах англо-голландских протестантов XVI в., но в историографии, обвиняющей инквизиторов в фанатизме и расизме. По его мнению, «на первом месте была власть, раса и религия стояли на втором»⁶¹. Официальное объяснение возникновения и деятельности Супремы Кеймен полагает ложным: конверсо не иудействовали в столь значительных масштабах, а потому, учреждая инквизицию, корона ставила перед собой прежде всего задачу консолидации власти⁶². Институтция, попирающая систему сеньориальных и городских судебных иммунитетов, клином врезающаяся в устоявшееся феодальное равновесие, позволяла монархам карать кого угодно, невзирая на вольности, т.е. оказывалась своего рода опричниной. И хотя некоторые историки предпочитают не видеть связи между Супремой и «консолидацией королевской власти»⁶³, многочисленные выступления (не только со стороны конверсо) против инквизиции в Арагоне подтверждают этот тезис⁶⁴.

Кеймен спорил с концепциями крупнейшего испанского филолога и историка культуры Америко Кастро (1885—1972), оказавшими влияние на работы более поздних испанистов (Альбера Сикроффа, Франсиско Маркеса-Вильянуэвы, Хайме Контрераса⁶⁵). Кастро придавал огромное значение одержимости чистотой крови, понимаемой им как расизм, и инквизиции как двум факторам, повлиявшим на испанскую культуру XVI в. — по его мнению, века интеллектуального застоя и цензуры, проходившего под лозунгом «не думать, не знать, не читать». Если еврейские историки, как мы увидим дальше, писали о марранах и инквизиции под влиянием Холокоста⁶⁶, то Кастро смотрел на Испанию раннего Нового времени сквозь призму своего отноше-

ния к франкистской диктатуре, от которой был вынужден бежать в США. Кеймен не разделял этого мрачного взгляда. Он подчеркивал, что статуты чистоты крови — частная инициатива, законы корпораций (отдельных орденов, университетских коллегий, городских гильдий и др.), причем их принимали только в Кастилии и далеко не все корпорации, а если даже принимали — не всегда соблюдали, и они никогда не были приняты на государственном уровне. Кеймен видел в них довольно маргинальное явление: не отражение всеиспанской идеологии расизма, а механизм борьбы элит за власть. Что касается предполагаемого альянса светского расизма с религиозным сыском, направленного на всестороннее уничтожение конверсо, Кеймен находил аргументы в пользу того, что инквизиция не только не поддерживала статуты, но и открыто боролась против них. Кроме того, она хотя и была «неприятным институтом»⁶⁷, но по своей кровожадности заметно уступала германским и английским светским судам, расправлявшимся с еретиками и ведьмами, или французским преследователям гугенотов. В Испании XVI в., по мнению Кеймена, сочетались антисемитские и просемитские настроения, и демонизация Супремы, а вместе с ней Габсбургской империи, на основании инкриминированного ей антисемитизма, — неоправданна.

**«Бессмысленно отрицать»:
традиционалисты о традиционалистах
против традиционалистов**

Никогда не искала мотивов на стороне и верила инквизиции на слово и плеяда католических исследователей. Один из столпов этого «доверительного» и

оправдательного подхода, испанский историк литературы, влиятельный представитель ультрамонтанства и кастицизма (испанского «почвенничества» и традиционализма) Марселино Менендес-и-Пелайо в своей «Истории испанских инакомыслящих» (1880—1882) рассматривал Супрему, в соответствии с ее собственными декларациями, как орудие борьбы с мощной иудейской ересью, грозившей не только конверсо, но и старым христианам, поскольку иудействующие стремились соблазнить всех испанцев. «Бессмысленно отрицать, — писал Менендес-и-Пелайо, — как делают современные еврейские историки <...>, что пиренейские евреи очень рано проявили стремление к прозелитизму, и это стало отнюдь не последней причиной для ненависти и подозрений, с какими христианское население стало к ним относиться»⁶⁸. Это подтверждают все документы от толедских канонов до Эдикта об изгнании, — «всё выдает активную пропаганду»⁶⁹. В XV в. «испанское общество раскрыло свои объятия неофитам, всегда веря в твердость их обращения», но те, заполучив «высокие посты в церкви и государстве» и «смешав свою кровь с кровью самых знатных родов обоих королевств», проявили неверность и «втайне соблюдали Моисеев закон и обряды»⁷⁰. Поскольку «иудействующих» было много и они играли важные роли в церкви и государстве, страх массового отступничества не был химерическим: «угроза заражения иудаизмом была велика и совершенно реальна», и, дабы «любой ценой сохранить религиозное и общественное единство», католические короли были вынуждены учредить инквизицию, а затем, чтобы спасти «эту несчастную расу» от народного гнева, — изгнать евреев. Менендес-и-Пелайо спорил с либеральным

историком Хосе Амадором де лос Риосом, автором трехтомной «Социальной, политической и религиозной истории евреев в Испании и Португалии» (1875—1876), упрекавшим католических королей в нетолерантности, и заявлял, что их решение «не было ни хорошим, ни плохим — оно было единственно возможным»⁷¹. Он также полностью оправдывал действия инквизиции, утверждая, что, вне всяких сомнений, «большинство иудействующих, наказанных Святой канцелярией, были настоящими и действительно отпавшими и непримиримыми врагами религии Христа, а другие, будучи христианами по правде, сохраняли отдельные черты и остатки древнего закона»⁷².

В оценке инквизиции как института религиозной пурификации и, что особенно важно, в оценке конверсо как заслуживающих инквизиторского внимания с ультрамонтанским подходом Менендеса-и-Пелайо парадоксальным образом оказались солидарны еврейские историки, также воспринимавшие официальную причину учреждения Святой канцелярии как истинную. Они вообще были сосредоточены на евреях как основных жертвах инквизиции в первый век ее существования и рассматривали ее как исключительно антииудейский или антиеврейский институт, как будто других категорий ее «клиентов» не существовало или их численность была пренебрежимо мала.

Как и любые другие, еврейские историки создавали в своих исследованиях *пригодное прошлое*. Как определял свою задачу американский сефардист Йосеф Хаим Йерушалми, «мы должны осознать себя как евреев в середине исторического процесса и строить еврейское будущее — медленно, иногда болезненно, но для этого мы обязаны осознанно нести в себе еврейское

прошлом»⁷³. Что значит «еврейское»? Для большинства еврейских историков прошлое «отпавших» евреев не было еврейским и, соответственно, не было достойно памяти и изучения. Будучи еврейскими историками в поисках еврейского прошлого, они предпочитали видеть в своих героях евреев — и по крови, и по вере. В вопросе о религиозной идентичности иберийских конверсо они унаследовали западносефардское видение ситуации. Амстердамская и иные сефардские общины в Западной Европе, состоявшие из экс-конверсо, стремились создать себе пригодное прошлое, представив жизнь своих предков на Пиренейском полуострове как египетский плен, полный мучений и героической борьбы за веру. Утверждая, что их предки гибли на кострах не случайно и не по ошибке, а принципиально, отстаивая собственные религиозные убеждения, новые сефарды укрепляли свою саморепрезентацию как еврейской общины — общины, вернувшейся открыто к вере, долгое время в силу непреодолимых обстоятельств практиковавшейся тайно, более того — еврейской общины, имевшей свое героическое прошлое, и корректировали свой более близкий к реальности облик — ассимилянтов, покинувших полуостров из страха перед инквизицией, разившей довольно случайно и непредсказуемо, и по экономическим соображениям, и нередко готовых вернуться обратно⁷⁴.

Этот романтический образ конверсо воспроизводили как корифеи еврейской исторической науки Г. Грец и С.М. Дубнов⁷⁵, так и в гораздо большем объеме изучавшие испанские источники и практиковавшие более критический подход к ним представители т.н. иерусалимской школы. Законодателем оценок здесь был Ицхак (Фриц) Бер, с конца 1920-х по конец 1950-х гг. — про-

фессор средневековой и еврейской истории в Еврейском университете в Иерусалиме и главный израильский сефардист. Он опубликовал около двухсот статей и книг по испанскому еврейству, в том числе статьи для “Encyclopaedia Judaica”, «Еврейской энциклопедии» и многих журналов — как академических («Цион», «Тарбиц»), так и литературно-публицистических — т.е. сформировал представление об исторических сефардах не только у историков, но и у широкой израильской публики.

Свою философию еврейской истории И. Бер сформулировал поздно, в середине 1950-х гг., и на фоне его обширного исторического наследия эта концептуализация производит впечатление запоздалой рефлексии, возможно, реакции на концепцию американского еврейского историка Сало Уитмайера Барона, изложенную в его opus magnum — «Социальной и религиозной истории евреев»⁷⁶. Барон создавал положительный образ диаспоры, настаивая если не на всегда покровительственном, то по крайней мере на исключительно легитимном отношении к евреям со стороны христианской церкви и государства, и подчеркивал вклад, вносимый евреями в экономику и культуру разных стран своего проживания. Бер, напротив, придерживался «слезливой» концепции еврейской истории, подчеркивая в первую очередь дискриминацию и гонения, осуждая за них, прежде всего, церковь, а основное содержание *галута* — существования в диаспоре, в изгнании со Святой земли — для евреев усматривал не в развитии чужих цивилизаций, а в сохранении своей веры и идентичности — этоса и духа, в чем они не всегда преуспевали, скорее наоборот, а потому галут, с его точки зрения, оказывался порочен, а сионистское возвращение в Землю обетованную — спаситель-

но⁷⁷. Выводы Бера по проблеме конверсо и инквизиции, сформулированные, прежде всего, в двухтомной «Истории евреев в христианской Испании», вышедшей на иврите в 1945 г., но получившей большой резонанс в более поздних переводах на европейские языки⁷⁸, также находились в русле «слезливого» подхода и культа сохранения идентичности.

В своих целях — в соответствии со своим видением того, каким должно быть «еврейское» еврейское прошлое, — иерусалимская школа в лице Бера и его учеников в некотором смысле соглашалась с позицией инквизиции и вторила ультрамонтанам. Так, Бер с энтузиазмом и без всякой критики цитировал тот же источник, что и Менендес-и-Пелайо, — «Памятные записки о правлении Католических королей» священника Андреса Бернальдеса, который занимал жестко антимарранскую позицию и утверждал, будто все конверсо были иудеями, питали мессианские надежды на исход и ненавидели испанцев, стремясь обокрасть их, как некогда израильтяне обокрали египтян⁷⁹. Бер полагал, что конверсо и их потомки «изо всех сил старались жить как иудеи», и перечислял различные признаки иудействования, приводимые в инквизиционных руководствах и следственных материалах⁸⁰. Поскольку конверсо не были «расовыми «остатками», потерявшими всякие еврейские черты», а наоборот, «сознательно и по убеждению придерживались еврейской традиции», антимарранские настроения были вызваны «религиозным фанатизмом», ибо старые христиане считали новых «евреями по расе и по религии»⁸¹. Инквизицию Бер именовал «варварским институтом», католических королей — фанатиками, ради религии презревшими «все политические

и экономические соображения»⁸², инквизиторов — фанатиками и экстремистами, стремившимися к «разрушению испанского еврейства». Иными словами, его возмущала испанская репрессивная политика, однако он не подозревал ее авторов в лицемерии и считал ее оправданной, поскольку видел в конверсо «испанское еврейство» и с восхищением писал о сожженных заживо мучениках, которые «отвергали христианскую веру до последнего вздоха»⁸³. Отношение Бера к источникам было не всегда последовательно — он переставал доверять чутью инквизиторов там, где их обвинения не героизировали конверсо, но дискредитировали евреев: например, дело о ритуальном убийстве в Ла-Гуардии, в котором обвинили группу из пятерых евреев и пятерых иудействующих конверсо, он назвал «грубейшей клеветой, основанной исключительно на фантазиях средневековых антисемитов», «изобретением антисемитской пропаганды»⁸⁴. Его «слезливая» концепция оказывалась несколько эклектичной: к религиозной юдофобии он добавлял — без особой детализации этого понятия — «расовую враждебность низших классов»⁸⁵, находя у кастильской инквизиции «иррациональный, народный, антисемитский бэкграунд»⁸⁶, а в эдикте об изгнании — «примечательную смесь расовых и религиозных мотивов». Цель изгнания, по мнению Бера, заключалась в том, чтобы очистить государство «от чужеродного расового элемента, который испанские христиане не смогли ассимилировать», но в то же время «это изгнание, как и другие в Средние века, было способом религиозного принуждения», т.е. склонения евреев к крещению⁸⁷.

Нарисованный Ицхаком Бером портрет конверсо в их отношениях с инквизицией лег в основу норма-

тивных представлений, отраженных в энциклопедиях, учебниках и научно-популярной литературе в Израиле. Его ученики развивали и, возможно, даже усугубляли этот подход. Так, Хаим Бейнарт, исследователь и издатель материалов инквизиционного трибунала в Сьюдад-Реале, в целом доверял судебным материалам и видел в своих героях убежденных и последовательных криптоиудеев, которые «прилагали все усилия к тому, чтобы сохранить верность своей еврейской вере; и за нее праведные и благочестивые мучениками восходили на костер»⁸⁸.

«Была движима расовой ненавистью и политическими соображениями»: подозрение мотивов II

Ревизионизм в еврейской историографии связан с именем Бенциона Нетаньягу (1910—2012), на протяжении своей долгой жизни побывавшего сионистом-ревизионистом, соратником Зеэва Жаботинского⁸⁹, редактором «Еврейской энциклопедии» и американским профессором.

Когда его сын впервые стал премьер-министром Израиля, журналисты заинтересовались биографией и взглядами самого Бенциона, чье влияние на Биньямина было общеизвестно. В частности, писали о том, что в семье Нетаньягу всегда культивировался миф о собственной избранности и в то же время «миф преследования», ощущение гонимости некими «ими», под которыми понимался левый социалистический израильский истеблишмент, который якобы «выжил» Бенциона из страны, вынудив его уехать преподавать в Штаты. И Бенцион всегда говорил о «них» возмущенно и с презрением, об-

личая их непонимание, глупость, наивность. Его политические взгляды наследовали идеям Жаботинского и считались правыми или даже ультраправыми: в частности, он ратовал за возрождение еврейской военной мощи, всегда жестко характеризовал арабов как «варваров», способных только враждовать и воевать, и выступал за их выселение из Палестины, а в качестве меры принуждения или наказания — за лишение их воды, электричества, образования; его позиция не раз критиковалась как фашистская⁹⁰. Нетаньягу отличал очень мрачный взгляд на настоящее и будущее («иногда он звучит как самые суровые ветхозаветные пророки»), и в его оценке инквизиции и марранов биографы видят разновидность того же пессимизма: «Четырнадцать сотен страниц [монографии “Происхождение инквизиции в Испании XV века”] подводят нас к самому мрачному заключению из возможных: даже если евреи зайдут так далеко, что обратятся в христианство, даже если их обращение будет полным и официальным, оно не поможет: неприятие евреев как народа будет продолжаться — вплоть до изгнания и массового убийства»⁹¹. Сам Нетаньягу отрицал политический подтекст своей научной позиции: «Я не подхожу к этому предмету пристрастно. Мне всегда говорят: “Вы пишете в тени Холокоста. У вас на уме нацисты”. Но это не так. Я пишу только как историк, с целью выяснить, как это было на самом деле. Это у *них* на уме политика»⁹². Однако вне зависимости от декларированной позитивистской платформы автора его труды создают пригодное прошлое, работающее на современную, по его мнению, потребность — на консолидацию еврейства перед лицом всего враждебного мира (и «варваров»-арабов, и американцев, убеждающих возвращать им земли), работающее на позицию «ни шагу назад», когда любые уступки вос-

принимаются как бессмысленные: как в XV в. не вышла сделка «отказ от своей веры в обмен на интеграцию», так и в XX в. не выйдет «земли в обмен на мир».

Концепция Нетаньягу — как и оценка инквизиции либеральной испанской и марксистской историографией — была выработана с позиций «подозрения мотивов». В отличие от католиков и иерусалимской школы он не доверял следственным документам и проверял религиозную идентичность конверсо по источникам еврейского происхождения — по *респонсам* раввинов, преимущественно — эмигрантов с Пиренейского полуострова в Северную Африку, которые отвечали на запросы о том, насколько легитимен допуск конверсо к тем или иным иудейским церемониям. По этим текстам Нетаньягу реконструировал следующую эволюцию конверсо: если в начале XV в. речь шла о насильственно обращенных (*анусим*), то со временем этот термин сменился на *мумарим* и *мешумадим* (поменявшие веру, отступники), а к концу столетия еврейские мудрецы обличали конверсо как *гоим гмурим* — «полностью неевреев»⁹³. Таким образом, к моменту учреждения Супремы конверсо в массе своей оказались вполне ассимилированы и отнюдь не были криптоиудеями, а значит, инквизиция была призвана не искоренять ересь и насаждать чистоту веры, а делать что-то иное. Еще в первой своей книге, вышедшей в 1953 г., Нетаньягу утверждал, что «инквизиция была движима расовой ненавистью и политическими соображениями, а не религиозным рвением»⁹⁴. Этот же тезис он развил в «Марранах Испании»⁹⁵ и в своем *opus magnum* — «Происхождении инквизиции». Супрема, по его мнению, питалась традицией «глубокой яростной ненависти» к евреям, зародившейся в Испании в VI в., — ненави-

сти, для которой всегда первична «раса», а культурная и религиозная специфика вторичны. Ассимиляция и аккультурация не могли избавить евреев от этой ненависти, наоборот, разжигали ее еще сильнее⁹⁶. «Ничто не спасет евреев диаспоры, — читаем мы между строк, — кроме создания собственного государства». Хотя Нетаньягу и отрицал влияние Холокоста на свою научную деятельность, параллели с германским нацизмом были, очевидно, важны для его концепции инквизиции как геноцидального проекта, они наводили резкость на изображаемую им картину, делали ее безошибочно понятной для современного читателя: «В Германии, как и в Испании на четыре века раньше, расовая теория во многом заменила религиозную доктрину в оправдании дискриминации евреев», испанский и германский «антисемитизм произвел на свет расовые теории о евреях по крови, направленные на их уничтожение»⁹⁷.

Примечательно, что, до хрипоты споря с иерусалимской школой, создавшей «миф о криптоиудеях», Нетаньягу, утверждая непрерывность ненависти к евреям и марранам в Испании, средневековой юдофобии и антисемитизма Нового и Новейшего времени, лил воду на мельницу той же «слезливой» концепции еврейской истории как бесконечной череды гонений.

Будучи первым яростным, последовательным и довольно убедительным — опиравшимся на обширный корпус источников — опровергателем криптоиудаизма конверсо, в проведении параллелей между кастильскими законами чистоты крови и нюрнбергскими законами, между инквизицией и Холокостом, Нетаньягу оказался не первым и далеко не единственным: подобные сравнения начались еще в исследованиях военных лет⁹⁸, а со временем в качестве уже

общего места перешли в специальные и неспециальные работы, именовавшие инквизицию «первым Холокостом», а испанский антимарранизм — «предвосхищением современного расового антисемитизма»⁹⁹. В этом ряду стоит упомянуть аккуратный компаративный этюд Й.Х. Йерушалми «Ассимиляция и расовый антисемитизм: иберийская и германская модели», разбирающий присутствующую как в испанском, так и в немецком случаях причинно-следственную связь между ассимиляцией и геноцидом, когда ассимиляция меньшинства влекла за собой цепочку реакций большинства: от отталкивания до исключения и уничтожения. Йерушалми полагал, что «хотя мы, разумеется, не найдем на Пиренейском полуострове псевдонаучного расистского жаргона Нового времени в чистом виде, сам факт того, что последствия еврейского происхождения, сколь угодно отдаленного, многими считались вечными, несмыываемыми и неизменными, указывает на расистскую ментальность»¹⁰⁰.

В то же время Йерушалми выступал с гораздо более умеренных позиций нежели Нетаньягу, подчеркивая, что имеет место лишь сходство, стимулирующее новый взгляд на средневековый антииудаизм и поиск в нем «расового» компонента, но никак не полное тождество двух явлений:

«Инквизиция, при всех ее эксцессах, не являлась гестапо; испанские и португальские антисемиты не были нацистами. Тут нет геноцида. Самые ярые теоретики чистоты крови никогда не призывали к физическому уничтожению новых христиан, а только — самое большее — к их изгнанию (очень средневековому решению), но государство не пошло даже на это»¹⁰¹.

Гораздо ближе к Нетаньягу стоит его ученик, американский сефардист Норман Рот, которому, впрочем, почти полное совпадение его идей с концепцией Нетаньягу не мешает чрезвычайно подробно и многословно его критиковать: ламентации о недостаточном внимании учителя к его собственной книге и упреки в сделанных по этой причине ошибках занимают десятки страниц¹⁰². Вслед за Нетаньягу Рот довольно безапелляционно заявляет: «Надо уяснить раз и навсегда. Конверсо не были “криптоиудеями”. Они были христианами, которые решили полностью отмежеваться от еврейского народа, а не только от еврейской “веры”»¹⁰³. И, опять же вслед за Нетаньягу, он аргументирует это заявление, ссылаясь на позицию раввинов, в объективности которой уверен: «Современные раввины пошли на это (т.е. называли конверсо *гоим гмурим* — Г.З.), потому что знали наверняка, что эти конверсо, причем практически все из них, больше не считали себя частью еврейского народа и не имели ни малейшего намерения возвращаться в его ряды»¹⁰⁴. Еще одним доказательством имманентной склонности конверсо к ассимиляции выступает ненависть со стороны евреев, которые считали конверсо своими худшими врагами и по своей инициативе давали против них показания. Добровольное отступничество «большой части еврейского населения» Испании до конца XV в. Рот объясняет «отчаянием из-за длительности изгнания и отсутствия признаков прихода мессии»¹⁰⁵ (но почему из всех стран рассеяния именно в Испании, самой благополучной, и почему именно в XV в., не раньше и не позже, ответа не дает).

В оценке инквизиции Норман Рот также следует за Нетаньягу, называя искоренение ереси «мнимой целью» Священного трибунала, чьей «подлинной за-

дачей было полное очищение испанского общества от ненавистных конверсо»¹⁰⁶. Все обвинения, содержащиеся в материалах инквизиционных процессов, он оценивает как ложные: «Зачем бы конверсо оставались под видом христиан в Испании и рисковали своей жизнью, чтобы соблюдать такие тривиальные вещи, как зажигание субботних свечей?»¹⁰⁷.

Основное отличие позиции Рота от концепции Нептаньягу состоит в том, что если последний обвинял все испанское общество в расовой ненависти к евреям, начиная уже с VI в., то Рот дает более умеренные оценки как в хронологическом, так и в количественном отношении и обвиняет в «антисемитизме», возникшем лишь в XV в., некое «могущественное меньшинство» испанцев-старохристиан, способствовавших учреждению инквизиции. Он подчеркивает, что в то время — за несколько столетий до нового и более крупного проявления этого феномена в Европе — в Испании сформировался «подлинный антисемитизм, т.е. ненависть к еврейским “расовым” и персональным чертам, ненависть к народу, а не к религии». Причин возникновения подобного отношения было «много, включая экономическую и социальную ревность к новому “классу конверсо”, религиозный фанатизм и прочее». Официальная доктрина Церкви и позиция многих ее деятелей, настаивавших на знаке равенства между «старыми» и «новыми» христианами, вынудила религиозных фанатиков, «врагов конверсо», изобрести собственную теорию «расовой чистоты», и теперь уже «не то что конверсо не были “добрыми христианами”, потому что на самом деле все знали, что они ими были, но некие врожденные свойства (“еврейская кровь”) портили их, а через них могли испортить и все христи-

анское общество. Единственное решение этой воображаемой проблемы состояло в полной изоляции конверсо и, наконец, в окончательном уничтожении их на кострах инквизиции», которая, таким образом, «стала орудием антисемитских элементов». Заодно эти «Торквемада с сообщниками» убедили довольно индифферентно настроенных и занятых другими делами Католических королей в необходимости изгнания евреев¹⁰⁸.

Как это часто бывает, автор, посвятивший десятки страниц скрупулезной и ядовитой критике коллег, сам предлагает объяснение далеко не безупречное с точки зрения логики, а, стремясь сгладить излишне резкие суждения своего предшественника, рисует картину ничуть не более убедительную, но более эклектичную и туманную. Во-первых, неясно, кто и почему составил упоминаемое им влиятельное антисемитское меньшинство, при том что за королями и церковным большинством признается толерантность по отношению к евреям и конверсо-ассимилянтам. Во-вторых и главных, не объяснен механизм возникновения «расовой ненависти»: откуда бралась религиозная нетерпимость к конверсо, раз «все знали», что они искренние христиане, и каким образом эта религиозная нетерпимость сумела в сжатые сроки трансформироваться в расовую.

Если говорить в целом о концепции Бенциона Нетаньягу и Нормана Рота, стоит отметить, что ревизионизм всегда хорош тем, что подвергает сомнению общепринятую картину прошлого, но зачастую плох тем, что принимает свои аргументы против критикуемой концепции за аргументы в поддержку собственной, а это не одно и то же. Оба автора полагают абсолютное большинство выдвигаемых инквизицией обвинений

лживыми, но как надо доказывать истинность сведений, сообщаемых источником, так же надо доказывать и их сфабрикованность, ибо в исторической науке не принята презумпция «лживости» документа.

Нетаньягу строит свою теорию, опираясь не на инквизиционные дела, а на совсем иную группу источников — на респонсы раввинов, которые «наверняка, — как пишет Рот, — знали, что конверсо больше не считают себя частью еврейского народа»¹⁰⁹. Но откуда раввины, базировавшиеся преимущественно в Северной Африке, знали, кем считают себя пиренейские конверсо, и почему мы не должны верить на слово инквизиции, а раввинату — должны? Нетаньягу, очевидно, исходит из предположения, что раввины в XV в. мыслили как позднейшие еврейские историки, стремившиеся изобразить хорошую мину при плохой игре и приписать к евреям всех, кого только можно, и если уж раввины называли конверсо «полными неевреями», значит, ни малейшей возможности считаться евреями у тех уже не осталось. Но почему не предположить существование у сефардских раввинов совсем иной мотивации: возможно, они критически отзывались о конверсо и призывали исключать их из еврейского сообщества, дабы не поощрять подобную двойную жизнь и не стимулировать дальнейшие обращения евреев, которые хотели бы улучшить свои социальные условия, сохраняя в то же время — пусть и втайне — веру предков. И чем дальше, тем больше происходило новых обращений и тем строже оказывалась позиция раввинов, что могло быть связано исключительно с динамикой добровольных обращений, но не с сокращением криптоиудейских практик. Подобные мотивы очевидны у раввинов XVI—XVII вв.,

стремившихся пресечь двойственное положение эмигрировавших с Пиренейского полуострова потомков конверсо, которые не спешили полностью возвращаться в иудаизм и вполне довольствовались своим ни к чему не обязывающим положением.

Тот аргумент, что евреи свидетельствовали против конверсо, потому что те были «их злейшими врагами», тоже выглядит неубедительным. Больше всего против конверсо выступали другие конверсо, и это говорит не о ненависти к конверсо как группе, а о личной вражде и/или корыстных интересах.

Оценка поведения самих конверсо с позиций здравого смысла тоже не представляется удачной. Конверсо не эмигрировали из Испании в те земли, где могли бы открыто вернуться к иудаизму, не потому, что были столь искренне привержены христианству и не боялись инквизиции, а потому, что их удерживали другие причины (дома, семьи, язык, быт, работа). К тому же Супрема не казалась им изначально таким уж неотвратимым бедствием (и бегства имели место лишь перед самым началом деятельности того или иного трибунала, когда угрозу уже нельзя было не заметить). Наконец, соблюдая те или иные иудейские обряды, они могли, тем не менее, не идентифицировать себя как еретиков. Обращаясь к столь часто обсуждаемой параллели, стоит вспомнить, что шесть миллионов евреев не эмигрировали или не эвакуировались из стран Европы и погибли в Холокосте тоже не потому, что были преданы идеалам национал-социализма, а по целому ряду других причин — от инертности до неосведомленности.

И, наконец, важно учитывать нелинейность соотношения (само)идентификации и степени соблюдения:

первое не так прямо зависит от второго, как можно было бы подумать. Подобно тому как высокий процент россиян относит себя к православным, оказываясь в церкви раз в год на Пасху¹⁰, так и конверсо могли считать себя евреями, лишь постясь в Йом-Кипур, или наоборот — считать себя католиками, так же постясь в Йом-Кипур, однако инквизиция за это уже преследовала их как еретиков. Даже если раввинат видел в конверсо отступников и «полных неевреев» и даже если сами конверсо в большинстве своем полагали себя христианами, а отдельные обряды соблюдали как семейную традицию, это не гарантирует того, что инквизиторы разделяли их мнение и, якобы прекрасно понимая преданность конверсо новой вере, все равно преследовали их из «расовых» соображений. Мало того, что соотношение иудаизма и христианства в марранизме сильно разнилось во времени и пространстве, оценки этого соотношения противоположающимися сторонами тоже заметно различались.

Все эти соображения подводят нас к выводу о том, что на вопрос об этническом (само)сознании и его связи с геноцидом ответить практически невозможно — мы оказываемся в ловушке противоречивых нарративов. Инквизиция видела в конверсо плохих христиан, но кем они сами себя считали, мы не знаем, т.к. не доверяем инквизиционным документам. Раввины считали их плохими евреями или даже неевреями (что не обязательно равнялось «добрым христианам»), но их позиция могла быть продиктована своими причинами. Инквизиционный дискурс ничего не сообщает об их этнической общности: возможно, потому, что она в принципе не ощущалась, а возможно потому, что была самоочевидна.

Сбалансированный партикуляризм: новейшие исследования

Исследователи последних двух десятилетий — в отличие от предыдущего поколения — скорее, склонны развивать тезис Бенциона Нетаньягу о конверсо как *гоим гмурим*, чем еще недавно популярное сравнение инквизиции с нацистским геноцидом, которое стало считаться анахроничным и даже вульгарным¹¹¹.

Компендиумов вроде истории испанских евреев Амадора де лос Риоса или Бера или истории инквизиции наподобие трудов Льоренте и Ли или Кеймена уже не пишут, однако появилось множество конкретных работ — по тем или иным трибуналам, местностям и периодам¹¹². Новых концепций сефардской истории в них не предлагается, глобальные вопросы либо не ставятся, либо рассматриваются осторожно, с перечислением разнообразных факторов и с учетом разной степени их выраженности, либо их решение следует ранее намеченным моделям. В ряде исследований предлагается дифференциация конверсо на целый спектр более мелких групп¹¹³, утверждается концепт марранизма как особой религиозной практики, а марранской идентичности как особой — амбивалентной, расколотой — идентичности¹¹⁴, которые нельзя свести к иудаизму или к христианству. Некоторые европейские исследователи склонны помещать конверсо в христианский контекст, что выражается в изменении терминологии: конверсо называются новыми христианами (в отличие, например, от принятого в ивритских работах *анусим* — «наильно обращенные»), а их еврейские практики — иудействованием, а не криптоиудаизмом¹¹⁵. Помимо синхронического разнообразия конверсо, среди которых были «и бюрократы, и ученые, и мистики *алумбра-*

до, и реформаторы, и простые клирики, и инквизиторы»¹¹⁶, отмечается и диахроническое: «Конверсо — это меняющаяся на протяжении многих поколений культурная конструкция»¹¹⁷. Эти наблюдения препятствуют выработке однозначных характеристик для всей группы конверсо¹¹⁸, что было свойственно работам Бера и Бейнарта или же их идейного противника Нетаньягу.

Расовый характер пиренейского антимарранизма — вслед за Ротом и Нетаньягу — продолжает занимать умы историков, однако источники, на которые они опираются в своих построениях, не до конца оправдывают возложенную на них надежду, допуская различные толкования. Так, например, описание этнических признаков «врагов Христовых», приводимое еще Йерушалми¹¹⁹, гласит: «Чтобы быть врагами христиан, Христа и его божественного закона, необязательно иметь еврея-отца и еврейку-мать. Достаточно кого-то одного. Неважно, еврей ли отец, достаточно, если мать еврейка. И даже если она не полностью еврейка, а наполовину, тоже достаточно. И даже если менее — и четверти достаточно, и даже восьмой части. И Святая инквизиция в наше время обнаружила, что вплоть до 21 доли [еврейской крови] они иудеят»¹²⁰. Но из этого же самого текста следует, что «раса» служит не самостоятельным объектом преследования, а признаком ереси: если у человека есть еврейские корни, он, согласно инквизиционной статистике, склонен к иудействованию, поэтому инквизиция будет его проверять, а не наоборот. Другой аргумент в пользу испанского расизма состоит в том, что инквизиция по-разному относилась к новым и старым христианам, в частности, присуждала им различные наказания за одни и те же прегрешения вроде богохульства¹²¹. Но чем это объяснялось? Оче-

видно, не стремлением искоренить еврейскую «расу», а уверенностью в том, что еврейское происхождение повышало вероятность впадения в ересь. Если богохульство в устах старого христианина могло быть сочтено случайностью, следствием опьянения или невежества¹²², то в тех же словах, произнесенных конверсо, видели проявление его более глубоких еретических убеждений, а возможно, и практики. «Раса» для инквизиторов являлась средством преследования, но не его целью, она была инструментальна, но не самозначима.

Еще один сторонник «создания расы»¹²³ Дэвид Ниренберг рассматривает пиренейский XV в. как переходный период, сравнимый с эпохой раннего христианства, когда вновь стало необходимо обозначить различия между христианином и евреем. Причина этого кризиса крылась не в иудействовании конверсо, о котором до 1430-х гг. почти никто не беспокоился (Ниренберг делает этот вывод на материале проповедей Висента Феррера и арагонских судебных дел, т.е., опять же, на одностороннем корпусе источников), а в сложностях самоидентификации христиан. Последние за много поколений привыкли «теологически и социологически определять себя в противопоставлении евреям и иудаизму»¹²⁴ (в частности, «для христианского проповедника или экзегета было практически невозможно учить Писанию, не обращаясь к антииудейским темам»¹²⁵), а в связи с наплывом конверсо эта оппозиция расстроилась — легитимная близость к христианам бывших евреев, с которых крестильные воды смыли все сегрегационные запреты, «расшатывала основания христианской идентичности»¹²⁶. И следующие поколения произвели вынужденную «перестройку ненависти»¹²⁷, т.е. выбор для нее новых критериев.

§ 3. Отрицание – признание – отрицание признание и от геноцида к аутингу: два прогноза

Историографические концепции формулируются на основании определенного корпуса источников или — в лучшем случае, при более широком охвате — с отдачей предпочтения определенному корпусу источников. Поэтому релевантны они тоже только в определенных рамках — рамках, заданных вопросами, кто, кому и зачем говорит. Поскольку субъекты, адресаты и цели этих высказываний различны, различны голоса и различны контексты, историки получают разный результат. Истина, надо полагать, как полифонична, так и полисемантична, а антииудаизм, антисемитизм, расизм и геноцид — ярлыки, которые исследователи ретроспективно пытаются на нее навесить.

Если физическое уничтожение на кострах инквизиции большого числа евреев по крови, обвиненных в Моисеевой ереси, именуют геноцидом, то действия по насильственному обнаружению как евреев по крови путем проверок «чистоты крови», так и иудействующих по вере и образу жизни путем стимуляции доносов можно назвать *аутингом* (“outing”)¹²⁸. И этот термин, перенесенный из другой эпохи и из истории другого меньшинства, *другого Другого*, позволяет нам кое-что понять в механике т.н. геноцида. В частности, это понятие демонстрирует тот факт, что гомофобное общество ненавидит гомосексуалов не потому, что они на виду и, как принято говорить, «выпячиваются», — напротив, оно само подвергает их аутингу, *делает* их видимыми, а уже затем преследует.

Любым обществам свойственна не только и не столько ненависть к конкретному Другому, сколько

потребность в этой ненависти и, как следствие, потребность конструировать этого Другого, с тем чтобы эффективно его ненавидеть.

Инаковость Другого, вероятно, всегда состоит более чем из одного компонента, но в зависимости от эпохи, идеологии, интересов элит, переживаний масс и прочих факторов те или иные компоненты (внешний вид, кулинарные предпочтения, религиозная практика, язык, речевые привычки, бытовое поведение) становятся доминирующими — на практике и в официальном дискурсе, и это не всегда одни и те же компоненты, ибо официальный дискурс может как формировать общественное мнение и практики, так и постфактум легализировать их.

Нечистота крови, в частности, вероятно, была таким «дремлющим» компонентом инаковости евреев и мавров, марранов и морисков, актуализированным идеологическим трендом эпохи, включавшим также драму чести, креольский культ чистоты происхождения и чистоты языка, *готисисмо* — абсолютизацию вестготского происхождения и наследства — и прочее, в фильтре которого марраны и мориски становились более генеалогически «нечистыми», чем религиозно «неверными» или внешне «некрасивыми».

Реинтерпретация Другого, или «перестройка ненависти», в пиренейском XV в. оказалась связана с изменением дистанции между своими и чужими. Иудеи были очевидным Другим, защищенным патристическим и каноническим требованием сохранить их до Второго пришествия как свидетелей («чтобы не забыл народ мой»), одновременно защищенным и отделенным папскими и королевскими законами и стенами своих кварталов — *худерий*, высвеченным

обрядовой практикой и языком. Конверсо потеряли защиту статусом «свидетелей», законом или дистанцией и стали сближаться с большинством, не избавившись еще — в первых поколениях — от чуждости этому большинству. А большинство — и его элита — реагировало попытками эксплицировать и формализовать эту интуитивно ощущаемую чуждость, попытками аутинга и конструирования Другого самыми разными способами: погромами, доктриной чистоты крови, внедрением инквизиции.

На эти особые условия исследуемой эпохи дополнительно накладываются личные обстоятельства самих исследователей: историки в соответствии со своей идеологией и потребностями в создании пригодного прошлого прочитывают историю дискриминации и выводят на передний план те или иные компоненты инаковости.

Норман Кантор предложил разделить всех исследователей Средневековья на тех, кто видит в нем начало современных процессов или институций, и тех, кто видит в нем особый, *иной* мир, вещь в себе, не имеющую продолжения¹²⁹. Так и в обсуждении статуты чистоты крови и инквизиции одни ученые предпочитают говорить о сугубо средневековом феномене, остающемся в рамках средневековой же конфессиональной парадигмы, а другие стараются начать с этого момента новую и новейшую историю другого явления — расизма, национализма, антисемитизма.

Если попытаться спрогнозировать дальнейшее развитие историографии, занимающейся — более или менее эксплицитно — актуализацией предмета исследования, интерпретацией его через современные явления, можно предположить, что следующим

акцентом станет — à propos аутинг — акцент на сексуальной инаковости конверсо. Разработка корреляции евреев и конверсо с содомитами в литературе Золотого века и в инквизиционных материалах¹³⁰ может привести к всплеску исследований на стыке иудаики, инквизиционных штудий и изучения сексуальности, где тема специфической еврейской карнальности, сексуальности и маскулинности — как самих по себе, так и в критическом внешнем (христианском) восприятии¹³¹ — соединится с темой сексуально Другого как жертвы инквизиции, и инаковость конверсо помимо конфессионального, этнического, социoproфессионального приобретет еще одно измерение.

Второй историографический прогноз касается нового этапа в череде отрицаний и признаний подлинно еврейской идентичности конверсо. Теперь, после ее последовательного отрицания школой Бенциона Нетаньягу, можно ожидать очередного ее признания, причем признания более полного или, скорее, радикального — ре-ревизионизма в духе израильских историков Исраэля Юваля и Ариэля Тоаффа¹³². Последние с немалым резонансом признали реальность если не самого ритуального убийства, то по крайней мере антихристианской агрессии, присущей евреям средневековой Европы и выразившейся если не в действиях, то в их суррогатах — молитвах, обрядах, ритуально-магических процедурах, т.е. реальность — используя классификацию Лена Скейлза — не самого геноцида, но фантазии о нем, воображаемого геноцида *гоев*. И в сфере изучения конверсо и инквизиции можно ожидать такого же поворота — радикализации позиции Бера-Бейнарта вплоть до признания самых суровых обвинений против конверсо как груп-

пы: в том, что они не просто были верны вере своих отцов, а планировали «покорение» Испании, проникновение в элиту, захват власти и тотальную иудаизацию. Возможно, появится смельчак, который, эпатажу академический истеблишмент и всегда бдительную к намекам на антисемитизм публику, подтвердит реконструкции ультрамонтанских исследователей, позволившие им оправдывать инквизицию, и конспирологические фантазии XVII в. — о встрече еврейских старейшин в Салониках, о планах евреев-иудеев вернуться в Испанию, о совете, который лидер константинопольского еврейства дал лидеру сефардов: не уходить с полуострова, а принять христианство и отомстить христианам изнутри¹³³.

Дилемма конфессионального и этнического этим ре-ревизионизмом, вероятно, не будет разрешена, однако вектор воображаемого геноцида развернется вспять, создавая новое прошлое, пригодное для новых евреев, избавляющихся от чувства собственной виктимности.

Примечания

¹ Например: «Рассказы о кровопролитных межэтнических конфликтах были вплетены в ткань средневековой мысли в гораздо большей степени, чем того хотелось бы нынешним исследователям. <...> С мотивом нелюбимых чужаков, разоблачаемых и убиваемых после того, как они споткнутся на произнесении заковыристых слов местного наречия, мы неоднократно сталкиваемся в исторических источниках, происходящих из самых разных уголков средневековой Европы. <...> Средневековая латинская Европа оказывается по своему образу мысли и ожиданиям не столь чуждой нам, как зачастую полагают историки. Картины этнических чисток и депортаций были записаны в «генетический код» средневековых религиозных и политических представлений и

- ожиданий» // *Скейлз Л.* Хлеб, сыр и геноцид. Как в средневековой Западной Европе представляли себе уничтожение народов / Пер. К. Левинсона // *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории.* 2014—2016 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2016. Вып. 11. С. 15—32. В числе работ на эту тему см. также: *Bartlett R.* Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity // *Journal of Medieval and Early Modern Studies.* 2001. Vol. 31. P. 38—56; *Idem.* Illustrating Ethnicity in the Middle Ages // *The Origins of Racism in the West* / Eds. M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler. Cambridge, 2009. P. 132—156; *Hahn T.* The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race Before the Modern World // *Journal of Medieval and Early Modern Studies.* 2001. Vol. 31. P. 1—37; *Jordan W.C.* Why Race? // *Ibid.* P. 165—173; *Goldenberg D.* Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice // *The Origins of Racism in the West.* P. 88—108; *Zieger J.* Physiognomy, Science, and Proto-racism 1200—1500 // *Ibid.* P. 181—199; *Heng G.* The Invention of Race in the European Middle Ages // *Literature Compass.* 2011. Vol. 8. № 5. P. 258—293; *Making Race Matter in the Middle Ages* / Ed. C. Whitaker. Special Issue of *Postmedieval.* 2015. Vol. 6. № 1.
- ² *Епифанов П.П., Козаченко А.И., Кабанов П.И. и др.* История СССР. С древнейших времен до 1861 г. М., 1983; *Павленко Н.И., Кобрин В.Б., Федоров В.А.* История СССР с древнейших времен до 1861 г. М., 1989.
- ³ *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 3—4.
- ⁴ *Roth C.* Marranos and Racial Anti-Semitism: A Study in Parallels // *Jewish Social Studies.* 1940. Vol. 2. P. 239—248.
- ⁵ *Isaac J.* Genèse de l'antisémitisme. Essai historique. P., 1956.
- ⁶ *Поляков Л.* История антисемитизма: эпоха веры. М.; Иерусалим, 1997. С. 77.
- ⁷ См., например: *Cohn N.* Warrant for Genocide. L., 1967; *Moore R.I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950—1250. Oxford, 1987.
- ⁸ *Nirenberg D.* The Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1998. P. 7.
- ⁹ *Langmuir G.* History, Religion and Anti-Semitism. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1990. P. 304—305.
- ¹⁰ *Занд Ш.* Кто и как изобрел еврейский народ. М., 2010.
- ¹¹ См., например: *Барталь И.* Гамцаат га-гамцаа // Гаарец: Сфарим. 28 мая 2008 г. (рус. пер.: *Барталь И.* Изобретение изобретения // *Booknik.ru*, 8 июня 2010 г. [<http://booknik.ru/today/all/>]

izobretenie—izobreteniya]); *Shapira A. The Jewish-people Deniers // The Journal of Israeli History. 2009. Vol. 28. № 1. P. 63—72.*

- ¹² Например, в таком рассуждении: «Этническая гетерогенность» исламского мира и раннесредневековой Европы гарантировала определенную степень терпимости к евреям как к «еще одной этнической группе», которая оказывалась не единственным этноконфессиональным меньшинством, а частью богатой мозаики. См.: *Козэн М.Р. Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века. М., 2013. С. 162—167, 262.*
- ¹³ Хотя и в подобного рода декларациях определяющим признаком могло служить не только вероисповедание, но и происхождение. Таким образом, идентификация могла происходить не исключительно по конфессиональному, но и не столько по этническому, сколько по историческому признаку — через отождествление с библейской общностью. «Иудеем называется тот, кто верит в закон Моисея (здесь и далее курсив мой. — Г.З.) и соблюдает его по букве его, и обрезывается, и совершает другие вещи, которые предписывает этот его закон. И взялось это имя от колена Иуды, которое было самым благородным и самым доблестным из всех остальных колен. <...> А причина, по которой церковь, и императоры, и короли, и князья терпели иудеев, которые жили среди христиан, такова: чтобы они жили как бы в вечном плену и было бы напоминание людям о том, что они вышли из рода тех, кто распял Господа нашего Иисуса Христа» // *Carpenter D.E. Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24: "De los judíos" // Modern Philology. 1986. Vol. 115. P. 28.*
- ¹⁴ Эта ассоциация могла иметь как метафизическое объяснение (связь евреев с Дьяволом, источающим адский запах серы), так и физическое (евреи избегают сала и жарят мясо на чесноке). См., например: *Трахтенберг Дж. Указ. соч. С. 47.*
- ¹⁵ *Mansi G.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Venice, 1778. Vol. XXII. Col. 1055.*
- ¹⁶ См. прежде всего: *Дэвис Н.З. Возвращение Мартена Герра. М., 1990.*
- ¹⁷ «Я сам потерял двух или трех детей, правда в младенческом возрасте, если и не без некоторого сожаления, то, во всяком случае, без ропота» // *Монтень М. Опыты. М.;Л., 1954. Кн. I. С. 77.*
- ¹⁸ *Грабуа А. Ми-синат Исраэль «теологит» ле-синат Исраэль «гизаит»: пулмус га-апифьор га-«йегуди» бе-меа 12 [От «теологического» к «расовому» антисемитизму: Polemika o «еврейском» папе в XII в.] // Цион. 1982. № 47. С. 1—16.*
- ¹⁹ См.: *Mellinkoff R. Anti-Semitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany. Jerusalem, 1999.*

- ²⁰ *Mansi G.D.* Op. cit. Col. 1055.
- ²¹ О датировке этих хроник, их авторстве и взаимных заимствованиях существует много гипотез, подчас полярных. См. обзор позиций историков в: *Abulafia A.S. The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade // Journal of Semitic Studies.* 1982. Vol. 27. № 2. P. 221—239.
- ²² *Габерман А.* Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат [Гонения в Германии и Франции]. Иерусалим, 1946. С. 24, 32.
- ²³ См., например: *Йерушалми Й.Х.* Захор: Еврейская история и еврейская память. М., 2004. С. 20—26, 40—41.
- ²⁴ Комментарии и юридические дополнения к Талмуду, составленные франко-германскими еврейскими учеными XII—XIII вв.
- ²⁵ *Функенштейн А.* Коллективная память и историческое сознание // *История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии.* М., 2008. С. 32.
- ²⁶ Сефер Йосипон [Книга Йосипон] / Под ред. Д. Флуссера. Иерусалим, 1978. Т. 1. С. 3—8.
- ²⁷ *Габерман А.* Указ. соч. С. 24.
- ²⁸ *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants / Comp. and ed. by A.C. Krey (Fontes mediaevalium series. Vol. 1).* Merchantville, 2012. P. 46—47.
- ²⁹ *Ibid.* P. 45—46.
- ³⁰ *Linder A.* The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages. Wayne State University Press, 1997. P. 392.
- ³¹ *Carpenter D.E.* Op. cit. P. 34.
- ³² См. пересказ ряда легенд об этой чудесной перемене в: *Трахтенберг Дж.* Указ. соч. С. 45—46.
- ³³ См., например, фрагменты писем мосараба Пабло Альваро апостату из христианства в иудаизм экс-дьякону Бодо: Пабло называет Бодо «евреем не по крови, но по вере» и спорит с ним за имя подлинного израильтянина, а в другом письме похваляется своим готским происхождением. См.: *Gil J. Corpus Scriptorum Mozarabiorum.* Madrid, 1973. Vol. 1. P. 249, 270. Хронисты, сокрушаясь об отступничестве Бодо, тоже считают нужным точно указать его происхождение. «Дьякон Бодо, алеманн по происхождению <...> оставил христианство и обратился в иудаизм» // *Annales Bertiniani / Ed. par F. Grat. P.,* 1964. P. 27.
- ³⁴ *Carpenter D.E.* Op. cit. P. 34.
- ³⁵ *Mansi G.D.* Op. cit. Col. 1058.
- ³⁶ Например, Д. Ниренберг отмечает как радикальную инновацию то, что вместо «культурных различий» начинают говорить о «природных» — о крови вместо религии: *Nirenberg D.*

Enmity and Assimilation. Jews, Christians and Converts in Medieval Spain // *Common Knowledge*. 2003. Vol. 9. № 1. P. 138.

- ³⁷ El Edicto de expulsión de los judíos // *Suárez Fernández L. Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid, 1964. P. 391—394.
- ³⁸ *Covarrubias y Orozco S. de. Tesoro de la lengua castellana*. Madrid, 1611. Fol. 605r (цит. по: *Yerushalmi Y.H. Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*. N.Y., 1982. P. 15).
- ³⁹ Records. Vol. 2. P. 78. Жалобы конверсо на жадность как главную движущую силу Инквизиции зафиксированы во многих источниках. См., например: *Ibid.* P. 217; *Carrete Parrondo C. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria, 1486—1502. (Fontes iudaeorum Regni Castellae. Vol. 2.)*. Salamanca, 1985. P. 98.
- ⁴⁰ Об этой двойственности амстердамских сефардов см.: *Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington, 1997. P. 76—95. О специфике культурного развития западносефардской диаспоры см.: *Каплан Й. Альтернативный путь к Новому времени. Сефардская диаспора в Западной Европе*. М., 2014.
- ⁴¹ О «подозрении мотивов» как научной стратегии см.: *Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?»*. Две социологии и теория общества // *Социологическое обозрение*. 2007. Т. 6. № 3. С. 100—117; *Вахштайн В. К теории подозрения* // *ПостНаука*. 2 апреля 2014 (<http://postnauka.ru/longreads/24674>).
- ⁴² *Kamen H. The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. New Haven; L., 1998. P. 312.
- ⁴³ *Garcia-Arenal M. Creating Conversos: Genealogy and Identity as Historiographical Problems (After a Recent Book by Ángel Alcalá)* // *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*. 2013. Vol. 38. № 1. P. 4.
- ⁴⁴ *Монтескье Ш.Л. де. О духе законов*. М., 1999. XXV.13.
- ⁴⁵ *Вольтер. Кандид, или оптимизм* // *Он же. Орлеанская девственница*. Магомед. Философские повести. М., 1971. С. 420.
- ⁴⁶ *Albèri E. Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*. Firenze, 1839—1840. Ser. I. Vol. 5. P. 22. Цит. по: *Kamen H. Op. cit.* P. 309.
- ⁴⁷ *Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских* // *Он же. Сочинения*. М., 1934. С. 152.
- ⁴⁸ Инквизиционным гонениям действительно подвергались немногочисленные испанские протестанты, а англичане и голландцы опасались введения у себя инквизиции, хотя Филипп II, например, не раз заявлял, что не собирается экспортировать испанские трибуналы ни в Англию, ни в Голландию.

В целом, как замечает Г. Кеймен, «учитывая крайне небольшое число протестантов, когда-либо казненных испанскими трибуналами, кампанию против инквизиции стоит рассматривать как отражение политических и религиозных страхов, а не логическую реакцию на реальную угрозу». См.: *Kamen H.* Op. cit. P. 305.

⁴⁹ Подробнее о протестантской критике инквизиции см.: *Peters E.* Inquisition. Berkeley, 1989. P. 125ff.

⁵⁰ *Foxe J.* Acts and Monuments of These Latter and Perilous Days (1576 edition). Sheffield, 2004 [online]. P. 1062. (http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe/main/7_1570_1062.jsp)

⁵¹ *Harrison Fr., Ketcham H.* The Life of William the Silent. N.Y., 1902. P. 278.

⁵² *Льоренте Х.А.* Критическая история испанской инквизиции. М., 1999. Т. 1. С. 145.

⁵³ *Грановский Т.Н.* Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 33—34.

⁵⁴ *Lea H.Ch.* A History of the Inquisition of the Middle Ages. N.Y., 2010. Vol. 3. P. 650.

⁵⁵ См. о нем: *Никандров Н.* Григулевич. М., 2005.

⁵⁶ *Григулевич И.Р.* История инквизиции (XIII—XX вв.). М., 1970. С. 236.

⁵⁷ Там же. С. 231.

⁵⁸ См. критический обзор в: *Roth N.* Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain. 2nd ed. Wisconsin, 2002. P. 365—370.

⁵⁹ Здесь он следует за Америко Кастро, относящим на счет конверсо практически все достижения испанской культуры Золотого века: *Castro A.* España en su historia: cristianos, moros y judíos. Buenos-Aires, 1948. P. 537—538, *passim*.

⁶⁰ *Alcalá A.* Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas. Madrid, 2011.

⁶¹ *Kamen H.* Limpieza and the Ghost of Américo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis // *Hispanic Review*. 1996. Vol. 64. P. 20.

⁶² *Kamen H.* The Spanish Inquisition. P. 45, 48—56.

⁶³ *Roth N.* Op. cit. P. 331.

⁶⁴ «Начали волноваться и возмущаться новообращенные из числа евреев и кроме них многие дворяне и знатные люди, заявляя, что [инквизиционная] процедура нарушает вольности королевства, ибо за это преступление у них конфисковали имущество и не сообщали имена свидетелей, дающих показания против обвиняемых, и такая процедура новая, раньше никогда не применявшаяся, и она приносит убыток королевству» // *Jerónimo de*

Zurita. Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Corona de Aragón. Zaragoza, 1610. Tomo 4. P. 341.

- ⁶⁵ См. классическую работу А. Сикроффа по статутам чистоты крови: *Sicroff A. Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV au XVII siècle*. P., 1960. Среди обширного филологического наследия Ф. Маркеса-Вильянуэвы есть несколько работ по еврейскому и мавританскому вкладу в испанскую культуру, развивающих положения А. Кастро: *Marquez-Villanueva Fr. El Problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid, 1991; *Idem. Mudéjarismo: las tres culturas en la creación de la identidad española*. Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2003; *Idem. De la España judeoconversa: doce estudios*. Barcelona, 2006; *Idem. Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*. Barcelona, 2010. X. Контрепасы принадлежат несколько монографий о конверсо и Инквизиции, наибольшую известность из которых получило микроисторическое исследование о конфликте двух кланов с участием трибунала: *Contreras J. Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid, 1992 (рус. пер.: *Контрепас Х. Инквизиторы и тайные иудеи: власть, культура и религия в Испании Золотого века*. СПб., 2006). К идеям А. Кастро и вообще к историографии по новым христианам историк обращается также в своих статьях, например: *Contreras J. La minoría morisca en la realidad histórica de Extremadura // Conciencia y libertad*. 2009. № 19. P. 13—20; *Idem. Domínguez Ortiz y la historiografía sobre judeo-conversos // Manuscris: Revista d'història moderna*. 1996. № 14. P. 59—80.
- ⁶⁶ Собственно, не только еврейские. Например, Хулио Каро Бароха объясняет, что взялся за изучение истории испанских евреев (первое издание его книги «Евреи в Испании Нового времени и в современную эпоху» вышло в 1962 г.), задавшись актуальным после Второй мировой войны для любого европейца вопросом «Что теперь думать о евреях?», и отмечает, что «драма, которая имела место в Испании в XV, XVI и XVII вв., по характеру своему очень походила на то, что позднее произошло в Германии <...>, когда еврейский элемент добился там особой значимости». См.: *Caro Baroja J. Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid, 1978. Vol. 1. P. 16.
- ⁶⁷ *Kamen H. Limpieza and the Ghost of Américo Castro*. P. 26.
- ⁶⁸ *Menéndez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles*. 2-nda ed. Madrid, 1910. P. 632.
- ⁶⁹ *Ibid.* P. 645.
- ⁷⁰ *Ibid.* P. 638.
- ⁷¹ *Ibid.* P. 639—640.

- ⁷² Ibid. P. 645.
- ⁷³ The Faith of Fallen Jews: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish history / Ed. by D.N. Myers, A. Kaye. Brandeis University Press, 2013. P. 13.
- ⁷⁴ *Bodian M.* Op. cit. P. 96—131.
- ⁷⁵ «Большинство новообращенных приняло только крещение, а не христианскую религию. Эти невольники церкви, «анусим», оставались в душе верными своей национальной религии и тайно соблюдали ее законы со страстностью гонимых» // *Дубнов С.М.* История евреев в Европе. Т. 2: Позднее средневековье до изгнания из Испании (XIII—XV в.). М., 2003 (репринт издания 1936 г.). С. 276. Описание Г. Грецем марранской «приверженности к иудаизму и непобедимого отворачивания к христианству» см. в: *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего. Одесса, 1907. Т. 9. С. 229—259.
- ⁷⁶ *Baron S.W.* A Social and Religious History of the Jews. 18 vols. N.Y., 1952—1983.
- ⁷⁷ *Barzilay I.E.* Yişhaq (Fritz) Baer and Shalom (Salo Wittmayer) Baron: Two Contemporary Interpreters of Jewish History // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1994. Vol. 60. P. 53, 59—65.
- ⁷⁸ A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1961. Vol. I—II; Historia de los judíos en la España cristiana. Madrid, 1981. Vol. I—II.
- ⁷⁹ См.: *Bernáldez A.* Memorias del reinado de los Reyes Católicos / Ed. por M. Gomez Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962. P. 96—103.
- ⁸⁰ *Baer Y.* A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia; Jerusalem, 1992. Vol. 2. P. 272—273.
- ⁸¹ Ibid. P. 278—279.
- ⁸² Ibid. P. 333.
- ⁸³ Ibid. P. 334.
- ⁸⁴ Ibid. P. 398, 421.
- ⁸⁵ Ibid. P. 398.
- ⁸⁶ Ibid. P. 422.
- ⁸⁷ Ibid. P. 435.
- ⁸⁸ *Beinart H.* Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 285.
- ⁸⁹ Владимир (Зеэв) Жаботинский (1880, Одесса—1940, Нью-Йорк) — крайне плодовитый публицист, а также прозаик, чрезвычайно влиятельный еврейский общественный деятель, основатель и лидер ревизионистского сионизма, настаивавшего на политико-дипломатической работе, создании военных

подразделений и подпольных организаций в Палестине с конечной целью создания еврейского государства, а мирную поселенческую деятельность полагавшего недостаточной.

⁹⁰ См., например: *Beinart P. The Crisis of Zionism*. Melbourne, 2012. P. 107—108.

⁹¹ *Remnick D. Reporting: Writings from the New Yorker*. Pan Macmillan, 2008. P. 309—316.

⁹² Цит. по: *Murphy G. God's Jury: The Inquisition and the Making of the Modern World*. Penguin UK, 2013.

⁹³ *Netanyahu B. The Marranos of Spain: From the Late XVth to the Early XVIth Century, According to Contemporary Hebrew Sources*. 3-ed. Ithaca;L., 1999.

⁹⁴ *Idem. Don Isaac Abravanel*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1953. P. 275.

⁹⁵ *Idem. The Marranos of Spain*. P. 3.

⁹⁶ *Idem. The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. N.Y., 1995. P. 827, 1086. (Недавно вышел также русский перевод этой книги: *Нетаниягу Б. Истоки инквизиции в Испании XV в.* Ростов, 2015.)

⁹⁷ *Ibid.* P. 1053, 1085.

⁹⁸ *Roth C.* Op. cit.

⁹⁹ *Haliczer S. The First Holocaust: The Inquisition and the Converted Jew of Spain and Portugal // Inquisition and Society in Early Modern Europe / Ed. by S. Haliczer. L.;Sidney, 1987. P. 7—18; Коэн М.П. Указ. соч. С. 268.*

¹⁰⁰ *Yerushalmi Y.H. Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*. N.Y., 1982. P. 15.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 23.

¹⁰² *Roth N.* Op. cit. P. XVII—XIX, 319, 329, passim, 339—352.

¹⁰³ *Ibid.* P. 364.

¹⁰⁴ *Ibid.* P. 317.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 318.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.* P. 314—315.

¹⁰⁹ *Ibid.* P. 317. См. также: *Ibid.* P. 364 (еще одно безапелляционное утверждение о полной достоверности респонсов).

¹¹⁰ Например, идентифицируют себя как православных 62% и посещают церковь реже раза в год или вообще не посещают тоже 62% россиян, что вкупе с другими опросными данными приводит к выводу о «легком бремени» православия, «декларированная принадлежность» к которому «не влечет за собой для пода-

вляющего большинства ни регулярного соблюдения основных обрядов <...>, ни более или менее частого посещения церковных служб, <...> ни вообще какой бы то ни было реальной деятельности по воплощению христианских идеалов в реальную жизнь». См.: Дубин Б. «Легкое время». Массовое православие в России 1990—2000-х г. // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 77—78.

¹¹¹См., например, подобную критику в рецензии: *Levine Melammed R.* Review of: *Gitlitz D.M.* *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews* (Philadelphia, 1996) // *Association for Jewish Studies Review*. 1998. Vol. 23. № 2. P. 270—273.

¹¹²См., например: *Blázquez M.J.* *La Inquisición en Cataluña: El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487—1820*. Toledo, 1990; *Bada i Elias J.* *La Inquisició a Catalunya: Segles XIII—XIX*. Barcelona, 1992; *Pallarés M. A.* *Ápocas de la receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón 1487—1492*. Monzón, 1996; *Pasamar Lázaro J.E.* *Los familiares del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón*. Zaragoza, 1999; *Rodríguez Besné J.R.* *El consejo de la suprema Inquisición*. Madrid, 2000.

¹¹³См. краткое перечисление таксономий конверсо Х. Каро Барохи, С. Галицера, Х. Фаура в: *Gitlitz D.M.* *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque, 2002. P. 94—95, n. 36.

¹¹⁴См., например: *Yovel Y.* *The Other Within. The Marranos: Split identity and Emerging Modernity*. Princeton, 2009; *Faur J.* *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany, 1992. Chs. 2, 3; *Gilman S.* *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape of “La Celestina”*. Princeton, 1972. Chs. 3, 4.

¹¹⁵*Starr-LeBeau G.D.* *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*. Princeton, 2003.

¹¹⁶*Garcia-Arenal M.* *Op. cit.* P. 15.

¹¹⁷*Bodian M.* *Op. cit.* P. 11.

¹¹⁸«Трудно, если не невозможно, говорить о коллективной идентичности конверсо или выдвигать понятие единого голоса конверсо» // *Garcia-Arenal M.* *Op. cit.* P. 18.

¹¹⁹*Yerushalmi Y.H.* *Op. cit.* P. 16.

¹²⁰*Torrejoncillo Fr. de.* *Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios*. Pamplona, 1691. P. 62.

¹²¹*Garcia-Arenal M.* *Op. cit.* P. 13.

¹²²См., например, такие смягчающие обстоятельства, принятые во внимание кордовским трибуналом в конце XVI в.: «был старохристианином и деревенщиной»; «не получил большего

- наказания, поскольку старик и имеет другие болезни»; «защита доказала, что он был человеком невежественным и малознающим и таким он и выглядел во время процесса»; «был стариком, и свидетели говорили, что обыкновенно закладывает за воротник». См.: *Gracia Boix R. Autos de fe y Causas de la Inquisición de Córdoba. Córdoba, 1983. P. 50—51, 69—70.*
- ¹²³*Nirenberg D. Enmity and Assimilation. Jews, Christians and Converts in Medieval Spain // Common Knowledge. 2003. Vol. 9. № 1. P. 138. См. также: Idem. El concepto de la raza en la España medieval // Edad media: Revista de historia. 2000. Vol. 3. P. 39—60.*
- ¹²⁴*Nirenberg D. Enmity and Assimilation. P. 149.*
- ¹²⁵*Ruether R. Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. N.Y., 1974. P. 121.*
- ¹²⁶*Nirenberg D. Enmity and Assimilation. P. 153.*
- ¹²⁷*Ibid. P. 155.*
- ¹²⁸Термин *аутинг*, обозначающий разглашение информации о гомо- или бисексуальной ориентации или трансгендерной идентичности человека вопреки его воле, вошел в оборот в США в 1980—1990-х гг. применительно к действиям журналистов в погоне за скандалом, дискредитации политических противников и даже тактике некоторых деятелей ЛГБТ-движения, полагающих полезным «аутить» влиятельных людей, сидящих «в чулане» (“closet”).
- ¹²⁹*Cantor N. Inventing the Middle Ages. The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century. N.Y., 1991.*
- ¹³⁰Подробнее об этом см. главу: «След дьявола». Кровь, ересь и сексуальная девиантность в дискурсе о новых христианах.
- ¹³¹См. по этой проблематике: *Боярин Д. Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М., 2012; Boyarin D. Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man. Berkeley, 1997; Biale D. Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America. Berkeley, 1997.*
- ¹³²*Yuval I. J. Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006; Toaff A. Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali. Bologna, 2007.*
- ¹³³*Elliott J.H. The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline. New Haven;L., 1986. P. 11, 556, 558; Loeb I. La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople // Revue des études juives. 1887. Vol. 6. P. 262—276.*

Раздел I
Марраны
между иудаизмом
и христианством



Две новохристианских семьи
из Сьюдад-Реаля:
истинная идентичность
или «видимое глазу»

Испанские крещеные евреи известны под разными именами. Использование того или иного зависит от языка и жанра источника, а также отношения автора к героям. На иврите максимально апологетично их называли *анусим* («принужденные», т.е. обращенные насильственно), а максимально критично — *мешумадим* («отступники») и даже *гоим гмурим* («совершенные неевреи», т.е. полностью ассимилировавшиеся и отошедшие от иудаизма). Самым нейтральным был термин *мумар* («поменянный», т.е. поменявший веру), применявшийся к разным типам крестившихся евреев. От этого слова некоторые выводят популярный испанский термин, затмивший более официальные “*converso*” и “*christiano nuevo*”, — “*marrano*”. Есть гипотеза, что он образовался путем прибавления к слову *мумар* испанского суффикса — “*ano*” или же путем контаминации *мумар* и *анус*¹. Возможно, магистральная этимология этого термина — от испанского “*marrano*” («нахал», «свинья») — не совсем этимология, а позднейшее семантическое обогащение, по созвучию.

Если сефардская юридическая и гомилетическая литература XV в. демонстрирует разные оценки конверсо, в целом с негативной хронологической динамикой: от *анусим* и «части народа Израилева» в начале XV в. до *мешумадим* и «совершенных неевреев»

в конце, то в сефардской диаспоре XVI—XVII вв. утвердилась, напротив, тенденция считать конверсо поголовно криптоиудеями и героическими мучениками за веру. Этой тенденции следовала и традиционная еврейская историография, предпочитавшая видеть в марранах верных сынов еврейского народа, отвергавших христианство «до последнего вздоха».

Лучшим источником для ученых этой парадигмы, позволяющим создать убедительную картину криптоиудействования большинства конверсо, являются инквизиционные документы. Однако полифоническое инквизиционное «дело» являет собой равновесную, чуть ли не симметричную систему, содержащую аргументы в обе стороны. Обычно подобное дело состоит из обвинения, признания обвиняемого, а иногда и отречения от этого признания, показаний свидетелей обвинения и показаний свидетелей защиты, отводящих свидетелей обвинения (как в целом ненадежных или неподходящих по причинам личной вражды к обвиняемому), и постановления трибунала. Исследователь, при всем стремлении к беспристрастности и попытках с помощью объективных критериев вычленив истинную информацию или скорректировать ложную, должен выбирать, чему верить: клишированному обвинению, указующему на самые стандартные признаки иудействования, или клишированному же отводу свидетелей обвинения, указующему на самые стандартные дезавуирующие факторы; или, если не верить ни тому, ни другому, то на каком основании выстраивать собственную версию. Позиция представителей героической парадигмы в этом вопросе очевидна, хотя и несколько парадоксальна: подчеркивая бесчестность инквизиционной практики — «всеядность» в привле-

чении свидетелей обвинения, слабость защиты и ее подконтрольность обвинению, применение пыток², — они при этом безоговорочно верят инквизиции во всех обвинениях или даже расширяют их: «...Если в свидетельских показаниях упоминается одна заповедь [которую соблюдал обвиняемый], то на самом деле, по-видимому, соблюдались если не все шестьсот тринадцать заповедей, то уж точно многие из них»³.

Ввиду амбивалентности инквизиционных документов, крайней сложности в различении клеветы и истины, видимости и сущности, представляется любопытным и полезным релятивистский эксперимент по двойному прочтению нескольких инквизиционных дел, чьи герои формально обладают одинаковой идентичностью — конверсо-криптоиудеи (т.к. попадают на суд инквизиции и не удастаиваются оправдания) — и при этом существенно отличаются друг от друга.

Инквизиционные дела зачастую группируются по большим семьям (родители, дети, их супруги и родственники): обвинение поступает сразу на нескольких родственников, их судят синхронно или последовательно, они являются свидетелями на процессах друг друга. Рассмотрим судьбу двух таких семей из Сьюдад-Реаля.

Отец дочерей

Диего Лопес де Альмодовар & Эльвира Гонсалес
↓ ↓ ↓ ↓ ↓
Леонор Виоланте Гиомар Майор Инес Лопес
Альварес

Диего Лопес де Альмодовар умер за три года до того, как против него возбудили дело, но успел воспитать своих дочерей так, что все они предстали пе-

ред судом инквизиции, а некоторые даже взошли на костер. Казалось бы, перед нами образцовая — в рамках героической парадигмы — семья криптоиудеев, мучеников за веру. Но прочитаем их дела подробнее.

Диего Лопес, умерший в 1481 г., был судим посмертно в 1484 г. и через год оправдан — вероятно, благодаря тому, что его зять смог найти хорошего защитника. Его жена Эльвира Гонсалес получила примирение во время срока милости, что означает, что она покалась и, скорее всего, донесла на других. Действительно, известно, что она свидетельствовала против своего мужа. Подобные действия в данном случае, с одной стороны, могут вызвать осуждение, поскольку совершались не под пытками, а практически добровольно; с другой стороны, моральным оправданием служит тот факт, что муж уже умер, и свидетельствованием против него она не могла причинить вред ему, зато могла облегчить свою судьбу. Однако интересно, что спустя годы одна из дочерей включает ее в список отводимых свидетелей обвинения, т.е. полагает, что та могла бы дать против нее показания⁴. В этом документе сообщается, что «Эльвира Гонсалес, мать вышеупомянутой Инес Лопес, была и есть ее враг. <...> и эта женщина много раз сходила с ума»⁵. Свидетельствование против родственников очень характерно для процессов в Сьюдад-Реале. В «сумасшествии» Эльвиры мы можем видеть следствие психически невыносимой жизни криптоиудеев, вынужденных все время одно скрывать, а другое изображать, или же стандартный аргумент для отвода свидетелей.

Сестры Майор и Виоланте предстали перед трибуналом, и Виоланте была осуждена и сожжена в 1494 г., но их дела не сохранились. Зато сохранилось дело другой сестры, Леонор Альварес, в 1496 г. осужденной на

пожизненное заключение. Леонор Альварес сделала несколько признаний. В первом она сообщает о типовых вещах, которые в юности совершала под влиянием подружек: ела в субботу то, что они приготовили в пятницу, жертвовала масло в синагогу, надевала чистую одежду в субботу. После свадьбы она ничем подобным не занималась. В срок милости она не пошла каяться в трибунал, т.к. боялась, что муж, если узнает, «ее убьет или бросит»⁶. В этом признании легко увидеть набор клише, высказанных обвиняемой с целью получить за добровольное признание в таких не очень серьезных проступках, совершенных к тому же давно, легкий приговор. При этом в реальности обвиняемая могла действительно совершать все эти вещи, могла совершать гораздо более серьезные вещи, а могла даже вообще не знать, что это все значит, и отвечать по подсказке защитника или же в ответ на вопросы инквизиторов. Интересно, что дальше Леонор Альварес признается в вещах более оригинальных и, возможно, более достоверных. Она сообщает, что неоднократно занималась гаданием с целью узнать будущее или проведать, что делал муж в ее отсутствие. Кроме того, она рассказывает следующую историю:

«Когда мы были в Гранаде, у моего сына была подруга, которая навела на него чары, из-за которых он ее очень любил и очень был близок к помешательству; и эта его подруга знала, что я ее очень не люблю, и я это знала, и чтобы она не причинила мне вреда и не заколдовала меня, как его, я поговорила с одним мавром, и он мне сказал, что нечего бояться, имея то, что он мне даст, и он мне дал несколько слов, записанных на арабском, и я прилежно носила их с собой, думая, что этого достаточно, чтобы уберечь себя от вышеупомянутых чар»⁷.

Последняя сестра, Инес Лопес, была судима дважды. В первый раз, в 1495—96 гг. она была «примирена» благодаря полному признанию. Однако впоследствии она говорила, согласно показаниям многочисленных свидетелей, что «не делала ничего из того, что рассказала инквизиции, из-за чего и получила «примирение», а говорила так, чтобы ее не сожгли, а на самом деле ничего этого не делала». Она противопоставляла свое «умное» поведение неправильному поведению матери и сестер, которых в результате сожгли: «И ее мать и сестры, которых сожгли, не делали ничего из того, за что их сожгли, <...> во всем этом их оклеветали. <...> Ее мать и сестры хотели умереть, чтобы не признаваться в том, чего не делали, а она, чтобы не умереть, как мать и сестры, призналась в том, чего не делала»⁸. Погибать было очевидно неправильно, равно как и эмигрировать, причем выбор, поведение, — по крайней мере, Инес Лопес — определялось скорее социальными представлениями, чем религиозными убеждениями. Так, в ходе отвода свидетелей обвинения рассказывается следующая история: «Одна ее неприятельница говорила: смотрите, <...> зазнавалась как христианка, а [теперь] ходит в санбенито. А Инес Лопес отвечала ей, что лучше быть примиренной, чем бежать с зятем в Португалию [как сделала мать этой неприятельницы]»⁹.

В 1511—12 гг. Инес Лопес судили вторично и сожгли, причем обвиняли ее на этот раз не в иудействовании, а в нелояльном отношении к самой инквизиции. Как заявили многие свидетели, Инес Лопес говорила о несправедливом осуждении ее семьи. Кроме того, она сокрушалась о том, что все судопроизводство инквизиции построено на показаниях дурных свидетелей:

«Постоянно ходила и говорила: да сохранит меня Господь от лжесвидетельств! И говорила: Посмотрите, от чего зависит моя жизнь — от слов какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы!»¹⁰ В инквизиции, возмущалась она, «все клеветали и клеветают», все происходит «из-за вражды и неприязни», и наконец, «вся эта инквизиция — чтобы вытянуть деньги»¹¹.

Таким образом, перед нами «героическая» семья криптоиудеев, в которой отец был оправдан; мать покаялась — настолько тактически верно, что, надо полагать, в несуществующих грехах; одна дочь, по собственному признанию, тоже возвела на себя напраслину, но через пятнадцать лет была осуждена вторично — только не за лояльность иудаизму, а за нелояльность инквизиции; еще две сестры были сожжены за то, чего никогда не делали, в чем их оклеветали, и наконец еще одна оказалась в пожизненном заключении — не столько за верность иудаизму, сколько за практикование арабской магии.

Майордом кардинала



Совсем иной представляется история состоятельного и влиятельного конверсо Хуана Рамиреса. В юности он состоял учеником у купца, затем — в течение нескольких десятилетий — занимался сбором налогов, а венцом его карьеры в 1490-х гг. стала должность майор-

дома, управляющего, у Франсиско Хименеса де Сиснероса, крупнейшего церковного и политического деятеля эпохи, духовника королевы (с 1492 г.) и архиепископа Толедского (с 1495-го), дважды регента Испании, кардинала и генерального инквизитора (с 1507-го).

Рамирес дважды предстал перед инквизиционным судом. Первый раз, в 1487 г., он отправился из Сьюдад-Реаля, где тогда уже жил, в Кордову, покаялся перед кордовским трибуналом в грехах юности, в том, что, живя в доме купца, иногда соблюдал субботу и держал иудейские посты; в наказание он уплатил большой штраф (13 тысяч мараведи) и был прощен¹². Видимо, покаяние именно перед кордовским трибуналом являлось удачным тактическим ходом, сделанным, скорее всего, по профессиональному совету.

Незадолго до смерти Хуану вновь пришлось принести покаяние — на этот раз по прямому приказу его патрона, Хименеса де Сиснероса, и он опять рассказал о своем эпизодическом иудействовании в юности, в доме купца-наставника. Кажется, действительно, этим его еретические грехи должны были ограничиваться; вряд ли стал бы иудействовать верный слуга прелата, и вряд ли последний, известный своей суровостью в этом отношении (в частности, он организовал насильственное крещение мавров в покоренной Гранаде) стал бы доверять криптоиудею и выстраивать ему стратегию защиты. Причиной же этого второго процесса над Хуаном Рамиресом стал донос его черной рабыни Исабели; она сообщила, что по пятницам и субботам ее хозяин с женой приглашают родственников (в основном, двух братьев жены и невестку), запираются в одной комнате, где читают книгу и молятся, раскачиваясь всем корпусом. Это

обвинение вполне можно счесть наговором, составленным из где-то услышанной типовой информации, — непонятно, что же могла увидеть и услышать Исабель из-за запертой двери. К тому же, про рабыню Исабель сообщается, что она была в плохих отношениях со своим хозяином (иначе, действительно, зачем бы она стала доносить на него?): он не хотел давать ей вольную, дурно с ней обращался, даже бил ее, и она желала смерти ему, его жене и детям или, конкретнее, собиралась отправить их на костер¹³.

Кроме Исабели против Хуана Рамиреса дали показания предполагаемые участники этих пятничных и субботних посиделок: его шурина Алонсо Санчес де Мадрид и жена другого шурина Исабель де лос Оливос-и-Лопес. Алонсо Санчес враждебно относился к своему зятю и даже не разговаривал с ним, в частности, потому, что между ними был финансовый конфликт и Алонсо Санчес не выплатил долг. И вообще Алонсо Санчеса называют человеком неразумным и даже сумасшедшим («скакал на лошади задом наперед и <...> ходил по улицам, крича, как сумасшедший»)¹⁴. А Исабель де лос Оливос-и-Лопес и вовсе была «женщина неразумная и пропащая», «глухая, немощная, которая вместо одного слышала другое, совершенно обратное тому, что говорили»¹⁵. К тому же она злоупотребляла вином, особенно любила напиваться дома, у огня, так что у нее «загорались юбки и одежда, которая на ней была»¹⁶. Вполне естественно, Хуан Рамирес и его жена осуждали Исабель и считали, что она плохая жена для их шурина и брата, а Исабель ненавидела своих родственников, говорила, что «у нее нет других врагов кроме них и что прежде, чем ее глаза закроются, она хотела бы увидеть их на

костре»¹⁷. Свидетельства о «неразумности» и ненормальности («не как другие женщины») Исабель подтверждаются ее трагической судьбой. В тюрьме она стала отказываться от пищи (не ела восемь дней), все время кричала, плакала и пела; после жалоб других заключенных на то, что она сходит с ума, ее поручили заботам врача и перевели в частный дом, но там она покончила с собой, бросившись в колодец.

Несмотря на таких проблемных родственников и предательницу-рабыню Хуан Рамирес не потерял доверия Хименеса де Сиснероса. После смерти Хуана в 1512 г. должность майордома занял его сын Диего Рамирес, хотя сыновьям и внукам осужденных конверсо запрещалось занимать подобные должности, а процесс над Хуаном отнюдь не был прекращен, а продолжался посмертно. Диего Рамирес оставался майордомом кардинала вплоть до смерти последнего в 1517 г. и до 1524-го руководил защитой на процессе отца, добившись рассмотрения дела в самой высокой инстанции, в Супреме, которая в результате полностью оправдала Хуана Рамиреса, очистила его имя, обезопасила его собственность от конфискаций и освободила его потомков от каких бы то ни было карьерных ограничений.

Казалось бы, перед нам редкий случай инквизиторской ошибки: процесс над Хуаном Рамиресом — случайность, результат злого навета; на самом деле майордом был невиновен, он и его сыновья — успешные ассимилянты, из числа тех осуждаемых еврейскими авторами XVI в. «отступников» и «еретиков», что прельстились материальными благами, в данном случае — выгодами служения самому олицетворению церкви и инквизиции.

Но можно посмотреть на эту историю иначе, приняв во внимание еще несколько моментов. Вторую после рабыни-негритянки свидетельницу обвинения, свояченицу Хуана Рамиреса, Исабель де лос Оливос-и-Лопес, ту самую глухую и полусумасшедшую алкоголичку, он сам за десять лет до суда, заботясь о семейном счастье овдовевшего (?) шурина, привез в Сьюдад-Реаль издалека, из городка Аямонте под Севильей. Стоило ли так удружать шурина, если у этой женщины действительно имелись столь серьезные недостатки? Конечно, возможно, что они развились со временем, на почве несчастливого брака, но как бы то ни было, Хуан Рамирес, привезший Исабель в город, должен был бы оставаться ее покровителем, а не смертельным врагом. Кроме того, для человека, мечтавшего увидеть Хуана Рамиреса и его жену на костре, Исабель странно себя ведет в тюрьме. Дав показания, она раскаивается, пытается все отрицать и заявляет, что солгала из-за страха перед пытками. Она сокрушается, что «потеряла душу, [которой теперь место] в преисподней»¹⁸, и, вероятно, поэтому кричит и плачет и в конце концов бросается в колодец. Удивительно также, что при столь плохих отношениях, в которых якобы состояли чета Рамиресов и их родственники (в особенности Исабель и Алонсо Санчесы), они регулярно встречались по субботам, как донесла рабыня¹⁹.

Скорее, стоит думать, что крайне негативные характеристики Исабель де лос Оливос-и-Лопес и Алонсо Санчеса сконструированы специально для отвода свидетелей обвинения, а тот факт, что их подтвердили свидетели защиты, является плодом титанических усилий Диего Рамиреса, который двенад-

цать лет защищал имя отца (а также, заметим, его наследство и свое будущее), нанимал лучших адвокатов, возможно, подкупал свидетелей, и в результате, как мы знаем, добился оправдания в самой Супремее. На самом же деле, богатый высокопоставленный Хуан Рамирес, пользовавшийся покровительством примаса Испании, действительно мог быть лидером кружка криптоиудеев, который состоял главным образом из родственников его жены, живших в этом же городе. В таком случае прав оказывается марранский хронист Самуэль Ушке, хваливший даже конверсо-ассимилянтов за их проеврейские взгляды и поддержку своих соплеменников:

«Те, кто после брата Висенте остались в живых в Испании, под именем обращенных, столь благоденствовали в королевстве сем, что вошли в число грандов и знатнейших господ, а потом и породнились с высшей знатью, достигли великих должностей при дворе, получили титулы графов, маркизов, епископов и другие почести <...> А другие, всю жизнь остававшиеся иудеями, будучи тайно покровительствуемы первыми, также благоденствовали и процветали»²⁰.

Выше не была упомянута еще одна гипотеза происхождения слова *марран*: от ивр. *маре айн*, «видимое глазу», «видимость». И хотя эта этимология признана неверной, суть ее очень верна. Конверсо, как мы его можем постичь, это комбинация видимостей, видимых идентичностей; одно из того или нечто среднее между тем, как он виделся: слугам и соседям-христианам, дружественным и враждебным, отцам-инквизиторам, сефардским раввинам в диаспоре, заинтересованным в пополнении своей общины путем

возвращения крестившихся в лоно иудаизма или же стремившимся предостеречь свою паству, еврейским ученым, оплакивавшим преследования своих предков и воспевавшим их героизм, и, наконец, авторам дидактических пассажей, нуждающихся в красивом историческом примере для пущей убедительности.

Примечания

- ¹ В подтверждение этого, действительно, встречаются, — правда, однократно — формы “*murganus*” и “*marani*”.
- ² См., например, *Beinart H. Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 127f., 130ff., passim.*
- ³ *Ibid.* P. 54.
- ⁴ Кто именно выступал свидетелем обвинения подсудимому и защите известно не было, поэтому старались скомпрометировать всех потенциальных врагов.
- ⁵ *Records. Vol. 2. P. 111.*
- ⁶ *Ibid.* P. 47—48.
- ⁷ *Ibid.* P. 52.
- ⁸ *Ibid.* P. 95, 101, *passim.*
- ⁹ *Ibid.* P. 111.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 85.
- ¹¹ *Ibid.* P. 95, 101, 102.
- ¹² *Records. Vol. 3. P. 76—77.*
- ¹³ *Ibid.* P. 158ff.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 175ff., 253ff. Примечательно, что Х. Бейнарт полностью доверяет этим “*tachas*”. См.: *Ibid.* P. 303.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 171.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 170, 189.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 168—169.
- ¹⁸ *Records. Vol. 2. P. 570—571.*
- ¹⁹ Можно, конечно, предположить, что они действительно были в плохих отношениях и не встречались, а рабыня все выдумала из злого умысла, но зачем бы она, обозленная на своих хозяев, стала клеветать на их врагов?
- ²⁰ *Usque S. Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Ed. by J. Mendes dos Remédios. Coimbra, 1906—1908. Vol. III. P. XXVI.*

О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода

Известный анекдотический призыв «Рабинович, вы либо штаны наденьте, либо крестик снимите» подразумевает обязательную взаимоисключительность обрезания и крещения и абсурдность фигуры Рабиновича, совмещающей в себе признаки обоих обрядов. Однако наш анекдотический персонаж в этом отношении не уникален — в истории иудаизма и его репрессированных форм имели место любопытные мутации первого обряда перехода — вплоть до превращения в аналогичный ритуал соседней религии или сосуществования с ним.

«Ночь бдения» и изобретение обряда

В еврейской ритуальной практике в разные периоды имелись обряды, сопутствующие официальному обряду обрезания (*брит-мила*). В частности, было принято бодрствовать и веселиться в ночь перед обрезанием; в эпоху Средневековья и раннего Нового времени этот обычай назывался в Центральной Европе “*wachnacht*” («ночь бдения»), или *лейли брит-мила* («ночь обрезания»), в Италии — “*veglia*” («бдение»), в Испании — “*hadas*”, или “*fadas*”¹. Одно из наиболее подробных его описаний содержится в трактате “*Synagoga Judaica*” (1603 г.) базельского гебраиста Иоганна Буксторфа Старшего: в седьмую ночь после рождения мальчика, накануне его обрезания, у евреев принято

собираться в доме роженицы и веселиться всю ночь напролет — пировать и обильно выпивать, играть в карты и кости, петь и рассказывать истории; самые благочестивые гости не пренебрегают и чтением молитв². Функция этих вигилий, согласно Буксторфу и другим свидетельствам, была, прежде всего, магической: оградить новорожденного от покушения демонических персонажей (источником опасности универсально считалась Лилит, а в Германии — фрау Холле [Хольда, Хульда], ведьма, ассоциируемая с зимой и домашним очагом и специализирующаяся на киднеппинге³) или, напротив, призвать на его защиту добрых духов (“*hadas*”⁴).

Эти обряды, являясь, очевидным образом, феноменом т.н. народной религии, были однотипны, а то и прямо идентичны аналогичным обрядам в соседней культуре. Христиане во Франции и Германии также устраивали всенощное бдение накануне крещения: эту ночь, как правило, проводили в доме крестных родителей (ашкеназская же “*wachnacht*” проводилась в доме матери, но спонсировалась *бааль-бритом*, чье типологическое сходство с крестным отцом отмечалось еще в самих средневековых источниках⁵) и угощались сладкой выпечкой, причем теми же ее видами, что и евреи, которые, вероятно, покупали эти «вафли и кексы» у своих соседей⁶. В Испании “*hadas*” практиковались также среди мусульман и морисков⁷ и среди христиан, — в частности, они упоминаются в знаменитой поэме середины XIV в. — «Книге благой любви» Хуана Руиса⁸. Поэтому первые авторитетные исследователи еврейской повседневности и обрядовости эту практику проигнорировали: Соломон Шехтер и Израэль Абрахамс заметили, что вигиилии перед обре-

занием — обычай внешнего, нееврейского происхождения и распространяться о нем не стоит⁹.

«Народный» обряд, в обычное время находящийся в тени официального обряда, в период кризиса может его потеснить и даже заменить, как произошло в сефардском криптоиудаизме, надзираемом инквизицией. Конверсо — в Испании с конца XV в., в Португалии и колониях с начала XVI в. — почти полностью перестали практиковать обрезание, т.к. с изгнанием евреев-иудеев из доступного окружения исчезли *моэли*, а главное — т.к. отсутствие крайней плоти представляло чрезвычайную опасность, будучи неоспоримым признаком иудействования: обвиняемых подвергали медицинскому освидетельствованию, и попытки отговориться врожденным дефектом или врачебным вмешательством в связи с какой-либо болезнью далеко не всегда приводили к желаемому результату¹⁰. Хотя инквизиторы, безусловно, целенаправленно искали обрезанных мужчин и стремились добыть показания о тайных обрезаниях, в инквизиционных документах свидетельства существования этой практики крайне редки, из чего делается вывод о том, что поколения конверсо, следующие за поколением изгнания, в большинстве своем обрезания не знали¹¹ — оно практиковалось лишь в нескольких криптоиудейских общинах¹².

Альтернативами вытесненному обрезанию у конверсо стали «народный» обряд перехода, обряд официальной религии или различные компромиссные варианты. Можно классифицировать эти практики следующим образом.

1) Квазиобрезание: нанесение на гениталии порезов, не являющихся собственно обрезанием пре-

пуция, но означающих его; например, инквизиция Мехико неоднократно обнаруживала у местных конверсо продольный шрам на пенисе¹³.

2) Травмирование иных частей тела, которое, согласно индивидуальной фантазии отдельных криптоиудеев, заменяло обрезание и в его качестве символизировало приобщение к еврейскому народу, — например, один мексиканский конверсо вырезал кусочек плоти из левого плеча у своих домочадцев и друзей¹⁴.

3) Крещение, совмещенное с обрезанием: обрезание тайно производилось дома после возвращения младенца из церкви с таинства крещения и, ценное само по себе, по мысли криптоиудеев, также аннулировало предшествующий обряд¹⁵.

4) Крещение, совмещенное с еврейским имянаречением. Параллельно христианскому имени, полученному в ходе крещения, младенца тайно нарекали еврейским именем, которое впоследствии использовалось как в криптоиудейских религиозных церемониях, так и в приватном семейном общении¹⁶. Еврейское имянаречение поначалу (как правило, до 1492 г.) совмещалось с обрезанием и проходило как праздничная и более или менее публичная церемония, а впоследствии превратилось в узкосемейное дело или даже в индивидуальный поступок взрослого человека — автоимьянаречение (так, некая Доноса Руис из арагонского города Теруэля обвинялась в том, что «изменила имя, данное ей при крещении, Каталина, назвав себя своей собственной властью Доноса»¹⁷).

5) Крещение, сопровождаемое последующим смыванием крестильных вод и крестильного масла, что имело даже специальное название — “descristianizar”¹⁸.

Почти все дети конверсо проходили обряд крещения, и очищение младенца от следов елеса было самым популярным антиобрядом, примиряющим криптоиудеев с необходимостью крещения или, точнее, ликвидирующим значение последнего¹⁹.

6) Крещение, устраиваемое в субботу с целью добавить в «чужой» обряд «свой» иудейский компонент (а также благодаря такому исключительному случаю получить возможность законно отпраздновать субботу)²⁰. В этом минимализме, эфемерности еврейских черт, сопровождающих исполнение христианских обрядов, отражается важный тренд пиренейского подынквизиционного криптоиудейства, неоднократно обсуждавшийся в литературе и получивший несколько удачных определений, например: «своего рода религия наоборот»²¹, вера «в мыслях, но не в действиях»²², или: «соблюдение путем делания постепенно уступило место соблюдению путем неделания: <...> еврейство стало определяться негативно. <...> Некоторые новохристиане свели его к одному лишь самоопределению: Я все еще еврей, потому что я считаю себя евреем»²³.

7) Крещение, сопровождаемое народным обрядом, запретным с точки зрения церкви. Это мог быть индивидуальный, даже авторский обряд, совершаемый, а возможно, и придуманный одним человеком²⁴, но, как правило, это были “*hadas*”. Они сравнительно часто упоминаются в документации инквизиционных трибуналов Пиренейского полуострова и Нового Света, причем как в конкретных делах обвиняемых, так и в законодательных документах, определяющих и систематизирующих сам предмет инквизиционного розыска, — в списках признаков иудействования и описаниях Моисеева закона²⁵. Таким образом, интер-

конфессиональная народная практика, сопровождавшая официальные переходные обряды всех трех пиренейских религий, в том числе и обрезание, теперь заменяет его как в реальности, так и среди признаков иудействования, т.е. воспринимается как сугубо еврейский обряд, один из столпов криптоиудаизма, — воспринимается, по всей видимости, не только инквизиторами, но и самими конверсо.

«В доме матери»

Официальный переходный обряд обрезания, очевидным образом, обряд мужской, и если в период раннего и Высокого Средневековья женщины так или иначе участвовали или, по крайней мере, имели право участвовать в его проведении, то к XIV в. они оказались полностью исключены из всех его компонентов. Деятельность *моэлот*, некогда вполне допустимая по библейскому примеру жены Моисея²⁶, разрешается только в отсутствии мужчины-моэля, а затем и вообще запрещается. Участие в церемонии *баалат-брит* (жены бааль-брита или иной уважаемой родственницы) как в качестве восприемницы, так и в качестве помощницы (мыла младенца) возбраняется как нескромное и как попытка «украсть заповедь у мужчин» (формулировка р. Меира Ротенбургского), и женщины доносят младенца лишь до входа в мужской зал синагоги. Мать теряет право выбирать бааль-брита, даже в отсутствие отца, не допускается на самую церемонию обрезания (хотя раньше, вероятно, присутствовала, т.к. отпивала из бокала с вином, которым затем опрыскивали младенца), и период ритуальной

нечистоты после рождения мальчика продлевается с 7 до 40 дней²⁷. Эти изменения прослежены в германской галахе, но и в Сефараде, очевидно, участие женщин в обряде обрезания не было заметнее, т.к., например, рестрикции относительно *моэлот* возникли там еще раньше, чем в Ашкеназе. Исключение женщин из проведения первого обряда перехода является частью общей тенденции к редуцированию женских ролей в религиозной жизни, которая параллельна аналогичному явлению в католической церкви XIII в.²⁸

В отличие от официального обряда в народных обрядах-спутниках роль женщин была центральной. Согласно средневековым германским свидетельствам, “*wachnacht*” проводилась «у постели роженицы»²⁹; все итальянские, центрально- и восточно-европейские источники раннего Нового времени указывают, что вигилии отмечали «в доме матери»³⁰.

В криптоиудейских общинах после 1492 г. даже редкие случаи обрезания были, как правило, связаны с женщинами, поскольку после изгнания иудеев (и среди них — профессиональных моэлей) и введения инквизиционного надзора эта церемония из официальной и публичной превратилась в кландестинную и сугубо приватную, домашнюю, а эту сферу в той или иной степени контролировали женщины, игравшие, соответственно, ключевые роли в криптоиудаизме³¹.

Например, в известном мексиканском деле семейства Собремонте сообщается: «Его жена и теща заперли дверь, сказали мальчику снять штаны и вести себя тихо и крепко держали его на своих коленях». Другой мексиканский конверсо Габриэль де Гранада, по его собственным словам, был обрезан «по настоянию матери»³². Единственное, по всей вероятности, обрезание

в Бразилии (1590 г.) было совершено женщиной: Ану де Оливейру обвиняли в том, что она обрезала своих сыновей после крещения³³. В девиантных мутациях этого обряда — обрезаниях других частей тела — женщины участвовали и в качестве объектов процедуры³⁴.

Смывание елея с только что крещенного младенца также производили обычно женщины, зачастую без ведома мужчин в семье. Например, в документах инквизиционного трибунала в Сьюдад-Реаль содержится свидетельское показание о том, как елей с новорожденных двойняшек смывали мать роженицы и ее сестра:

«...и когда эта свидетельница вошла, их [новорожденных] только что принесли с крещения, <...> и она зашла на кухню и увидела вышеупомянутую ее [роженицы] мать, и увидела котел с водой, который сняли с огня, и [мать роженицы] призвала Беатрис, свою дочь, сестру роженицы, <...> и они горячей водой вымыли всю девочку и то же самое сделали с мальчиком»³⁵.

Об обряде “*hadas*” свидетельствуют, главным образом, женщины, и проводился он в преимущественно женской компании:

«...одеди дитя в белую и чистую одежду, и пришли много девушек и других женщин играть [на музыкальных инструментах] и танцевать в седьмую ночь»³⁶.

«...и пришли туда девушки и другие их родственницы и играли в бубны и ели много фруктов и проводили там “*hadas*”»³⁷.

«...когда эта свидетельница была девушкой, после рождения сына у Родриго де лос Оливоса ее позвали на “*hadas*”, и она пришла в [их] дом...»³⁸

Если крестильное масло смывали с младенцев обоего пола, то “*hadas*” в инквизиционных документах упоминаются чаще применительно к мальчикам, но иногда говорится о ребенке неопределенного пола³⁹, и известны случаи, когда «добрых “*hadas*”» призывали на защиту девочек⁴⁰.

Организуемое женское участие в «народных» обрядах, в условиях инквизиционной опасности заменивших у конверсо официальный обряд перехода, и распространение этих обрядов на девочек являются частью более общего феномена — ведущей роли женщин в криптоиудаизме, которое отмечается практически во всех работах по конверсо и инквизиции в Испании, Португалии, Сицилии и Новом Свете, особенно в исследованиях последних десятилетий, и объясняется домашним характером этой формы иудаизма — марранизма — и исчезновением из нее традиционных структур власти и иерархий⁴¹. У этого явления есть параллели как в средневековом христианстве — повсеместное активное участие женщин в еретических движениях⁴², так и в средневековом иудаизме — лидирующая роль женщин в актах мученичества во время погромов, учиненных крестоносцами в рейнских городах весной 1096 г.⁴³ В кризисной для религии ситуации (погромы, инквизиция) или в репрессированной форме религии (ересь) официальная «мужская» парадигма — с ее законами, выработанными многими поколениями ученых, публичными церемониями, веками отполированными механизмами передачи авторитета и косной иерархией — ломается, и в действие приходит «женская» парадигма: деятельность переносится в приватное пространство, иерархия ликвидируется или остается внутрисемей-

ной, поступки совершаются (в том числе, обряды модифицируются) не в соответствии с догматикой, а в согласии с фантазией и интуицией, подчиненными глубокой вере или стойкому желанию не предавать традиции предков.

Кофе только мужчинам

Обряд обрезания вновь стал практиковаться т.н. «португальцами еврейской нации» (“portugueses de la nación hebrea”) — уже в диаспоре. Эмиграция конверсо с Иберийского полуострова в течение XVI в. протекала нелегально, а в 1601 г. за определенную мзду была легализована королем Филиппом III и приняла еще большие масштабы. В результате в Амстердаме, Бордо и Байонне, Лондоне, Гамбурге и некоторых других европейских городах сложились «португальские» общины, которые постепенно проходили процесс реиудаизации, реституции «мужской» религиозной парадигмы, и возвращение обрезания стало неотъемлемой частью этого процесса.

Референтным библейским сюжетом в этом отношении служила история об утрате евреями традиции обрезания во время хождения по пустыне после исхода из Египта (а пребывание в Испании, с ее инквизиционным гнетом, в сефардской риторике уподоблялось египетскому пленению, или рабству, называясь, в частности, «пленом души»⁴⁴) и ее реставрации по прибытии в Землю обетованную, причем эта реставрация означала, в некотором смысле, окончательное завершение египетского плена:

«В то время сказал Господь Иисусу: сделай себе острые ножи и обрежь сынов Израилевых во второй раз. <...> Весь народ, вышедший из Египта, мужеского пола, все способные к войне умерли в пустыне на пути, по исшествии из Египта; весь же вышедший народ был обрезан, но весь народ, родившийся в пустыне на пути, после того как вышел из Египта, не был обрезан; <...> Сих обрезал Иисус, ибо они были необрезаны; потому что их, на пути, не обрезывали. <...> И сказал Господь Иисусу: ныне Я снял с вас посярмление Египетское» (Ис Нав 5:2—9)⁴⁵.

Возвращение обряда обрезания в религиозную практику сефардов происходило не очень гладко, будучи результатом отнюдь не «инициативы снизу», а целенаправленного принуждения со стороны общинного руководства. Амстердамская община со второй четверти XVII в. посылала мозелей в Испанию⁴⁶ и в более молодую и более медленную в своей реиудайзации «португальскую» общину Байонны во Франции⁴⁷. Амстердамские авторитеты, переезжая в другие «португальские» общины, транслировали требование обрезания: например, известный своей неуступчивостью и конфликтностью сефардский раввин Яков Саспортас пытался насаждать обрезание в Лондоне⁴⁸. Итальянский раввинат предписывал дискриминировать необрезанных, лишая их доступа к тем или иным религиозным институциям или практикам, полагая, что эта мера подтолкнет их к скорейшему прохождению болезненной процедуры⁴⁹:

«Вы не должны давать необрезанным равный статус с полностью соблюдающими евреями, позволяя им допрагиваться до священных предметов. <...> Это приведет к краху, ибо они подождут связывать себя Заветом

Авраама, если увидят, что им и необрезанным ничего не запрещается и они могут прикасаться к священным предметам, как соблюдающие евреи. Этого неприемлемого положения дел не произойдет, если различие будет сделано очевидным»⁵⁰.

Эти рестрикции распространились по сефардской диаспоре: конгрегация Бет Исраэль в Амстердаме не допускала необрезанных в синагогу, лондонская община — не хоронила на своем кладбище (в Амстердаме же упорствующих обрезали посмертно)⁵¹.

Насаждение брит-милы в сопротивлявшихся «португальских» общинах со временем привело к утверждению мнения об особой значимости этого обряда — для взрослых конверсо он стал подлинным обрядом перехода (или «возвращения») из квазикатолицизма в чистый иудаизм. Раввины жаловались, что среди «португальцев» утвердилась «пустая идея, <...> будто, пока человек не обрезан, он не часть Израиля и его грехи — не грехи; а некоторые заявляют даже, что день их обрезания — это первый день, с которого их грехи начинают учитываться»⁵².

Вследствие плотного и длительного воздействия, оказываемого католицизмом на марранизм, конверсо интернализировали некоторые ключевые католические понятия и идеи и, в частности, стали воспринимать обрезание как таинство, аналогичное крещению, и обязательное условие для спасения души, — представление, очевидным образом, исключительно андроцентричное и полностью игнорирующее женщин. Самым известным свидетельством этой мутации в религиозном сознании является формулировка медика и философа Ицхака Кардосо: «Без этого завета брита, или обрезания, не может спастись ев-

рей»⁵³, — самым известным, но отнюдь не единственным. Бордоские «португалыцы» пытались убедить своего соплеменника совершить обрезание перед морским плаванием, чтобы тот получил возможность претендовать на спасение души в случае потопления в море⁵⁴. В Новой Испании мученик Луис де Карвахаль, находясь в инквизиционной тюрьме в ожидании ауто, составил свои 10 принципов веры, и среди них такой: «Я верую в то, что святое таинство обрезания вечно»⁵⁵.

Таким образом обрезание стало важнейшим ритуалом в религиозной практике западных сефардов, одним из центральных в определении их религиозной идентичности⁵⁶. Как изящно выразился один исследователь, «в Испании и Португалии врачи инквизиции осматривали их, чтобы проверить, не обрезаны (“retaxados”) ли они, а в их новых общинах их снова осматривали, чтобы проверить, заключили ли они уже завет с Яхве; так или иначе, мысль о наличии или отсутствии маленького кусочка кожи на гениталиях никогда не покидала их»⁵⁷. И напротив, “hadas” постепенно исчезли из европейских источников к концу XVI в., оставаясь лишь в инквизиционных документах генерализующего характера, несколько дольше сохраняли свое присутствие в инквизиционных материалах Нового Света и долго, вплоть до XX в., были распространены среди сефардских эмигрантов в Восточном Средиземноморье⁵⁸.

Рестаурация обрезания как элемента «мужской» парадигмы и упразднение “hadas” как элемента парадигмы «женской», или «народной», объясняется не только эмиграцией конверсо с Иберийского полуострова и видится не только частью процесса их

реиудаизации, но и частью более общего процесса ригоризации в европейском иудаизме. Ближайшей параллелью здесь становится постепенное законодательное видоизменение итало-еврейской “*veglia*”. В конце XVII—первой половине XVIII в. итальянские раввины путем прямых запретов и аккуратных корректирующих дополнений вытеснили из вигилий накануне обрезания игровой и фривольный элементы и превратили их из женского веселого праздника в мужскую официальную учено-сакральную церемонию. В 1697 г. венецианский раввинат запретил в ночь перед обрезанием различные сомнительные занятия вроде танцев, маскарада, азартных игр, предписав вместо них молитвы и изучение Торы, в 1716-м анконский — решил, что приглашать следует не многочисленных женщин — подруг матери, а лишь ближайших родственников и раввина. В 1726 г. римская община постановила, что во время “*veglia*” кофе (как бодрящий напиток) с печеньем следует давать только тем, кто пришел читать молитвы и учить Тору, т.е. мужчинам. В 1739 г. в Анконе круг гостей был жестко ограничен чиновниками общины, включая раввина, и родственниками первой степени, и женщины, каковые раньше составляли большинство участников праздника, пострадали от этого ограничения более всего⁵⁹. Маскулинизация обряда происходила и в восточных общинах: если свидетельства XVII в. рассказывают о женском веселье, то в XIX в. известный путешественник Биньямин II пишет о празднестве, включающем изучение Торы, которое отец новорожденного устраивал для своих друзей и родственников⁶⁰.

Если обратная замена “*hadass*” обрезанием в практике «португальцев» представляется частью процесса

искоренения народной религиозности из европейского иудаизма Нового времени, то этот процесс, в свою очередь, видится явлением отнюдь не одиноким, но параллельным ригоризации католицизма эпохи Контрреформации. Посттридентская церковь последовательно боролась с профанными занятиями — такими, как еда, питье, азартные игры, танцы, распевание традиционных обценных песен, — во время сакральных церемоний, каковыми представлялись бдения в церквях накануне общецерковных или приходских праздников⁶¹. Чистка вигилий — наиболее точная параллель трансформации “*veglia*” и исчезновению “*hadas*”, но ею не ограничивались католические контрреформы, которые подавляли разные формы народной религиозности, включая комплекс практик, определяемый как «ведьмовство», народное проповедничество и мистицизм — области с доминантным или очень заметным женским присутствием⁶². Аннулирование сравнительно женского обряда “*hadas*”, таким образом, вписывается в этот новый виток вытеснения женщин из религиозной жизни в ренессансной Европе.

* * *

На частном примере — анализе трансформации первого обряда перехода — видно то, что отмечают современные исследователи религиозности конверсо, избегающие традиционной бинарной оппозиции: верность иудаизму vs. полное и искреннее принятие христианства. Корректнее говорить не о резкой смене иудаизма христианством, а о некоем третьем типе этноконфессиональной идентичности — марранизме, который создавали и культивировали преиму-

ственно женщины. Эта «женская» религия, вышедшая на первый план в кризисной ситуации, была более «тонкой», проницаемой — ближе к соседским практикам, но также более прочной, т.к. приватной и даже интимной, более гибкой, интуитивной, приспособляющейся. И судить о ней раввины могли ничуть не более объективно, чем инквизиторы — ведь официальный «мужской» иудаизм традиции народной религиозности осуждал и при первой возможности — на выходе из кризиса, исходе из «плена души» — приступил к их элиминации, в качестве своего рода неосознанной мести лишив женщин возможности «спасения», главным условием которого был сочтен обряд брит-мила.

Примечания

- ¹ Этимология не совсем ясна. Ицхак Бер воспринял слово “*hadas*” как искаженную транскрипцию ивр. *хадаш* («новый» в значении «новорожденный»). «Она проводила церемонию хадаш для своих детей, как еврейский обычай предписывал поступать с новорожденными младенцами, и воспитывала их в Моисеевой вере» // *Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1992. Vol. 2. P. 335.* Марселино Менендес-и-Пелайо возвел термин “*hadas*”/“*fadas*” к лат. “*fatum*” (*Menéndez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1946. Vol. 1. P. 408*), и последующие исследователи (Х. Бейнарт, Д. Гитлиц и др.) следуют этой этимологии.
- ² *Buxtorf J. Synagoga Judaica, das ist Jüden schul. Basel, 1603. Ch. 2.* См.: *Horowitz E. The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife // Journal of Social History. 1989. Vol. 23. P. 47, 61 n. 12.*
- ³ Исследования об этой даме перечислены в: *Baumgarten E. Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton, 2004. P. 216 n. 17.*
- ⁴ “*Hadas*” — название не только обряда, но и неких волшебных покровительниц (в современном исп. — «феи», «волшебни-

- цы»), незримых, но не совсем чуждых материальному миру: чтобы привлечь их, выставляли блюда с медом или пирожные; чтобы они — босоногие — не поранились, тщательно подметали пол. См.: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 214 n. 39, 40.* Призывали “*hadas*” на защиту младенца специальной песней или заклинанием. “*Hadas, hadas, добрые hadas да придут к тебе! (Hadas, hadas, hadas buenas que te vengan)*” // *Records. Vol. 1. P. 458.*
- ⁵ См.: *Baumgarten E. Op. cit. P. 80ff., 212 n. 107—109.*
- ⁶ *Ibid. P. 99—100.*
- ⁷ *Harvey L. P. The “alfaqui” in “La danza general de la muerte” // Hispanic Review. 1973. Vol. 41. P. 507.*
- ⁸ “*El día que vos nascistes, fados alvos vos fadaron; Hado bueno vos tienen vuestras fadas fadado*” // *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Libro de buen amor / Ed., introd. y notas de J. Cejador y Frauca. Madrid, 1931. T. 1. P. 258, 264.*
- ⁹ *Schechter S. The Child in Jewish Literature // Jewish Quarterly Review (o.s.). 1890. Vol. 2. P. 6; Abrahams I. Jewish Life in the Middle Ages. Philadelphia, 1993. P. 143 n. 2*
- ¹⁰ Инквизиционные документы, описывающие такие случаи, опубликованы в: *Marín Padilla E. Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas, circuncisiones // Sefarad. 1981. Vol. 41. P. 273—300; vol. 42. 1982. P. 59—77.* О частотности подобных дел, а также о псевдомедицинском убеждении, что евреи рождаются обрезанными от природы, см.: *Pardo Tomás J. Physicians’ and Inquisitors’ Stories? Circumcision and Crypto-Judaism in Sixteenth-Eighteenth-Century Spain // Bodily Extremities: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture. Ashgate, 2003. P. 173ff., в т.ч. п. 8.*
- ¹¹ См., например: *Ibid. P. 176—177; Starr-LeBeau G.D. In the Shadow of the Virgin. Inquisitors, Friars and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton, 2003. P. 73—74; Gitlitz D.M. Op. cit. P. 204.*
- ¹² Например, в Мехико: из 120 инквизиционных дел за 1620—1649 гг. в 38 содержатся обвинения в совершении обрезания. См.: *Gitlitz D.M. Op. cit. P. 204, 212 n. 22—24.*
- ¹³ *Ibid. P. 206.*
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ См., например: *Levine Melammed R. A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective. Oxford, 2004. P. 89; Pardo Tomás J. Op. cit. P. 172—173.*
- ¹⁶ *Gitlitz D.M. Op. cit. P. 201.*

- ¹⁷ Llorca B. La inquisición española y los conversos judíos o “maranos” // Sefarad. 1942. Vol. 2. P. 148.
- ¹⁸ Beinart H. Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 290 n. 20.
- ¹⁹ См., например: Starr-LeBeau G.D. Ibid.; Gitlitz D.M. Op. cit. P. 174 n. 88.
- ²⁰ См.: Beinart H. Op. cit. P. 274—275 n. 161.
- ²¹ Gilman S. The Spain of Fernando Rojas: The Intellectual and Social Landscape of “La Celestina”. Princeton, 1972. P. 197.
- ²² Эта формулировка так или иначе возникает в целом ряде высказываний самих конверсо: см. Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam. Bloomington, 1997. P. 100, 145.
- ²³ Gitlitz D.M. Op. cit. P. 137.
- ²⁴ Например, в Мехико «Исабель Дуарте благословляла по еврейскому обычаю всех еврейских детей, рождающихся в этом городе. <...> Она суеверно заговаривала их, и некоторые полагали, что она в сговоре с Дьяволом». См.: García G. Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas: 1646—1648. México, 1910. P. 61.
- ²⁵ См., например: Gitlitz D.M. Op. cit. P. 627; Lazar M. Scorched Parchments and Tortured Memories: The “Jewishness” of the Anusim (Crypto-Jews) // Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World / Ed. M.E. Perry and A. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 183.
- ²⁶ Исх 4:25.
- ²⁷ Baumgarten E. Op. cit. P. 65, 70—77, 77—78.
- ²⁸ Ibid. P. 88. См. также: Та-Шма И. Галаха, мингаг у-мециут бе-Ашкеназ, 1000—1350 [Галаха, обычай и реальность в Ашкеназе, 1000—1350]. Иерусалим, 1996. С. 262—279; Вунит С. W. Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley, 1987. P. 21ff.
- ²⁹ Baumgarten E. Op. cit. P. 99.
- ³⁰ Horowitz E. Op. cit. Passim.
- ³¹ Общую характеристику деятельности женщин-конверсо в подпольном соблюдении см. ниже.
- ³² Цит. по: Gitlitz D.M. Op. cit. P. 205.
- ³³ Ibid. P. 212 n. 16.
- ³⁴ Ibid. P. 206.
- ³⁵ “Este testigo entro a la cosina e vido a la dicha su madre, e vido vna caldera de agua que quitauan de sobre el fuego, a mando traer a Beatris, su fija, hermana de la parida, <...> e con agua caliente

lanaron toda la niña, e al niño hisieron otro tanto” // Records, Vol. 1. P. 198—199. В другом случае в смывании еля участвовали, по-видимому, мать и повитуха (Ibid. P. 518). См. также: *Starr-LeBeau G.D. Ibid.*

³⁶ “...vestiendo la criatura de ropas blancas e linpias, e venian muchas donçellas e otras mugeres a tañer e baylar a las siete noches” // Records. Vol. 1. P. 241.

³⁷ “...y venian alli doncellas e otras sus parientas e tañian alli panderos e comian muchas frutas y alla hasian las hadas” // Ibid. P. 456.

³⁸ “...seyendo este testigo donzella, que al nascimiento de un fijo e Rodrigo de los Olibos conbidaron a este testigo que fuese a la hadas...” // Ibid. P. 458. И другие женщины (Марина Гонсалес, Марина Родригес, Мария Гонсалес) признаются в том, что “hadas” проводили у них дома. См.: Records. Vol. 1. P. 73; Vol. 2. P. 10; Vol. 4. P. 493.

³⁹ «На седьмую ночь после рождения дитяти (la criatura) ставят горшок с водой и бросают туда золото, серебро, жемчуг, пшеницу, ячмень и другое, и моют в нем ребенка, произнося определенные слова, и это называют hadas...» // *Gitlitz D.M. Op. cit.* P. 214 n. 44. В другом случае свидетельница обвинения сообщает, что “hadas” в доме обвиняемых проводились каждый раз, когда у них рождался «какой-либо ребенок (algund fijo)». См.: Records. Vol. 1. P. 241.

⁴⁰ *Gitlitz D.M. Op. cit.* P. 214 n. 46.

⁴¹ См., например: *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. by M. Giles. Baltimore, 1999; *Levine Melammed R. Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes* // *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* / Ed. by M. Meyerson and E.D. English. Notre Dame, 2000. P. 197—219; *Eadem. Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. N.Y., 1999; *Меюхас Гинию А. Нашим бе-кегилат га-мумарим ле-нацрут би-Сфарад шель га-меа 15* [Женщины в общине обращенных в христианство в Испании XV в.] // *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*. 1991. Vol. 46/47. P. 169—189; *Зелдес Н. «Ке-борахат мифней га-нахаш»*: Гитмодедут нашим йегудиот бе-Сицилия бе-дор га-геруш им гамарат баалейген [«Как убегающая от змея»: противостояние евреек Сицилии в поколении изгнания принятию христианства их мужьями] // *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*. 2000. Vol. 82. P. 50—63.

- ⁴² См., например: *Abels R., Harrison E.* The Participation of Women in Languedocian Catharism // *Mediaeval Studies*. 1979. Vol. 41. P. 215—251; *Bynum C.W.* Op. cit. P. 16ff.; *Martin J.* Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice // *Journal of Family History*. 1985. Vol. 10. P. 21—33; *McLaughlin E.* Les femmes et l'hérésie médiéval. Un problème dans l'histoire de la spiritualité // *Concilium*. 1976. Vol. 111. P. 73—90; *McSheffrey Sh.* Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420—1530. Philadelphia, 1995. P. 1—7, 109—124, 138—142; *Shahar Sh.* The Fourth Estate: The History of Women in the Middle Ages. N.Y., 2003. Ch. 8.
- ⁴³ См.: *Зеленина Г.С.* Смерть за веру: подвиг/невежество/фигурация? К вопросу о женских образах в еврейских хрониках Крестовых походов // *Адам и Ева. Альманах гендерной истории*. М., 2005. Вып. 10. С. 7—20; *Бройер М.* Нашим бе-кидуш га-Шем [Женщины в еврейском мученичестве] // *Facing the Cross: the Persecutions of 1096 in History and Historiography* / Ed. by Y.T. Assis et al. Jerusalem, 2001. P. 141—149; *Grossman A.* The Pious and the Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe. Waltham, 2004. P. 198—211; *Einbinder S.* Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation // *Exemplaria*. 2000. Vol. 12. P. 105—127.
- ⁴⁴ *Абоаб Ш.* Сефер га-зихронот. Б/м., б/д. Л. 75. Цит. по: *Bodian M.* Op. cit. P. 98.
- ⁴⁵ См. также: *Pardo Tomás J.* Op. cit. P. 176.
- ⁴⁶ См. разные свидетельства этого в: *Bodian M.* Op. cit. P. 145—146.
- ⁴⁷ *Levine Melammed R.* A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective. P. 89.
- ⁴⁸ *Ibid.* P. 99, 101.
- ⁴⁹ О сильной боли, причиняемой обрезанием взрослому мужчине, писал, в частности, Ицхак Кардосо: *Cardoso Y.* Las excelencias de los Hebreos. Amsterdam, 1679. P. 90. Цит. по: *Yerushalmi Y.H.* From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics. N.Y., 1971. P. 378.
- ⁵⁰ Постановление раввинского суда в Ливорно. Цит. по: *Bodian M.* Op. cit. P. 112.
- ⁵¹ *Ibid.* P. 113. Одним из таких амстердамских «португальцев», не спешащих с возвращением к Завету Авраама и в результате обрезанных посмертно, был дед Баруха Спинозы Энрике Гарсес (*Ibid.* P. 33).

- ⁵² Абоаб III. Там же.
- ⁵³ *Cardoso Y.* Op. cit. P. 91. Цит. по: *Yerushalmi Y.H.* Op. cit. P. 380.
- ⁵⁴ *Bodian M.* Op. cit. P. 97.
- ⁵⁵ Цит. по: *Lazar M.* Op. cit. P. 185.
- ⁵⁶ Этот вывод делают многие исследователи; см., например: *Kaplan Y.* *Wayward New Christians and Stubborn New Jews: the Shaping of a Jewish Identity // Jewish History.* 1994. Vol. 8. P. 31.
- ⁵⁷ *Pardo Tomás J.* Op. cit. P. 193.
- ⁵⁸ См.: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 209.
- ⁵⁹ См.: *Horowitz E.* Op. cit. P. 52ff.
- ⁶⁰ *Ibid.* P. 59.
- ⁶¹ См.: *Ibid.* P. 45; *Bossy J.* *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe // Past and Present.* 1970. Vol. 47. P. 51—70; *Burke P.* *Popular Culture in Early Modern Europe.* L., 1978; *Хейзинга Й.* *Осень Средневековья.* М., 1995. С. 153—154.
- ⁶² О мизогинизме раннего Нового времени и женском анти-Ренессансе см. программные работы: *Kelly J.* *Did Women Have a Renaissance? // Eadem. Women, History and Theory.* Chicago, 1984. P. 19—50; *Herlihy D.* *Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration // Medievalia et Humanistica (n.s.).* 1985. Vol. 13. P. 1—22.

«Книга в колодце»: Библия реальная и воображаемая

Еврейская религиозная культура считается эталонной книжной культурой. Хотя устойчивое выражение «народ Книги», или «народ Писания», имеет внешнее происхождение, относится не только к евреям и означает не совсем то, что принято думать («Сражайтесь с теми из людей Писания, кто не верует ни в Аллаха, ни в Судный день, кто не считает запретным то, что запретили Аллах и Его Посланник, кто не следует истинной религии, пока они не станут униженно платить джизью собственноручно», Коран 9:29), но сама его устойчивость в применении к евреям свидетельствует о центральности Книги и книг в самовосприятии и восприятии иудаизма. Еврейская традиционная культура основана на Законе, Закон же дан в Книге (дарование Торы на горе Синай); хотя история еврейского народа началась раньше дарования Закона, это опоздание компенсировано развившимся представлением о досинайском персональном откровении патриархам¹. Вся постбиблейская еврейская традиция построена на изучении и толковании Библии, каковому посвящены оба основных направления еврейской интеллектуальной деятельности: галаха, интерпретирующая и развивающая библейское законодательство, и агада, являющаяся в том числе экзегезой нарративных фрагментов Библии. На Библии основываются и в отрыве от нее теряют смысл классические еврейские тексты, к ней же на том или ином

уровне постоянно апеллируют тексты всех жанров еврейской традиционной и секулярной словесности.

Центральность Книги проявляется и в ритуальной практике — почитании «книги Торы», *сефер Тора*. В этом почитании в каком-то смысле сублимировалась потребность в храмовом служении и в царстве. Как скрижали Завета в «священном ковчеге» в Святая Святых сакрализовали Иерусалимский Храм, так свиток Торы в одноименном ковчеге стал придавать святость синагоге. В храмовую эпоху синагогальный ковчег был, скорее, символом, напоминающим о храмовом Ковчеге, содержащем главную Святыню, в постхрамовую — свитки Пятикнижия и стали главной святыней, а синагога благодаря им постепенно, с I по VI век н.э., превращалась из «дома собрания» в «малое святилище»², и чтение Писания (вместе с молитвой) заступило место жертвоприношения в роли центрального ритуала и способа богослужения. Тогда же в Иудее было упразднено царство — и свиток Торы подвергся постепенной антропоморфизации и возвеличиванию, приобрел царскую образность: его стали нарядно облачать, короновать и чтить — как земного наместника Царя небесного или же как первосвященника³. В раввинистической литературе формулируется целый свод правил обращения со свитком Торы: когда выносят — следует вставать; благоговейно кланяться или целовать футляр, когда свиток проносят рядом; к пергаменту запрещено прикасаться руками, поэтому при чтении пользуются указкой; продавать можно только в случае крайней необходимости — отсутствия денег на женитьбу, учебу и выкуп пленных. Если свиток упал на землю, в общине объявляется пост; ради спасения свитка и даже его ковчег следует нарушить субботу⁴.

Отношение к сефер Тора как к главной святыне, а также, некоторым образом, как к человеку отражается в средневековых текстах, например, в описании уничтожения свитков во время погромов. Еврейские хроники Первого крестового похода (*Гзерот ТаТНУ*) сообщают об осквернении свитков, подобном осквернению трупов убитых евреев, — обнажении и выкидывании на улицу, в грязь:

«И они взяли свиток Торы, втоптали его в грязь, порвали и сожгли его»⁵.

«Они взяли все *меилим* [чехлы для свитков Торы] и серебро, украшающее катушки свитков Торы, и кинули свитки на землю, и порвали их, и потоптали их ногами»⁶.

«Они взяли святую Тору, втоптали ее в грязь на улице, порвали ее и осквернили ее под хохот и насмешки»⁷.

Тора идентифицируется с сакральным пространством, описывается через цитаты об Иерусалиме, Храме или ковчеге Завета:

«Увы, Святая Тора, совершенство красоты, радость наших глаз...» (ср. Плач 2:15 — об Иерусалиме, Иез 24:21 — о Храме и ковчеге Завета).

«Теперь они порвали его, и сожгли, и потоптали его — эти дурные злодеи, про которых сказано: грабители вошли и осквернили его»⁸ (ср. Иез 7:22 — о ковчеге Завета).

Другой средневековый, но позитивный пример значимости Торы — из сефардской и итальянской традиций. Свитками — как главной ценностью — еврейские общины приветствовали монархов (или

иных статусных лиц); с этой практикой связана, в частности, история Сарагосского Пурима, имеющая значение для исследования сефардской традиции декорирования и упаковки свитков. Евреи Сарагосы, вопреки сложившейся практике, решили, что нехорошо выносить Тору пред лице царя земного, а не небесного, и стали выносить пустые деревянные футляры, оставляя сами свитки в синагоге. Приближенный к королю крещеный еврей донес на своих бывших единоверцев, но, как только король собрался проверить истинность доноса, синагогальный служка по наущению пророка Илии вернул свитки в футляры и евреи сохранили лицо, а доносчик, как его библейский прототип Аман, был повешен. Эта история доказывает, что в Испании свитки держали не только в матерчатых чехлах *меилим* (как следует из миниатюр в сефардских пасхальных агадах), но и в деревянных футлярах — *тиким*. Сарагосские события, если допустить их подлинность, могли быть причиной (или, наоборот, эта легенда — ложным объяснением) отхода от практики *тиким* в пользу *меилим* (в которых нельзя было бы скрыть отсутствие самого свитка)⁹.

Культ книги в еврейской средневековой культуре — в силу совокупности причин: от банальной высокой стоимости до свойственного некоторым восточным традициям отношения к тексту на материальном носителе как к душе человека в брэнном теле, — не ограничивался Торой, но распространялся на ее производные, прочие «святые книги», включая современное легитимное интеллектуальное творчество: книги следовало не выбрасывать, а хоронить в земле, предписывалось никогда не торговаться при покупке книг и т.д.

Далее мы наметим этапы упадка еврейской религиозной книжности в марранизме и рассмотрим трансформации библиоцентризма, столь свойственного иудейской культуре, в культуре деградирующего криптоиудаизма.

«Запирались в доме и читали все одну книгу»

До изгнания евреев конверсо пользовались книгами, имевшимися в еврейских общинах (прежде всего, Торой, молитвенниками и, в меньшей степени, Талмудом), и сами владели книгами, держа их в потайных местах. Они слушали и читали Тору в синагогах и в еврейских домах, более образованные конверсо читали Тору своим собратьям, не обученным святому языку, в том числе по субботам, переводили на испанский или просто переписывали. Богатые конверсо даже заказывали свитки для синагоги¹⁰. Молились по еврейским молитвенникам и по переводным молитвенникам — на испанском (романсе), каталонском, португальском; переводные были особенно востребованы в марранской среде в конце XV в. по двум причинам: забвение иврита и относительная безопасность в силу графического сходства с христианскими книгами.

В первом деле съюдад-реальского трибунала (1483—84) — деле Санчо де Съюдада, очевидно, одного из лидеров общины, успевшего бежать с женой из городка незадолго до прибытия инквизиторов (соответственно, судили его “in absentia”), — тема владения еврейскими книгами и их публичного чтения является неоднократно. Например:

«Тереса Нуньес, конверса, <...> сказала, что она живет рядом с домами Санчо де Сьюдада. И однажды, придя <...> в дом этого Санчо де Сьюдада и войдя в дом, видела, что этот Санчо де Сьюдад сидел за столом. И видела на столе большую книгу, и ей сказали, что это Библия, и там были и слушали то, что говорил этот Санчо де Сьюдад, жена этого Санчо де Сьюдада, и Фернандо Диас, красильщик, и Гиомар, его жена, и Панпан и два брата, которые прозывались Калвильо. И все они слушали, что этот Санчо де Сьюдад читал и как он молился»¹¹.

«...лет 17 или 18 тому назад этот свидетель шел в субботу с мессы в [церкви] Св. Доминика и зашел в дом к этому Санчо де Сьюдаду и видел, как этот Санчо де Сьюдад читал после мессы книгу на еврейском языке (*libro ebraico*). И там были и слушали его Альфонсо де Теба, торговец, <...> и Хуан де Сьюдад, сын этого Санчо де Сьюдада, и другие, чьи имена он не припомнит»¹².

«Антонио де ла Торре, писец, сказал, что около 8 месяцев назад, немногим более или менее, он находился в доме этого Санчо де Сьюдада, и туда зашел Хуан Руис, каменщик, который клал кладку в башне этого дома, и сказал этому свидетелю: сеньор Антонио, прочтите мне эти книжицы, которые я нашел в этой башне, чтобы понять, иудейские (*judaicos*) ли они. И этот свидетель просмотрел их и обнаружил, что ни в одной из них не было имени Иисуса, ни знака креста, но были слова “Адонай” и “Милосердный”. И он их вернул. И сказал, что потом этот Хуан Руис сказал этому свидетелю, что этот Санчо де Сьюдад сказал ему, чтобы вернул эти книжицы, и дал ему кусок полотна на рубаху и вино, чтобы он его пил»¹³.

По всей видимости, этот свидетель не слишком хорошо умел читать — он не смог при просмотре понять смысл, но только выловить — или не выло-

вить — отдельные слова. Это наблюдение, вероятно, можно экстраполировать на старохристианское общество Сьюдад-Реаля: книжная культура не очень развита, люди, как правило, книги не читают и не держат их. Поэтому обратные практики вызывают повышенное внимание, отраженное и в деле другого лидера марранской общины городка — Хуана Диаса (1484—85). Суд был посмертным, речь в свидетельских показаниях идет о событиях 15—20-летней давности (до изгнания евреев и до введения инквизиции). Хуан Диас, очевидно, родился в конце XIV в., уже после погромов 1391 г., когда, по-видимому, крестились его родители. Судя по многочисленным свидетельствам (хотя нельзя исключать, что ложным, ибо давать показания против кого-то приходилось и наименьшим из зол были показания против мертвых), Хуан Диас многое соблюдал, общался с евреями, покупал у них кошерное мясо, приглашал к себе некоего «рабби Шмуэля с португальской границы», прошел обряд обрезания в старости.

«Хуан Гранде <...> сказал, что 24 года назад, немногим менее или более, он нашел в доме Хуана Диаса, старьевщика, отца мальчиков, книжицу, в которой были заповеди Пасх Хануки, и Рош а-шана, и Слехот, и Пресного хлеба (de la Pascuas de Napuca e Roxiaxania y del Zelahod y del Pan Çençeño)¹⁴ и многие другие еврейские молитвы, и он [видимо, свидетель] отдал эту книгу священнику, который теперь в [церкви] Св. Франциска».

«...и знает, и видел, как каждую субботу читал этот Хуан Диас Библию (una Bribia) и другие книги, большие, как Библия; и к нему часто приходили читать Хуан Фалькон Старый и многие другие конверсо. <...> в день Великопоста [Йом-Кипура] в его доме были другие конверсо

«...» и у него была книга молитв по Закону Моисея и Библия, и ее читали конверсо, которые там были».

«...сказал, что лет 18 или 20 назад, немногим более или менее, этот свидетель был в доме Хуана Диаса, или Хуана Динелы, и нашел того за чтением Плача [los plautos] Иеремии; то была книга иллюстрированная, и там было изображено пламя, как в костре. Этот свидетель спросил его, что это такое, и он сказал, что это Святой огонь из Святой Святых, который Иеремия взял, чтобы его спрятать, чтобы он не попал в руки врагов, которые собирались разрушить Иерусалим, и он его спрятал, и Бог сказал Иеремии: он не появится, пока не придет Святой Святых. И этот свидетель сказал: это уже произошло, и он уже пришел, когда пришел Святой Дух к Госпоже нашей и она зачала от Святого Духа. Он тогда закрыл книгу и более не хотел разговаривать»¹⁵.

Упоминание сюжета о сохранении пророком Иеремией храмового огня, восходящего к внеканоническим Маккавейским книгам¹⁶, свидетельствует о довольно глубоком — устном или письменном — знакомстве Хуана Диаса с еврейской традицией, выходящем за пределы чтения Библии.

Владение еврейскими книгами и их использование вызывает нежелательное внимание еще и потому, что сопровождается еврейскими обрядовыми практиками:

«[Хуан Фалькон] держал еврейские книги и еврейские молитвенники, которые читал и имел обыкновение читать и молиться, как настоящий еврей, с теми же церемониями и с тем же умыслом, с каким евреи молятся и читают»¹⁷.

«...Лет 18 назад, немногим более или менее, в день Великого Поста [Йом-Кипура] этот свидетель был в доме

Диего де Вильяреала, и дом был заперт <...> и он помнит, что там был Эрнандо Диас, красильщик, и у него на голове было белое льняное покрывало, и он молился по еврейской книге, и читал в тот же день Библию на романсе, и там были многие, кто его слушал»¹⁸.

Если старохристиане не имели дома книг, в том числе и Вульгаты и книг на испанском, и потому так примечали книжные практики конверсо, то и у последних книг было не так много — как правило, это Библия и еще «одна книга», вероятно, молитвенник:

«...и он видел, как этот Хуан Фалькон, ее отец, много дней читал одну книгу, и молился дважды или трижды в день, и по субботам читал ту книгу и Библию (Brebía), и там были другие люди, и этот свидетель видел там свою мать...»¹⁹

«...и молился по одной тайной книге (libro encubierto), и читал в тот день [в Йом-Кипур] Библию на романсе»²⁰.

В опасные моменты — во время марранского погрома в Сьюдад-Реале в октябре 1474 г. или перед учреждением инквизиционного трибунала — книги тщательно прятали, проявляя при этом немалую изобретательность:

«...и знает, и видела, что этот их отец имел Библию (Biblia), которую читали эти его сыновья Хуан и Эрнандо [Калвильо], и эту Библию (Bribia) во время погрома в этом городе спрятали в доме отца этой свидетельницы»²¹.

«...во время погрома девять лет назад этот свидетель зашел в дом Хуана Алегре, сапожника, <...> и обнаружил в корзине из пальмовых листьев книжечку на ев-

рейском языке на бумаге *септи*²², с привязанной к ней веревочкой»²³.

«Когда случился погром в этом городе против конверсо, Алонсо, слуга этого Феррандо Бельтрана, нашел три еврейских книги в доме этого Алонсо Гонсалеса, они нашлись в колодце, и сын этой свидетельницы их почистил...»²⁴

«...когда нашли много еврейских книг у конверсо этого города и в колодцах их домов...»²⁵

«Однажды, когда в этот город пришли инквизиторы из Толедо, <...> видела эта свидетельница, как эти ее хозяева взяли эту книгу <...> и отнесли ее в сарай и спрятали ее там, засунув под солому, а потом, не успокоившись на этом, забрали ее оттуда и отнесли ее в погреб и завернули в мешковину, и вырыли ямку, и положили ее в ямку и присыпали землей, и поставили сверху бочку, чтобы не было заметно, что туда что-то положили. А этой свидетельнице сказали, что сделали это из-за каких-то долгов, которые у них были, чтобы [книгу] не нашли»²⁶.

«...сказал [Алонсо Санчес под пытками], что книга была написана на романсе и была размером меньше, чем полчетвертушки листа, и ее сожгли. Его спросили, <...> где держали эту книгу. Сказал, что в ямке в земле. <...> Спросили, была ли другая какая-нибудь книга, по которой молились еврейские молитвы; сказал, что другая книга была у Хуана Рамиреса, большая, один раз сказал, что в обложке из пергамента, а другой — что в цветной обложке <...> и была она в полный лист. <...> Сказал, что иногда читали молитвы по большой книге, и это была Библия, а иногда по маленькой, и это был молитвенник».

Свидетельские показания изобилуют детальными характеристиками еврейских книг: фиксируется толщина переплета, формат, качество бумаги, тип и цвет

обложки или крышки, а также манера чтения. Причина подобной скрупулезности, вероятно, как в педантизме ведущих допрос инквизиторов, так и в вышеупомянутом книжном дефиците, стимулирующем удивленное внимание и подробные описания:

«И когда все они запирались в этом доме, читал Хуан Рамирес книгу из бумаги с круглым шрифтом в обложке из пергамента, и [эта свидетельница, черная рабыня Исабель] не знает, что это была за книга, ни как она называлась, но слышала, как [Хуан Рамирес] произносил, когда читал, «создатель, создатель, смилуйся над нами» и другие многие слова говорил, которые сейчас она не помнит, но помнит, что никогда не слышала, чтобы они произносили имя Иисуса Христа, ни имя Девы Марии, никакого святого, ни святой, ни говорили *Gloria Patri* (Слава Отцу), ни другие слова, которые говорят христиане, когда молятся».

«...в этом доме этого Хуана Рамиреса <...> по субботам <...> читали еврейские молитвы <...> и читали книгу в целый лист <...> и она была с еврейскими молитвами <...> и эту книгу сожгла Флоренсия де Вильяреаль [жена Хуана Рамиреса] <...> и потом этот сознавшийся молился по маленькой книжке с еврейскими молитвами»²⁷.

«Хуан де Эспиноса, плотник, сказал, <...> что работал однажды в домах Санчо де Сьюдада и знает, что Хуан де Сеговия, каменщик, который работал там вместе с этим свидетелем, нашел несколько маленьких книг в четвертую долю листа [*unos quaternos de libros*] о еврейских церемониях, и этот свидетель присутствовал, когда их нашли»²⁸.

«Все сидели за столом <...> а на столе была книга размером с этот сложенный вдвое лист с буквами цветными

и черными и в цветной обложке. <...> И видела эта сознавшаяся, как читал эту книгу Алонсо де Мерло, а все его слушали, но эта сознавшаяся не знает, что это была за книга, и не слышала, что читали, потому что эта сознавшаяся и эти женщины все вместе были в другом помещении этого дома. И видела эта сознавшаяся, что была закрыта входная дверь дома, когда читали эту книгу. <...> и они читали по четыре часа по субботам вечером, после еды, и <...> уходили поодиночке и по двое»²⁹.

Владение и публичное (компания других конверсо всегда подчеркивается) чтение еврейских книг рассматривалось как часть пропагандистской деятельности по возвращению в иудаизм других христиан; например, одна из статей обвинения гласила:

«Читали и слушали, как читают молитвы и книги иудейские и на еврейском языке (*libros judaycos e ebraycos*) и заставляли их слушать других людей и семьи из числа конверсо, влагая в это [занятие] свою веру и религию и привлекая других людей к тому, чтобы эти книги слушать и по ним молиться, как по субботам и праздникам (*rascuas*), так и в другие дни недели, — все это в поношение и оскорбление нашей святой католической вере»³⁰.

И книги получают характеристику «запрещенных» (например: «собирались, чтобы молиться по запрещенным книгам»³¹).

Как видно, владельцами и чтецами «запрещенных книг» называют преимущественно мужчин, что вполне понятно: религиозное образование, включающее изучение древнееврейского языка и Торы, было в иудаизме мужской прерогативой; публичное субботнее чтение недельной главы Пятикнижия требовало кворума из 10 лиц мужского пола старше 13 лет (миньяна), и в своих сборищах конверсо, или конверсо и евреи, веро-

ятно, следовали этому требованию: «...и знает, и видел, что иногда на рассвете этот Хуан Гонсалес молился по еврейским книгам, особенно в субботу читал до того, как наступало время есть, и часто приходили к нему обрезанные евреи (*judíos de señal*), чтобы читать с ним»³². Женщины не участвуют в публичном чтении Торы и не должны ее изучать (согласно одному из мишнаитских мнений, возобладавшему в Вавилонском Талмуде, «каждый, кто обучает свою дочь Торе, учит ее распущенности», Мишна, Сота, 3:4³³), равно как и учить язык, на котором она написана, и тем не менее жительницы Сьюдад-Реаля читают Библию, причем, судя по одному из нижеследующих свидетельств, не (только) на романсе:

«Эта свидетельница <...> знает и видела в тот год, когда с ними жила, что соблюдали субботу мать с дочерьми и празднично одевались в тот день <...>, что в день субботний и с середины дня в пятницу запирались в доме и читали все одну книгу, с покрытыми головами, раскачиваясь»³⁴.

«...знает и видел, что часто заходил в ее [Марии Алонсо] дом Санчо де Сьюдад, поскольку знал, что она была в большой степени еврейкой и знала много из Закона Моисея <...>, и они закрывали дверь дома и ворота. <...> И сказал, что однажды пришла в дом этого свидетеля Мария Алонсо, жена Алонсо, писца, и сказала его жене, не хочет ли та почитать одно писание очень святое (*una escriptura muy santa*)...»³⁵

«...сказал, что по субботам и по пятницам вечером много раз слышал, как она читает, но он не понимал, что она читает, <...> но считает, что то были еврейские книги»³⁶.

«И в этом доме эта сознавшаяся [Эльвира Гонсалес] и жена этого Хуана де ла Сьерры, и Леонор, ее дочь, и

Исабель Гонсалес, жена Родриго де Вильярубиа, сестра жены этого Хуана де ла Сьерры, все вместе соблюдали субботу, ничего не делая в эти дни. И поднимались в комнатку над входом в дом, и туда приносили книжицу с еврейскими молитвами, и молились по ней [вслух] по очереди — то одна, то другая»³⁷.

«Два года назад, немногим более или менее, эта сознавшая зашла в дом Химона де ла Сарсы, торговца, жителя Сьюдад-Реалья, в субботу, и увидела, что Марина де Эрера, жена Санчо Фернандеса, жителя Вильярубии, [ныне] сожженная, читала книжицу жене этого Химона де ла Сарсы, которую зовут Каталина де Тева и которая племянница этой Марины де Эреры; и как вошла эта сознавшаяся, Марина де Эрера спрятала эту книжицу <...> и она спросила, почему прекратили читать и спрятали эту книжку, и ей ответила жена этого Химона де ла Сарсы, что уже закончили читать; и все это происходило во время праздничной мессы, и эта сознавшаяся заподозрила, что то, что эта Марина де Эрера читала, было ересью»³⁸.

Женское участие в книжных практиках, видное из сьюдад-реальских материалов, прослеживается и в документах других инквизиционных трибуналов (например: «А его жена Иоланта читала Ветхий Завет еще больше него»³⁹) и объясняется, по-видимому, вообще повышенной активностью женщин в марранизме, религии домашней и потому во многом женской.

«Ночами проповедовал ей из Библии и всякое еврейское»

После 1480 г. — введения инквизиции — и 1492-го — изгнания евреев — книги постепенно исчезают. В сьюдад-реальских делах за 1483—85 гг. более десяти упоминаний о владении «еврейскими книга-

ми», столько же — об их чтении, столько же — о чтении Библии; в делах за 1494—1512 — менее десяти, за 1512—27 — единицы⁴⁰, и те, как правило, свидетельства из предыдущих процессов⁴¹. (Параллельно исчезает и коллективная молитва в синагоге; параллельно уходит и знание иврита.) Исчезновение еврейских книг связано как с инквизиционным преследованием собственно конверсо (еврейские книги, очевидно, рассматривались как улика, хотя примечательно, что владение ими или чтение отсутствуют среди признаков иудействования в разных их редакциях⁴²), так и с католической цензурой в Испании, особенно в пост-тридентскую эпоху, но и до того: с 1502 г. требовалась лицензия на издание любой книги, с 1547-го инквизиция начинает публиковать индексы запрещенных книг. Еврейские Библии были лишь одной из категорий подобной печатной продукции (наряду с арабскими и протестантскими, сочинениями гуманистов и пособиями по колдовству) и изымались не столько у конверсо, сколько у университетских профессоров, преподающих восточные языки или богословие⁴³. Хотя еще в первой четверти XVI в. в марранских домах обнаруживались Библии и молитвенники, постепенно их место занимают различные эрзацы.

Эрзацем номер один была латинская Библия, Вульгата. Конверсо, знающие латынь, читали ее и переводили друзьям на испанский или португальский — Библии на вернакуляре тоже были запрещены цензурой. Из Вульгаты черпали знания об иудейской религиозной практике, Псалтирь (или нормативный католический молитвенник Часослов, включающий псалмы) использовали для молитвы. При чтении «испорченной Торы» и молитве по «ис-

порченным» Псалмам применялись цензурирующие техники. К примеру, уже упоминавшийся выше пропуск “Gloria Patri...” попадает в список признаков иудействования: «Или читают Псалмы Давида без Gloria Patri»⁴⁴. Конверсо опускали оканчивающее чтение псалмов в католической литургии малое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь» (“Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto. Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen”); вместо этого появлялись авторские концовки типа «Слава Господу» или даже «Да будем мы прославлены перед Господом за то, что служим ему святым служением»⁴⁵.

Вульгату и Псалтирь для изучения библейской истории и молитвы заменяли и опосредованные источники — неканонические книги, содержащие библейские сюжеты: «Иудейская война» Иосифа Флавия, выдержавшая несколько изданий на испанском, «Зерцало утешения» монаха Педро Рибаденейры (?), «Церковная монархия, или Всеобщая история мира», компиляция, включающая и ветхозаветные пересказы, и др.⁴⁶ Сведения о библейской и еврейской истории брались и из еврейских более или менее современных книг в переводе на испанский, например, популярной хроники *Шевет Йегуда* («Скипетр Иуды»), написанной беженцем из Кастилии Шломо ибн Вергой в начале XVI века, изданной на иврите в середине XVI и переведенной и изданной на испанском в середине XVII в.⁴⁷ Практически любая книга могла неожиданно пробудить еврейскую идентичность:

«...сознался, что иудействовал и соблюдал этот Закон Моисея с 10 лет и что осознал, что посты, которые он

держит, это еврейские посты, когда, учась в младших классах, искал одно слово в словаре Антонио де Неврихи и нашел статью о постах евреев и почувствовал как будто сильный удар от осознания собственного греха»⁴⁸ (Мехико, 1647).

Помимо собственного чтения всяких эрзацев Торы конверсо извлекали ветхозаветные сюжеты из обрушивавшейся на них «католической пропаганды»:

«[Антонио Мендес] очень любил те проповеди, в которых цитировали из Ветхого Завета, и превозносил проповедника, много цитировавшего [Ветхий Завет]. Он восхищался этими цитатами не как прообразами иных мест из Евангелий, в чем и состояла мысль проповедников, но этими историями самими по себе, т.к. был большой их любитель»⁴⁹ (Мехико, 1603).

На основании полученной такими обходными путями информации конверсо рассуждали о Торе, в том числе рассказывали ветхозаветные истории по субботам⁵⁰, тем самым в какой-то степени сохраняя практику *диврей Тора*, или, например, по ночам:

«[Исабель да Гама] пришла донести на своего мужа Энрике Лопеса за то, что он ночами проповедовал ей из Библии и всякое еврейское»⁵¹ (Элваш, 1552).

Здесь, вероятно, имело место драматически различное восприятие ночи: муж видел в ней наиболее безопасное время суток — никто не подслушает его еретические разговоры, а жена — время приватное, предназначенное для иных занятий. Ночами наблюдательные свидетели подмечали и другие запретные занятия, например:

«И однажды ночью эта свидетельница ночевала в доме Санчо де Сьюдада <...> и видела и слышала, как в середине ночи этот Санчо де Сьюдад встал с кровати на ноги, и слышала, как он молился, говоря “Авраам”, “Адонай” и другие вещи, которые она не припомнит»⁵² (Сьюдад-Реаль, 1483—1484).

Таким образом, на втором этапе место еврейских книг занимают эрзацы и собственная и коллективная память (по памяти излагают библейские истории, молитвы читают наизусть), место книжной традиции — устная (проповеди, пересказы, разговоры).

На третьем этапе, который необязательно хронологически следует за вторым — они могут происходить одновременно, в разных семьях или разных общинах, в конце XVI—XVII в., «Закон Моисея» остается только «в сердце». В него просто «верят», из книжной, правовой и повседневной реальности он превращается в голый символ; реальность теперь — христианские молитвы, “Pater noster” и “Ave Maria”, которые конверсо произносят вслух, а про себя «посвящают их Моисею»⁵³.

От сообщества «книжников» к «текстуальному сообществу»

В ситуации кландестинной религиозности Книга и книжность постепенно теряют свое главенствующее положение в культуре и значение для идентичности.

Еврейское сообщество из сообщества «книжников» превращается в т.н. «текстуальное сообщество». Термин выбран Брайаном Стоком⁵⁴ для обозначения группы, в которой большинство не читает и не спо-

собно читать Книгу, или книги, релевантные для ее тайной религии (в случаях, описанных Стоком, большинство без/малограмотно; в нашем случае оно не владеет релевантным языком), и этой Книгой/книгами как объектами не обладает (они запрещены, уничтожены и т.д.). Книгой владеет и способно ею пользоваться меньшинство (отдельные лидеры подпольно функционирующей общины), которое напоминает о ней большинству, и в результате все сообщество о Книге так или иначе помнит, и она — хотя и почти заочно — сохраняет свое значение авторитета; в частности, к ней могут, зачастую ошибочно, возводить всякие нормы и поверья.

Эта деградация книжности связана также с характерным для крипто-групп доминирующим женским участием в сохранении религиозных практик: при аннулировании публичной сферы (закрытии синагог), традиция уходит в приватную (домашнюю), а в ней испокон веков заправляли женщины, и потому сохранение традиции оказывается в их руках. Публичное чтение (в синагоге), изучение и комментирование (в религиозных школах и академиях) Библии относилось к области мужских заповедей и прерогатив, и женщинам было, мягко говоря, не показано. Неудивительно, что в «женском иудаизме» роль Библии сокращается, хотя женщины (старшего возраста) упоминаются как чтецы Библии и трансляторы знания о ней.

Позднее Книга в своей материальной ипостаси окончательно теряется, знатоков Книги и языка не остается, сообщество довольствуется эрзацами (переводами Книги на другой язык, теряющими в сакральности, пересказами, теряющими в сакральности же, а также в полноте и точности), Книга бытует теперь как

«воображаемая книга», о которой знают и помнят, но к которой нет доступа и в реальности ее как бы и вовсе нет⁵⁵. Соответственно, хотя память о Книге в той или иной степени сохраняется, книжность перестает быть стержнем криптоиудейской традиции, идентичности и социума (который перестает быть «текстуальным сообществом»), ее место занимают другие компоненты: обряды, праздники, традиционная кухня (мы имеем дело с «женской» религией), а также объединяющая общая угроза: инквизиция.

Можно предположить еще и такую причину забвения Библии, явствующую из сопоставления «экс» групп, постепенно отступающих от своей исходной религии, с другим типом. Если молодые, создающиеся учения и группы (еретики, сектанты⁵⁶) нуждаются в авторитете, каковой им обеспечивает Книга, и потому формируются как «текстуальное сообщество», то деградирующая религиозная культура, наоборот, от авторитета, или Книги, в первую очередь и отказывается, забывает его, превращает в символ. По какой причине? Помимо прочих, вышеназванных, вынужденных причин еще, возможно, и с тем, чтобы не столь заметно было постепенное отступление от закона, в этой Книге изложенного.

Примечания

¹ Один из многочисленных примеров: «...Но он [Иосиф] не предал ей [жене Потифара] свою душу и вспомнил о Господе и о словах, которые отец его Иаков читал в словах Авраама, что никто не должен прелюбодействовать с женою, имеющей мужа [т.е. Авраам и Иаков уже знали заповеди], и что для такового определено наказание смертью на небесах пред Господом Всевышним. <...> И она просила его в течение года, но он отказывал ей и не хотел слушаться ее» // Книга Юбилеев 39:5—8.

- ² О художественном воплощении этого процесса, о нишах для Торы и образах ковчега и Торы в архитектуре и иконографии древних синагог см.: *Чаковская Л.С.* Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III—VI вв. н.э. М., 2011. Особ. С. 141—151, 257—269, 313—318.
- ³ Аналогии между облачением свитка Торы и одеждами царя и первосвященника часто отмечаются в литературе, см., например: *Frankel E., Platkin Teutsch B.* Encyclopedia of Jewish Symbols. Rowman & Littlefield, 1992. P. 131; *Lucass S.* The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity. Bloomsbury Publishing, 2011. P. 207, п. 68. Критику этого отождествления см.: *Gutmann J.* Iconography of Religions: Judaism. The Jewish sanctuary. Leiden, 1983. P. 5—6.
- ⁴ Упомянутые законы обращения со свитком см. в: Вавилонский Талмуд, Кидушин, 33б; Шаббат, 14а; Мегила, 27а, и др.
- ⁵ *Габерман А.* Сефер гзерт Ашкеназ ве-Царфат [Книга гонений в Германии и Франции]. Иерусалим, 1946. С. 25 (англ. пер.: *Eidelberg S.* The Jews and the Crusaders. Madison, 1977. P. 23).
- ⁶ Там же. С. 53 (P. 62—63).
- ⁷ Там же. С. 73 (P. 81).
- ⁸ Там же. С. 35, 44, 76 (P. 37, 50, 85).
- ⁹ См.: *Feller A.* “Purim of Saragossa” and its Implications on the Method of Dressing the Torah Scroll // Jewish Art. Vol. 18: Sephard / Ed. A. Cohen-Mushlin. 1992. P. 79—85.
- ¹⁰ См. примеры, упоминаемые в: *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 426—428.
- ¹¹ Records. Vol. I. P. 21.
- ¹² Ibid. P. 25.
- ¹³ Ibid. P. 25—26.
- ¹⁴ Т.е. праздников Хануки, Рош га-шана (Нового года), «грозных дней» (от Рош га-шана до Йом-Кипура) и Песаха.
- ¹⁵ Ibid. P. 573—576.
- ¹⁶ «Ибо, когда отцы наши отведены были в Персию, тогда благочестивые священники, взяв огня с жертвенника тайно, скрыли его во глубине колодезя, имевшего безводное дно, и в нем безопасно сохранили его, т.к. никому не известно было это место» // 2 Мак 1:19. «В записях пророка Иеремии находится, что он приказал переселяемым взять от огня <...> Было также в писании, что сей пророк, по бывшему ему Божественному откровению, повелел скинии и ковчегу следовать за ним, когда он восходил на гору, с которой Моисей, взойдя, видел наследие Божие. Придя туда, Иеремиа нашел жилище в пещере

и внес туда скинию и ковчег и жертвенник кадилный, и заградил вход. Когда потом пришли некоторые из сопровождавших, чтобы заметить вход, то не могли найти его. Когда же Иеремия узнал о сем, то, упрекая их, сказал, что это место останется неизвестным, доколе Бог, умилосердившись, не соберет сонма народа. И тогда Господь покажет его, и явится слава Господня и облако, как явилось при Моисее, как и Соломон просил, чтобы особенно святилось место» // 2 Мак 2:1—8.

¹⁷ Records. Vol. I. P. 300.

¹⁸ Ibid. P. 256.

¹⁹ Ibid. P. 557.

²⁰ Ibid. P. 252.

²¹ Ibid. P. 256.

²² Сеутская (марокканская) хлопковая бумага (в отличие от льняной толедской).

²³ Ibid. P. 275. Т.е., очевидно, закладкой, каковая используется и в молитвенниках, и в Торе. В других показаниях также отмечается, что читающие книгу конверсо, будучи вынуждены прервать чтение и закрыть книгу (например, из-за нежелательного вторжения служанки или соседки), чтобы не потерять нужное место, использовали вместо закладки палец.

²⁴ Ibid. P. 321.

²⁵ Records. Vol. 2. P. 87, 90.

²⁶ Эта и последующие цитаты: Ibid. P. 550—554

²⁷ Ibid. P. 564.

²⁸ Records. Vol. 1. P. 23.

²⁹ Ibid. Vol. 2. P. 281.

³⁰ Ibid. Vol. 1. P. 283.

³¹ Ibid. Vol. 3. P. 269.

³² Ibid. Vol. 1. P. 432—433.

³³ Подробный и увлекательный анализ судьбы этого стиха и рассмотрения вопроса о женской учености в раввинистической мысли см. в: *Боярин Д.* Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М., 2012. С. 319—373.

³⁴ Ibid. P. 55.

³⁵ Ibid. P. 230.

³⁶ Ibid. P. 456.

³⁷ Records. Vol. 2. P. 171.

³⁸ Ibid. P. 259.

³⁹ Primeira visitaçāo do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissōes da Bahia 1591—92. Sāo Paulo, 1925. P. 443.

- ⁴⁰ Аналогичная статистика и по другим трибуналам. Д. Гитлиц, изучивший максимальное число инквизиционных документов и их исследований с целью написания всеобъемлющего портрета криптоиудаизма, заявляет, что «после 1480 г. я не нашел ни одного упоминания того, чтобы конверсо владел Талмудом» (*Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit. P. 426*); более поздний пример: из 634 дел инквизиционного трибунала в Коимбре за 1567—1583 гг. лишь в одном упоминаются еврейские книги.
- ⁴¹ Как в деле Хуана де ла Сьерры, который доказывал превосходство Закона Моисея над законом христиан с помощью цитат из «Пророков и других книг, которыми владел, и Библии, ибо был человеком очень начитанным»; процесс 1515—1527 гг., а свидетельское показание — 1484 г., из предыдущего процесса, в ходе которого Хуан был примирен.
- ⁴² См., например, классический пересказ 37 признаков у Льоренте: *Льоренте Х.А. Критическая история испанской инквизиции. М., 1999. Т. I. Гл. V. Ст. 3. § IX*.
- ⁴³ Там же. Гл. XIII.
- ⁴⁴ Эдикт веры (Куэнка, 1624). Цит. по: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit. P. 627*.
- ⁴⁵ *Ibid. P. 464*.
- ⁴⁶ См., например, данные по инквизиции на Майорке в XVII в.: *Braunstein B. The Chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca. N.Y., 1936. P. 97*; *Selke A. Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca. Madrid, 1972. P. 41—42*.
- ⁴⁷ *Liebman S.B. The Jews in New Spain. Miami, 1970. P. 66, 153—154*. Шевет Йегуда была переведена на испанский Меиром де Леоном и издана в Амстердаме в 1640 г.
- ⁴⁸ *García G. Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas: 1646—1648. México, 1910. P. 129*.
- ⁴⁹ *Archivo general de la nación. Vol. 274, doc 14, 420b*. Цит. по: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit. P. 438—439*.
- ⁵⁰ *Primeira visitação do Santo Officio. P. 443*.
- ⁵¹ *Baião A. Inquisição em Portugal e no Brazil: subsídios para a sua historia. Lisboa, 1921. P. 160*.
- ⁵² *Records. Vol. I. P. 20*.
- ⁵³ См. подборку цитат, выражающих сформировавшееся у конверсо мнение о спасительной силе Закона Моисея и достаточности веры в него (без чтения, молитв, соблюдения заповедей), в: *Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos*

and Community in Early Modern Amsterdam. Bloomington, 1997. P. 100—101.

⁵⁴ *Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore, 1990.

⁵⁵ Здесь надо упомянуть книгу Е. Мельниковой «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России» (СПб., 2011); автор в начале работы рассуждает о понятии «воображаемая книга» и делает вывод о том, что, с точки зрения социального знания о книге, «убеждение в существовании “черной книги” ничем не отличается от убеждения в существовании «Анны Карениной» (С. 13). Тора для конверсо, будучи, конечно, реально существующей в отличие от «черной книги» (доказательством чему служили переводы (Вульгата) и переложения в других книгах), куда более воображаема, чем «Анна Каренина», чье существование и настоящее содержание верифицируется простым, легитимным, безопасным действием вроде посещения книжного магазина или библиотеки).

⁵⁶ Как раз средневековых еретиков изучает упомянутый теоретик «текстуальных сообществ» Б. Сток; о раскольниках-старообрядцах как «текстуальном сообществе» см.: *Crummey R.O.* Old Belief as Popular Religion. New Approaches // *Slavic Review*. 1993. Vol. 52. № 4. P. 700—712; о сектантах-субботниках в этих же категориях см.: *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.

«Сеньор, не вкушайте пищу в тайне»: опасная еда марранов

Исследователи давно восхищаются «этнографической ценностью» инквизиционных документов, фиксирующих «слова, жесты, даже спонтанные реакции»¹. В поисках греховных верований инквизиторы примечали многие элементы и практики повседневной жизни, в том числе связанные с употреблением пищи, и зачастую выступали не хуже антрополога, занимающегося “food studies”. Зачем борцы с ересью заглядывали к новым христианам на кухню? Потому что определенные блюда или отказ от определенных блюд, трапезы в определенное время или отказ от таковых указывали на приверженность Моисееву закону. В списках признаков иудействования, регулярно публикуемых различными трибуналами в эдиктах веры, содержатся многочисленные описания гастрономических практик, на которые бдительные соседи призваны обратить внимание:

«...если кто-либо из вас видел или слышал о том, что какой-либо человек или люди соблюдают субботы в честь или в послушание Закону Моисея, надевая чистое белье и свою лучшую или праздничную одежду, покрывая чистыми скатертями столы и стеля чистые простыни на кровати <...> Или очищают или вынимают жилы из мяса, которое собираются есть, вымачивая его в воде, чтобы сошла кровь, или вынимают седалищную жилу из туши барана или любого другого животного. <...>

Или вспарывают горло от края до края у любых животных или птиц, которых они собираются есть, со словами: “Благословен Господь, заповедавший нам забой [скота]”, сначала пробуя нож на ногте, чтобы удостовериться, что у него острое лезвие, а затем присыпая кровь землей. Или едят мясо во время Великого поста 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, который называется Постом Прощения, и ходят босиком в этот день. <...> или держат Пост царицы Эстер, или пост *Ребеасо* [пост 9 ава], который они называют Утратой Святого Храма, или другие еврейские посты в течение недели, по понедельникам или четвергам, воздерживаясь от еды в эти дни до вечера, пока не выйдут звезды, а в эти ночи воздерживаясь от мяса. <...>

Или отмечают Праздник опресноков, в дни которого начинают трапезу с латука, сельдерея и других горьких трав. Или отмечают Праздник шатров, возводя шалаши из зеленых веток, проводя там трапезы, принимая там друзей и обмениваясь едой. <...> Или благословляют стол по еврейскому обычаю, или пьют вино *касер*, или совершают *бараху*, беря стакан вина в руку и произнося над ним определенные слова, а затем давая каждому присутствующему глотнуть. Или едят мясо животного, забитого евреями, или едят еврейскую еду с евреями за их столом. <...>

Или если они, когда замешивают тесто, отделяют кусочек *ала* от теста и бросают его в огонь как жертву. <...> или разливают воду из кувшинов и корыт в доме умершего и в соседских домах, говоря, что душа умершего придет сюда на омовение, или едят, сидя на полу, за дверью, рыбу и оливки, но не мясо — из-за траура по умершему»².

Гастрономическая оптика была присуща не только инквизиторам. Кулинарные пристрастия конверсо, как

обусловленные законами кашрута, так и не связанные с ними, иронически воспеваются, или высмеиваются, в придворной поэзии, значительную часть которой составляли стихотворные поединки между поэтами³; многие из них были новыми христианами еврейского происхождения и обличали в оппоненте хорошо знакомые им черты: от внешности до обрядов, — и любые признаки марранского образа жизни, включая любимые блюда, в этом бурлескном поэтическом нарративе служили доказательствами неверности христианству. Например:

Куплеты Командора Романа против Портного

...я — тот василиск,
При взгляде на которого вы умрете. <...>
И без промедления
Признаюсь вам,
Что я — та чума,
Что пришла, дабы убить вас.
Смотрите, как из игры выходят
Куплеты и идут к вам,
Как мои стихи приносят огонь,
Который хуже кипящей смолы,
С которой впоследствии вас сожгут.
Вы рифмоплетствуете при дворе,
Но это вас погубит,
Ибо если начнут расследовать,
Легко узнают, что вы — марран.
Писать о любви
У вас так плохо получается,
Поэтому пишите о чем я вам прикажу,
И не будет вам упрека
От расстроенного читателя. <...>
Пишите о жирных гусятах,
Которых можно завялить; <...>
Пишите о красивом турецком горохе

И нежном шпинате <...>
о соблюдении
шаббата с вашими дядями,
праздниках на берегах реки.
Пишите о круглом столе
И горшке, который не бьется,
Но никогда об угре
И тем менее — о зайце;
О том, как быть мясником,
Как предписывает Закон;
И есть барана,
зарезанного пред лицом Бога (Dio),
какого ел ваш отец.
...О кориандре и баклажанах
и жареных каштанах.
Пишите в покое
О тушеном мясе,
О желудях на огне
И также о жареных яйцах —
Вы и иже с вами.
Пишите об омовении рук
Из носика кувшина;
О том, что нельзя есть бекон,
Ибо Закон вам это запрещает;
О благословении на вино,
Вашей святой *барахе*, —
Как тот, кто ее знает.
Пишите о доброй редьке,
Ибо никто вас не попрекнет,
О фаршированных куриных шейках
В пятницу вечером;
О собирании крови
[Животного], которого вы зарезали,
О том, что никогда нельзя есть
То, что запретил рабби,
О простоявшей всю ночь еде.
Пишите о фаршированных колбасках <...>
Пишите о том, что едят пресный хлеб
В праздник Кущей⁴.

Или:

Не забудем, что *патена*,
К которой прикасаются ваши уста,
После того, как вы ее поцеловали,
Превращается, как говорят,
В запеканку с баклажанами.
А священный алтарь
Из твердого и красивого камня
От вашего прикосновения
Мгновенно превращается
В блюдо с *адафиной*⁵.

Даже в этих нескольких цитатах перечислены многие еврейские и марранские пищевые практики, включая праздничные, субботние и траурные традиционные блюда, «двойной» Великий пост: один, христианский, нарушался, а другой, Йом-Кипур, соблюдался — и т.п. Я не буду описывать диетарные нормы иудаизма, и без того хорошо известные, и перечислять все марранское меню, реконструированное в исторической поваренной книге «Медовая заправка: жизни и рецепты испанских тайных евреев»⁶, но обращусь к двум «фирменным» марранским блюдам, упомянутым в последней цитате: баклажанам и *адафине*.

Долгий путь субботнего жаркого

Следующее ироническое предостережение — из того же корпуса бурлескных поэтических диспутов — намекает на привычку криптоиудеев к уединенным трапезам — подальше от возможных соглядатаев:

Сеньор, не вкушайте пиццу втайне —
В ней обнаружите большую горечь

И от этого вкуса испытаете великую лень
Не отвергать сказанное в Законе (Dyna)⁷.

Не менее вероятно, впрочем, что речь идет не об уединении, а о мясном жарком; еще вероятнее, что двусмысленность — намеренная. В стихе “Non manjedes manjar d’adefyna” слово “adefina” (от араб. *ад-дафина* — «сокрытое», «прикрытое») может обозначать как образ действия (скрытно), так и его объект⁸ — жаркое (из баранины или из трех видов мяса, долго тушащихся под крышкой, с рисом или овощами, или с яйцами и с пряностями¹ — подробности ниже), из сефардского субботнего блюда превратившееся в испанское национальное и именуемое на разных этапах и в разных вариантах *адафина*, *хамин* (ивр. горячее), *олья* (исп. горшок, котел) и *косидо* (исп. вареное, тушеное).

Субботнее жаркое готовилось накануне и стояло ночь (“*trasnochado*”) — и эта его особенность, включающая блюдо в комплекс субботних практик, превращала его в еретическое в глазах инквизиторов:

«Мария Диас иудействовала, и отступничала, и соблюдала упомянутый Закон Моисея и его обряды и иудейские церемонии следующим образом: <...> готовила и заставляла готовить [или: тушить] блюда в пятницу для субботы, чтобы не готовить в субботу, говоря, что это нарушает субботу, и она сама и ее домашние ели эту стряпню [или: жаркое] в субботу холодной»⁹.

Другая основная особенность такого жаркого — щедрое использование приправ, придающих блюду специфический вкус и, вероятно, запах. Последний мог восприниматься крайне неодобрительно, будучи нагружен дополнительными внекулинарными коннотациями. Хронист Католических королей священник

Андрес Бернальдес, обладавший богатым личным опытом общения с конверсо, описывает их манеру готовить мясо с луком и чесноком и дает реалистическое толкование знаменитому средневековому топосу «иудейского смрада» (“foetor judaicus”), традиционно объясняемому связью евреев с дьяволом:

«В еде они [конверсо] — чревоугодники и обжоры, и никогда не переставали перекусывать по еврейскому обычаю и [есть] горшочки *адафины* (olletas de adefina) и лук с чесноком, жаренные в масле, и мясо тушили в масле, гнушаясь свиным салом; а масло с мясом — это то, что придает дыханию очень дурной запах, и потому их дома и ворота пахли очень дурно из-за этих блюд, и сами они смердели, как иудеи смердят по причине такой пищи и потому, что не крещены, и <...> т.к. иудействовали, смердели, как иудеи»¹⁰.

Во многих свидетельских показаниях адафина, это главное еретическое блюдо, характеризуется двумя признаками: готовится накануне и изобилует пряностями, — которые в первую очередь инквизиторов и интересуют: «Была спрошена эта свидетельница о том, тушила ли она когда-либо в доме своих хозяев в пятницу на субботу жаркое из баранины с яйцами и пряностями...»

«Уже 12 лет, немногим менее или более, как этот свидетель проживает вместе с Хуаном Гонсалесом Пинтадо и его женой <...> и он видел, что в пятницу они готовят то, что будут есть в субботу, а в субботу едят то, что было приготовлено ими в пятницу. <...> А однажды дали ему попробовать блюдо, тушенное со многими пряностями, и сказали, что это адафина»¹¹.

Адафина упоминается не только в контексте соблюдения субботы, но и при обсуждении других

вопросов, например, марранской эндогамии и выступает как символ еврейского домашнего очага и семейного быта:

«Не мог есть хамин и другую еврейскую еду из-за своей жены [старой христианки], разве что украдкой»¹².

«Хочу выдать свою дочь за человека своего племени, чтобы если ее назовут иудейкой, она и его могла бы называть иудеем и если она потушит жаркое, они вместе его съедят — он и она»¹³.

Из какого мяса готовили адафину? Пока была такая возможность, т.е. до изгнания евреев из Испании, из приверженности кашруту или же просто по привычке покупали кошерное мясо у шохета, когда это стало затруднительно или совсем невозможно, старались «благообразить» мясо трэфное — вымочить его, чтобы удалить кровь: «И упомянутая Эльвира <...> видела, что упомянутый Хуан де Сьюдад и упомянутая его жена <...> всегда ели мясо, полученное от резника-еврея, а когда не могли такое получить, приносили из мясной лавки, и обрезали его и мыли долго водой и солью»¹⁴.

Субботнее рагу готовилось из говядины, баранины или курицы — одного из трех или сразу всех трех видов мяса. Свинины конверсо избегали — во исполнение библейского запрета, по обычаю отцов, а точнее, матерей, и в знак отмежевания от старых христиан. Как видно и на других примерах вроде нарушения Великого поста, глумления над иконами или церковной литургией, марранизм со временем превратился в почти исключительно негативное соблюдение, т.е. заключался преимущественно в манкировании определенными христианскими практиками, законами и обрядами, их критике

и осмеянии. В отличие от положительного соблюдения тех или иных элементов иудаизма, сошедшего на нет достаточно быстро: после прекращения контактов с иудеями, конфискации книг и ритуальных предметов, смены поколений, — отрицательное соблюдение сохранялось долго, и, в частности, неупотребление в пищу свинины инкриминировалось двадцати «еретическим» семьям на мадридском ауто 1720 г.¹⁵ Сами конверсо обосновывали отказ от свинины как библейским запретом, так и более любопытными причинами: свинина ассоциировалась с теми, кто ее ест: «Я никогда не ела свинины и никогда не буду ее есть. Я не свинья, чтобы есть свинину подобно старохристианам», — причем ассоциировалась вплоть до отождествления: едоки свинины превращались в свиней, соответственно, поедание свинины становилось каннибализмом: «Мне говорили, что люди, которые ели свинину, станут свиньями»; «[криптоиудеи] не едят засоленную свинину, потому что свиньи — это люди, проклятые Богом»¹⁶.

Примечательно, что это зеркальная параллель к появившейся еще в античных и утвердившейся в средневековых текстах и искусстве, прежде всего, в Германии ассоциации свиньи с евреями и иудаизмом. Хотя свинья, как известно, считается в иудаизме нечистым животным («...потому что копыта у нее [свиньи] раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки, нечиста она для вас; мяса их не ешьте и к трупам их не прикасайтесь», Лев 11:7—8), античные авторы обнаруживают ее неочевидную связь с евреями и дают этой специфической связи (и, как считается, вызванному ею запрету на употребление в пищу) разные, весьма причудливые, объяснения. Так, Тацит пишет в своей «Истории» (5.2.1—5.5.1):

«Большинство же писавших сходится на том, что, когда в Египет пришло моровое поветрье, от которого тело покрывается язвами, царь Бокхорис спросил об избавлении от него оракул Гаммона и получил ответ, что следует очистить царство, а людей такого рода, как ненавистных богам, выселить в чужие земли. <...> Их всех разыскали, собрали вместе, а затем бросили в пустыне <...> Чтобы народ навсегда остался ему верен, Моисес ввел новые обряды, противоположные обрядам остальных смертных. У них пошло все, что для нас свято, и, наоборот, все, чего мы чураемся, у них дозволено. <...> Они воздерживаются от мяса свиньи в память о постигшем их несчастье, потому что эти животные подвержены той же чесотке, которая некогда поразила их самих».

Если Тацит основывается на истории исхода из Египта и предполагает сходство между евреями и свиньями, то очень живучий и популярный в разных фольклорных традициях, западно- и восточноевропейских, сюжет об одной страшной метаморфозе относится к новозаветным временам и тоже свидетельствует о тождестве между евреями и свиньями. Евреи (или один фарисей), дабы испытать Иисуса, его пророческий дар, прячут в каком-то месте еврейку (или: беременную еврейку; еврейку с детьми; под одним корытом еврейку с детьми, под другим — свинью с поросятами) и просят угадать, кто там. Иисус отвечает, что свинья с поросятами, и спрятанные люди действительно превращаются в свиней и таковыми остаются.

Из авторитетных средневековых авторов первым тему сходства свиньи и евреев поднял франко-германский ученый и аббат Рабан Мавр в своем трактате «О природе вещей» (847):

«Свинья символизирует нечистое и грешников, о которых сказано в Псалме [16 (17):14]: “Которых чрево Ты наполняешь Твоими скрытыми [сокровищами]. Они сыты плотью свиньи [ошибочный перевод, на самом деле: полны сыновьями] и оставят остаток детям своим”. Он [псалмопевец] говорит, что евреи полны нечистым, тем, что сокрыто Господом, т.е. тем, что известно как запрещенное. Под плотью свиньи он имеет в виду то, что названо нечистым в заповедях Ветхого Завета. Однако евреи передали остаток своих грехов своим сыновьям, когда воскликнули: “Кровь его на нас и на детях наших” [Мф 27:25]».

Трактат Рабана Мавра стал основой для средневековых бестиариев, в которых свинья — однозначно негативный персонаж. Она, в частности, символизирует грешника-рецидивиста, который возвращается на свою грешную стезю, что еще хуже, чем согрешить впервые. Это видение образа свиньи подкрепляется цитатой из 2-го Послания апостола Петра (2:22): «Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и вымытая свинья идет валяться в грязи».

Ассоциация евреев со свиньей была особенно сильна в Центральной Европе, в германских землях. Это проявлялось, в частности, в юридических церемониях; так, «Швабское зеркало» (Аутсбург, 1274—1280) предписывало евреям приносить очистительную клятву, стоя босиком на свиной шкуре¹⁷. В средневековом германском искусстве распространенным сюжетом становится т.н. «еврейская свиноматка», “Judensau” — свинья, окруженная евреями, которые пьют ее молоко, а иногда — поднимают ей хвост и питаются ее экскрементами. Исайя Шахар, автор фундаментального исследования этого образа¹⁸, перечисляет 62 изображения, из которых боль-

шую часть составляют поздние гравюры, рисунки и т.д.; сейчас в Европе насчитывается до трех десятков таких изображений, находящихся на своем изначальном месте или же перенесенных в музеи.

Помимо запретности, ассоциации со старохристианами и представления о том, что употребляющий в пищу свинину сам становится свиньей, еще одной причиной воздержания от этого мяса выступает физиологическое отвращение: вкус или запах свинины, согласно многочисленным показаниям из самых разных инквизиционных трибуналов, вызывает тошноту, боль в груди и в глазах, першение в горле, астму и даже паралич¹⁹, — что тоже оказывается зеркальной параллелью к выраженному хронистом Андресом Бернальдесом отвращению старых христиан к приготовленному по-еврейски мясу с луком и чесноком. Мотивировка физиологическим отвращением могла быть вполне искренней — равно как предпочтение кошерного мяса в силу его вкусовых качеств: «Сказала, что видела, как много раз сюда, в дом ее хозяина Диего Диаса, приходил один еврей, который забивал скот и продавал это мясо, чтобы его есть, и они говорили этой свидетельнице, что мясо, принесенное этим евреем, вкуснее. И за этим мясом приходил Хуан Диас, старьевщик, и другие конверсо» (равно как и, к примеру, отвращение старых христиан к маце: «А однажды они дали этому свидетелю отведать белый хлебец, и он был настолько лишен вкуса, что тот не смог его съесть. <...> И он думает, что белый хлебец — это был пресный хлеб»²⁰). Но инквизиторы, разумеется, подозревают иные причины, как, впрочем, хотя и без угрозы информанту, и антропологи. Скажем, старушка из субботнической семьи то ли хитрит и скрывает, то ли напрочь позабыла то, чему учила

ее мать, и рассказывает, что они «не любят борщ со сметаной, т.к. невкусно». Ага, думают антропологи, невкусно им, как же! Борщ-то мясной, все мы про вас поняли. Как и некоторые современные исследователи, инквизиторы, по выражению Карло Гинзбурга, «далекие антропологи», «антропологи прошлого»²¹, зачастую выхватывают факт из полученных показаний и, словно плевелы, отбрасывают интерпретацию, считая ее обманной и заменяя своей, основанной на априорных данных, прежде всего, на главной инструкции для розыска Моисеевой ереси — списке признаков иудействования.

Существовая под реальным или потенциальным надзором инквизиции, под угрозой доноса «доброжелателей» из числа родственников, соседей или слуг некоторые новые христиане имитировали употребление свинины (например, делали вид, что едят, а на самом деле выбрасывали мясо под стол), тем самым подтверждая свое полное приятие христианских практик и отказ от Закона Моисея. В поэзии конверсо примирение со свининой также упоминается среди признаков старательной ассимиляции, аккультурации и мимикрии под старых христиан: «...я не богохульствовал, / я причащался и читал Credo, / я питался жирной грудинкой / и пожирал жаркое из засоленной свинины. / Я слушал мессы и молился, перебирая четки, / я осенял себя крестным знаменем и протер на коленях штаны — / но никогда не мог уничтожить / этот след конверсо...»²². Возможно, в результате этой стратегии мимикрии в адафину стали добавлять различные свиные продукты: колбаски, ветчину, засоленную свинину, — и со временем субботнее жаркое превратилось в крайне эклектичное рагу из курицы, говядины и свинины, овощей, в том числе турецкого гороха, риса, яиц, с до-

бавлением, конечно, лука, чеснока и специй, прежде всего, перца и шафрана. Это рагу под названием олья, или косидо, упоминается в испанской и европейской литературе Нового времени, прежде всего, в «Дон Кихоте». Особое внимание Сервантеса к этноконфессиональным стереотипам относительно двух иберийских нетитульных «рас», возможный еврейский подтекст его романа и вероятность его собственного еврейского происхождения отмечались многими исследователями²³, в свете чего появление в тексте знаменитого мясного рагу можно считать как простой приметой времени, так и еще одним элементом сефардского подтекста:

«Санчо же сказал: — А вот там, подальше, стоит большое блюдо, и от него пар валит, — мне сдается, что это олья подрида, а в олью подриду кладут много разных вещей, и я, верно уж, найду себе там что-нибудь вкусное и полезное.

— Absit! — воскликнул доктор. — Гоните прочь от себя столь опасные мысли: нет на свете более вредной пищи, чем олья подрида»²⁴.

Улики горячие и холодные

Баклажаны — равно как и нут — появились на Пиренейском полуострове вместе с арабами (само испанское слово “berenjena” происходит от арабского “bēdinjēna”) и, хотя иберийские поваренные книги включают рецепты овощных рагу, предназначенных, прежде всего, для периодов поста, баклажаны в составе овощных рагу, особенно с пряностями, или специальные блюда из баклажан (запеканка из баклажан, рагу из баклажан с луком, фаршированные баклажаны, баклажаны с яй-

цами) остаются этноконфессиональным признаком — сефардской или мавританской кухни. Это следует как из поваренных книг, предлагающих такие рецепты, как «баклажаны по-еврейски» или «баклажаны по-мориски», так и из некулинарных источников.

Так, баклажаны неоднократно упоминаются в бурлескных диспутах придворных поэтов-конверсо — явно не случайно, а в качестве одного из многих признаков, обличающих нечистоту крови и веры оппонента.

В вашей земле
Заботятся о том, чтобы сеять
большие хорошие баклажаны,
которые считают за добрую трапезу²⁵.

Баклажаны появляются и в описании кошерного меню марранской свадьбы в «Бурлескной свадебной песне» Родриго Коты, часто используемой в деле реконструкции сефардской кухни²⁶ и других аспектов марранской повседневности²⁷:

На свадьбе в этой *альхаме*²⁸
Не ели щетинистого [кабана],
Ни рыбу без чешуи, <...>
Но много баклажан
С шафраном и листовой свеклой.
А кто за ужином восклицал «Иисусе!»,
Тому не доставались фрикадельки²⁹.

Блюда из баклажан подавали горячими и холодными, холодными, в частности, по известной причине — их готовили накануне, в пятницу, чтобы употребить в пищу в субботу, — таким образом, они становились двойной уликой против конверсо, соединяя этнический колорит с ритуальным временным регламентом:

«И упомянутая жена Хуана де ла Сьерры и его дочь Леонор, девица, и упомянутая Исабель Гонсалес обычно готовили в пятницу на субботу блюда из трески и сардин, а иногда — баклажаны с луком и кориандром и приностями, и ели их на следующий день, в субботу»³⁰.

«Однажды в субботу эта сознавшаяся зашла в дом упомянутого Химона де ла Сарсы и увидела там его жену, и тетку, и жену Диего Альвареса и жену Фернандо Альвареса, и все они вчетвером отдыхали и закусывали фаршированными баклажанами, которые были холодные, <...> и пригласили ее отведать этих баклажан, и она поняла, что это блюдо было приготовлено накануне»³¹.

Баклажаны как объект семитских, в данном случае мавританских, гастрономических пристрастий не обошел своим ироническим вниманием и Сервантес. Если Дульсинея Тобосская была «великою мастерицею солить свинину и в рассуждении сего не имела себе равных во всей Ламанче», то фиктивного нарратора, арабского историка, написавшего историю Дон Кихота, Сида Ахмета Бененхели Санчо Панса ошибочно называет Беренхена («баклажан»), поясняя это прозвище всем известной любовью мавров к баклажанам. В русском переводе кулинарная тема опущена и заменена более прямолинейной и пейоративной этнической характеристикой; ослышка или оговорка Бененхели — Беренхена превратилась в Бен-Инхали — Бен-Нахали:

«...вчера вечером приехал сын Бартоломе Карраско, тот что учился в Саламанке и стал бакалавром, и я пошел поздравить его с приездом, а он мне сказал, будто вышла в свет история вашей милости под названием Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский, и еще он сказал, будто меня там вывели под моим собственным именем — Санчо Пансы, и сеньору Дульсинею Тобосскую тоже, и будто там есть все, что происходило между нами

двумя, так что я от ужаса начал креститься — откуда, думаю, все это сделалось известно сочинителю?

— Уверяю тебя, Санчо, — сказал Дон Кихот, — что наш летописец — это, уж верно, какой-нибудь мудрый кудесник: от таких, о чем бы они ни пожелали писать, ничто не укроется.

— Какой там мудрый, да еще и кудесник, — воскликнул Санчо, — когда, по словам бакалавра Самсона Карраско, автор этой книги прозывается Сид Ахмет Бен-нахали [Cide Hamete Berenjena]!

— Это мавританское имя, — сказал Дон Кихот.

— Вернее всего, — подхватил Санчо, — мне от многих приходилось слышать, что мавры преизрядные нахалы [amigos de berenjenas, любители баклажан]»³².

Примечания

- ¹ Ginzburg C. *The Inquisitor as Anthropologist // Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore, 1992. P. 160.
- ² Эдикт веры. Куэнка, 1624 г. Цит. по: Gitlitz D.M. *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque, 2002. P. 626—627.
- ³ Подробнее см.: Зеленина Г.С. От скипетра Иуды к жезлу шута: придворные евреи в средневековой Испании. М., 2007. С. 164—167.
- ⁴ Montoro A. de. *Cancionero / Ed. por Fr. Cantera Burgos, C. Carrete Parrondo*. Madrid, 1984. P. 318—321.
- ⁵ *Cancionero general: que contiene muchas obras de diuersos autores antiguos con algunas cosas nuevas de modernos, de nuevo corregido e impresso*. Anvers: Martin Nucion, 1557. P. 358.
- ⁶ Gitlitz D.M., Davidson L.K. *A Drizzle of Honey: The Life and Recipes of Spain's Secret Jews*. N. Y., 2000.
- ⁷ *El cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1851. P. 457.
- ⁸ О полисемантическойности этого слова по проникновении его в испанский язык см.: Maíllo Salgado F. *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*. Salamanca, 1998. P. 67—69.
- ⁹ Records. Vol. 1. 48—49.
- ¹⁰ Bernaldez A. *Historia de los Reyes Católicos // Crónicas de los reyes de Castilla*. Vol. 3 (B.A.E., vol. 70). Madrid, 1931. P. 599.
- ¹¹ Records. Vol. 1. P. 115.

- ¹² *Marín Padilla E.* Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón; matrimonio // *Sefarad*. 1982. Vol. 42. P. 246.
- ¹³ *Carrete Parrondo C.* El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria, 1486—1502. (*Fontes iudaeorum Regni Castellae*. Vol. 2.) Salamanca, 1985. P. 63—64.
- ¹⁴ *Records*. Vol. 1. P. 242.
- ¹⁵ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 535.
- ¹⁶ Цитаты из материалов инквизиционных трибуналов в Эворе (1570-е гг.), Гоа (1527) и Мехико (1646) приводятся по: *Ibid.* P. 534.
- ¹⁷ *Zimmermann V.* Die Entwicklung des Judeneids. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter. Bern&Frankfurt/Maine, 1973. S. 81.
- ¹⁸ *Shachar I.* The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History. L., 1974.
- ¹⁹ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 536—537.
- ²⁰ *Records*. Vol. 1. P. 575, 115.
- ²¹ *Ginzburg C.* Op. cit. P. 159, 164. Сравнение подходов инквизиторов и антропологов проводилось в науке, причем с обеих сторон: *Ibid.*; *Панченко А.А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // *Живая старина*. 2001. № 1. С. 7—9.
- ²² *Montoro A. de.* Op. cit. P. 133.
- ²³ См., например: *Reichelberg R.* Don Quichotte ou le Roman d'un Juif Masqué. Bourg-en-Bresse, 1989; *Faur J.* Don Quixote: Talmudist and mucho más // *The Review of Rabbinic Judaism: Ancient, Medieval, and Modern*. 2001. Vol. 4 (1). P. 139—157.
- ²⁴ *Сервантес Сааведра М. де.* Хитроумный идалго Дон Кихот Ламанчский / Пер. Н. Любимова. М., 1970. Т. 2. С. 341.
- ²⁵ *El cancionero de Juan Alfonso de Baena*. P. 471.
- ²⁶ *Gitlitz D.M., Davidson L.K.* Op. cit. P. 97—98; *Pomeroy H.* Yantar e identidad religiosa // *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías* / Ed. por U. Macías, R. Izquierdo Benito. Cuenca, 2010. P. 78—79.
- ²⁷ *Gutwirth E.* On the Background to Cota's "Epitalamio Burlesco" // *Romanische Forschungen*. Vol. 97. № 1. 1985. P. 7—8; *Idem.* Archival Poetics: Questions of Evidence in Reconstructions of Judeo-Spanish Culture // *Bulletin of Spanish Studies*. Vol. 88. № 5. 2011. P. 650.
- ²⁸ Еврейская (или мавританская) община.
- ²⁹ *Cota R.* Epitalamio burlesco // *El cancionero del siglo XV c. 1360—1520* / Ed. por B. Dutton. 7 vols. Salamanca, 1991. Vol. 4. P. 383.
- ³⁰ *Records*. Vol. 2. P. 163.
- ³¹ *Ibid.* P. 259.
- ³² *Сервантес Сааведра М. де.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.

Раздел II
Марраны
между собой



Глава I

«Донья старая шлюха»: Гендерные стереотипы и типология коммунального конфликта

«Все ссоры из-за баб»

Впоявившихся под конец прошлого столетия исследованиях по женской истории, построенных на материалах испанской инквизиции¹, женщины-новохристианки предстают, прежде всего, как активные члены криптоиудейского сообщества, сами хранящие верность иудаизму и способствующие сохранению еврейских традиций в общине, ибо именно женщины воспитывают детей и главенствуют в приватной, домашней сфере, а именно дом стал центром подпольного иудаизма после изгнания евреев-иудеев в 1492 г. и исчезновения каких-либо публичных мест и форм еврейской религиозной жизни. Инквизиция рассматривается как очередной институт угнетения женщин, и неконвенциональное поведение новохристианок получает помимо религиозно-националистического еще и феминистский смысл. Женщины изображаются как мученицы, которые «жертвовали жизнью за свою веру» и в противостоянии инквизиции и активном участии в мессианских движениях нашли «возможность самовыражения в обществе, которое редко позволяло женским голосам быть услышанными»².

Эта глава, как и последующая, посвящены обеим вышеназванным темам — жизни общины и женщинам в ней, — однако рассматриваться они будут в иной перспективе: без берущего начало с современных инк-

визиции еврейских сочинений пафоса героической мартирологии и вообще без постановки во главу угла предполагаемого еврейского характера жизнедеятельности конверсо, максимально абстрагируясь от вопросов о степени соблюдения ими законов и обычаев иудаизма и, напротив, концентрируясь на системе взаимоотношений и взаимовосприятий в новохристианской общине и места инквизиции в этой системе.

Для такого ракурса исследования наиболее ценной частью инквизиционных дел являются т.н. “tachas” — документы по отводу предполагаемых свидетелей обвинения, которые, согласно особенностям процесса в инквизиционном суде, точно не известны ни защите, ни обвиняемому/подзащитному. “Tachas” обычно состоят из вопросника, составленного защитником совместно с подзащитным, и ответов свидетелей защиты на эти вопросы; иногда также присутствуют заявления против предполагаемых свидетелей обвинения родственника подзащитного с указанием свидетелей, которые могут эти заявления подтвердить. Цель “tachas” заключается в том, чтобы доказать «смертельную вражду» (“enemistad capital”), питаемую предполагаемыми свидетелями обвинения к подзащитному, и дурные качества самих предполагаемых свидетелей обвинения и тем самым убедить суд в том, что их показания лживы и вызваны личными мотивами. Не зная, кто в действительности свидетельствовал против, защитник и подзащитный старались включить в “tachas” максимальное число недружественных соседей и припомнить как можно больше случавшихся конфликтов. Ввиду этого, основания для отвода свидетелей обвинения представляются чрезвычайно полезным источником по коммунальной жизни, на что указал еще публика-

тор сюдад-реальских материалов Хаим Бейнарт: «... вопросники для отвода свидетелей демонстрируют широкий спектр человеческих отношений, враждебности и зависти, проистекавших из обстоятельств местной жизни. Такие вопросники, судя по всему, верно отражали облик обвиняемого, запутанные взаимоотношения, в которые он был вовлечен, и рамки его ежедневных контактов со своим окружением»³. И действительно, в соответствии со своими двумя задачами, “tachas” создают весьма колоритную картину соседских и семейных отношений, преимущественно конфликтных, а также нравов, преимущественно порочных.

Х. Бейнарт доверяет этому источнику («верно отражали»), но его ремарка не снимает вопрос о достоверности, столь остро стоящий при работе с инквизиционными материалами. Исследователи предлагают разные варианты критического подхода к таким источникам. Так например, Карло Гинзбург, в своем стремлении обойти вмешательство инквизиционного персонала и услышать «глас безмолвствующего большинства», выдвинул идею, что историк должен использовать те фрагменты допросов, в которых инквизитор не понимает идей обвиняемого и просто их фиксирует, без перекодировки в свой язык, язык церковной книжной культуры⁴. Другим распространенным подходом является внесение поправок в предоставляемую источником информацию в соответствии со спецификой ситуации, т.е. с учетом пыток и психологического давления на допрашиваемых; поскольку точных пропорций здесь установить нельзя, критически настроенный исследователь либо старается проверить информацию по другим источникам, либо руководствуется здравым смыслом.

В нашем случае наличествуют несколько иные задачи и трудности, но и они также решаемы с помощью здравого смысла. В анализе “tachas” мы избавлены от проблемы коррекции свидетельств с учетом давления и пристрастности — пытки здесь не применяются, многие свидетели “tachas” — старохристиане испанского происхождения (“cristianos viejos”) и не подлежат допросам (“no les tocan las repreguntas”), многие — лица мало заинтересованные. Сами вопросники, составленные защитником совместно с подзащитным, и отвод свидетелей родственниками демонстрируют большую заинтересованность, и можно опасаться, что краски значительно сгущены и допущено немало лжи и клеветы в адрес как предполагаемых свидетелей обвинения, так и собственно взаимоотношений. Представляется, что критерием достоверности здесь может служить детальность сообщаемой информации. Наименее верифицируемыми являются общие вопросы и показания, в которых просто говорится, что данные люди были «врагами» и «рутались»; но встречаются и довольно подробные вопросы и свидетельства, в которых указываются причины вражды, называются вовлеченные третьи лица и т.п., — представляется маловероятным, чтобы защитник выдумал два десятка таких историй и сумел прочно зафиксировать их в памяти свидетелей.

Важно также учитывать, что в данном ракурсе исследования нас интересует не «компромат» на конкретных лиц (враждовали ли те или иные соседи между собой, состояла ли та или иная персона в незаконной сексуальной связи, воровала ли она те или иные предметы), а тематика обвинений и конфликтов и поведенческие модели в целом. Соответственно, предлагается следующий ход умозаключения: данный поступок мог

не совершаться данной персоной и быть приписан ей, но если данный поступок упоминается в разных делах, то его можно с некоторой вероятностью считать характерным для поведения жителей Сьюдад-Реаля.

Таким образом, материал “tachas” дает нам возможность исследовать типологию соседского и семейного конфликта и место в нем инквизиции, а также отметить некоторые черты коммунальной ментальности.

Первостепенной характеристикой “tachas” (и соответственно, конфликтных ситуаций) является подавляющее преобладание женщин, которые несколько превосходят мужчин и по числу дел вообще⁵. Довольно типичен случай, когда среди тридцати отводимых потенциальных свидетелей обвинения только пятеро мужчин, да и те упоминаются вместе с женами⁶ (на самом деле было восемь свидетелей обвинения, из них семеро — женщины). Из такого численного соотношения полов может следовать несколько выводов, как более частных, так и более общих: подзащитной и защитнику представляется более вероятным, что женщины могут быть свидетельницами обвинения, т.е. что они более склонны мстить или вообще более активны; подзащитная имеет больше врагов среди женщин — т.е. женщины больше ссорятся с женщинами; женщины вообще конфликтнее; женщины активнее участвуют в общественной жизни.

Повышенная склонность к ссорам атрибутируется женщинам и во многих других культурах. Свидетельства тому встречаются на разных уровнях: в этнографических материалах, фольклоре, лексике. Если взять для сравнения русскую традиционную культуру, мы увидим, что Владимир Даль включает в свой словарь

много слов с «конфликтной» семантикой, относимых исключительно к женскому полу («застрельщица», «волосяница», «простоволосица»), а также иллюстрирует прочие слова с «конфликтной» семантикой рассказами о женских ссорах. Этнографические архивы XIX в. изобилуют упоминаниями о женских ссорах: «Между собою женщины проводят жизнь в нескончаемых ссорах и раздорах»; «все ссоры из-за баб»⁷.

Это наблюдение о доминантном месте женщин в общинных конфликтах предлагает любопытную параллель, своего рода пародийное снижение, отмечаемой разными исследовательницами ведущей роли женщин в иудейских практиках конверсо.

По поводу огады и сточной трубы «ссорились и остались врагами»

От участников конфликтов перейдем к самим соседским и соседско-семейным ссорам. Женщины, как правило, играют ведущую роль в зачинах конфликтов. Самый простой случай — это оскорбление, нанесенное одной женщиной другой в приватной обстановке. Наиболее популярными пейоративными словами являются «шлюха» (“puta”), «воровка» (“ladrona”), «пьяница» (“borrachas”); более редкими, но и более серьезными — «колдунья» (“hechizera”), «сводня» (“alcahueta”), «еврейка» (“judía”), «еретичка» (“hereja”). Если та же сцена разыгрывается в каком-либо общественном месте (на улице, в церкви), простое оскорбление получает статус публичного лишения чести: «Однажды они поссорились в церкви, и вышеупомянутая Инес Лопес ее обесчестила, и после того между ними всегда была враж-

да»⁸. Женщины в основном ограничиваются устной ссорой, редко упоминаются драки⁹, но иногда вербальный конфликт женщин приводит к более серьезному конфликту их мужей: «...вышеупомянутая Исабель де Прадо и вышеупомянутая Каталина де Самора и ее дочь — все между собой враждовали из-за одного разговора, который у них был, и такая между ними была вражда, что Хуан де Кока, писец, и Родриго де Торрес, мужа вышеупомянутой Исабель де Прадо и Грасии де Градо, поругались, и был между ними большой раздор, вплоть до того что потребовалось вмешательство правосудия, чтобы рассудить и помирить их»¹⁰.

То, что соседская вражда инициируется женщинами путем вербального конфликта, отмечается и в этнографических исследованиях других традиционных культур, например, сельских общин в России и Греции: женские ссоры происходят из-за слов, сплетен, они воспринимаются как вздорные, мелочные, иррациональные; мужские же ссоры якобы гораздо серьезнее мотивированы и достойны внимания — это конфликты «по делу», в частности, в интересах экономического благополучия дома¹¹. В Сьюдад-Реале мужчины также больше участвуют в конфликтах, связанных с хозяйством и финансами. Такие конфликты происходят, когда соседи и соседки не могут поделить какие-либо предметы домашнего обихода или выработать одну линию поведения в отношении какой-либо общей части их хозяйств. Например:

«Хуан де Тева и Педро де Вильяреаль ссорились по поводу ограды, которую построил Хуан де Тева и которая вела к дому Педро де Вильяреала, и по поводу сточной трубы, которая идет от дома Хуана де Тевы к дому Пе-

дро де Вильяреала, много раз по этому поводу ссорились, и из-за этого была большая вражда между вышеупомянутой Мари Гонсалес и вышеупомянутой Нунес [их женами]...»¹²

Здесь мы видим действие того же механизма, только в обратном направлении: жены вовлекаются в конфликт мужей. Финансово-имущественные конфликты могут быть также вызваны неудачными торговыми сделками, когда цена или сам факт продажи впоследствии начинают не устраивать продавца или покупателя («...потому что купил у нее Хуан де Тева несколько кувшинов <...>, а они [потом] требовали, чтобы Хуан де Тева эти кувшины возвернул»¹³), а также проблемами проживания чужих людей под одной крышей, когда по тем или иным причинам человек поселяется в доме соседей:

«...когда вышеупомянутый Камарго был в разъездах, вышеупомянутая Инес Лопес проживала в доме вышеупомянутого Камарго, и <...> забрала с собой шкаф, которым пользовалась, и из-за этого вышеупомянутый Алонсо де Камарго вызвал ее в суд, а также из-за навоза, который она оставила в доме, из-за чего они ссорились и остались врагами»¹⁴.

Распространенное конфликтогенное событие — кража. Можно выделить такие разновидности воровок, как воровка-пьяница, крадущая вещи, чтобы заложить их в таверне («...из дома этого свидетеля взяла котел и заложила его в таверне»¹⁵), и воровка-служанка, чьи возможности для воровства безграничны в силу ее постоянного пребывания в доме и ведения хозяйства («мы выгнали ее из дому как воровку <...>, поскольку она крада у нас сколько могла»¹⁶). Служанка вообще является довольно частым участником конфликтов, и

причиной им служит не только инкриминируемое ей воровство, но и разногласие во взглядах служанки и хозяев на размер ее жалованья или незаслуженное, по мнению служанки, увольнение. Причиной может также быть неконвенциональное поведение служанки, выходящее за рамки служебных отношений, — например, интимная связь с сыном хозяев дома¹⁷.

Особенно тяжелый характер носят конфликты, захватывающие целиком две семьи, которые происходят в основном по двум причинам: устройства брака, не получившего одобрения у членов одной семьи, и проживания отпрыска одной семьи в доме другой¹⁸. Такие конфликты обычно затяжные — ибо лежащие в их основе события болезненно воспринимаются обеими сторонами, что может привести к появлению усугубляющих факторов («...она говорила и говорит, что вышеупомянутая Каталина де Самора ей враг, потому что она сотворила то, что убило Фернандо де Торреса, ее отца»¹⁹), — и сопровождаются заявлениями о неугасающей ненависти и попытками мести, вплоть до убийства.

Навоз и честь как ограниченные блага

В анализе соседских конфликтов в Сьюдад-Реале релевантной представляется схема отношений в крестьянском обществе, разработанная американским антропологом Джорджем Фостером на материале полевых исследований в мексиканской крестьянской общине²⁰ и применяемая исследователями совсем иных по хронотопу культур, как, например, античное и новозаветное общество или ленинградские коммунальные квартиры²¹. Фостер отмечает агональную природу отношений в крестьянском обществе и объясняет ее че-

рез понятие ограниченного блага. Под «образом ограниченного блага» Фостер имеет в виду такую модель мировосприятия, когда «крестьяне рассматривают свою социальную, экономическую или природную среду — все свое окружение — как систему, в которой все желанные в жизни вещи, такие как земля, богатство, здоровье, дружба и любовь, мужественность и честь, уважение и статус, власть и влияние, надежность и безопасность, существуют в ограниченном количестве и всегда в дефиците...»²². Соответственно, все успехи и приобретения одного члена сообщества воспринимаются как идущие в ущерб другим; Фостер сравнивает эту модель с карточной игрой без прикупа, в которой один игрок выигрывает только за счет других. Поэтому в таком обществе развивается «ментальность взаимного недоверия» и доминирующим чувством в соседских отношениях становится зависть, которая может выражаться как в прямой агрессии (нападениях, краже) и в ее функциональном эквиваленте — колдовстве, так и более опосредованными способами — в злословии, клевете, сплетнях.

Фостер неоднократно оговаривается, что речь идет о своего рода идеальном типе, модели для анализа, которая даже в мексиканской общине воплощена не полностью, с некоторыми отклонениями, но которая при этом вполне применима к исследованию любых других социумов: «Я не думаю, что образ ограниченного блага присущ только крестьянским обществам. <...> Я даже не уверен, что он более присущ крестьянам, чем другим группам»²³; «я полагаю, что до некоторой степени поведение ограниченного блага присутствует в каждом обществе»²⁴. Соответственно, мы попытаемся приложить эту теорию к данному анализу.

Упомянутые Фостером проявления зависти — нападения, кражи, злословие, сплетни, — как мы уже видели, широко представлены в нашем источнике. Теперь следует проследить истоки этого чувства, его объекты. Наиболее очевидно проявляется зависть к материальным благам. Довольно частотна прямая констатация этого чувства, т.е. эксплицированная зависть, отрефлексированная ее объектом и окружающими: «Вышеупомянутая Мари Гонсалес очень дурно отзывалась о вышеупомянутой Марии Гонсалес, <...> и завидовала ее имуществу»; «...мимо прошли несколько конверс, направлявшихся к Сан-Педро, красиво одетых. Констанса де Гусман <...> сказала: Посмотрите на этих чертовок конверс, какие они изящные да разряженные!»²⁵ С большой вероятностью можно заподозрить это чувство и там, где оно не эксплицируется, ибо очевидно, что часто именно зависть к имуществу и должности соседа приводила к доносительству.

Однако, как отмечает Дж. Фостер и исследователи других культур, в особенности средиземноморских²⁶, основные ценности в социуме все-таки не материальны, а связаны с понятиями чести и статуса, и соответственно, основные страхи ассоциированы не с утратой имущества, а с бесчестьем. Здесь важно вспомнить, что именно в Испании периода раннего Нового времени честь становится ключевым культурным концептом, национальной идеей-фикс, породившей даже специальный жанр — драму чести. В “*tachas*” упоминаются несколько видов чести, и многие конфликты напрямую связаны с проблемой их утраты.

Женская честь. Практически большинство инвектив, сплетен и ссор, разбираемых в “*tachas*”, связаны с понятием женской чести: ее ставят под сомнение как

простые номинативные оскорбления («шлюха» (“puta”), «дурная женщина» (“muger mala”), «распутная» (“livi-ana”)), так и сюжетные сплетни: беата, которая родила детей; женщина, которая сожительствует с мужчиной вне брака, особенно если этот мужчина обладает дополнительным запретным статусом: является священником, монахом, родственником данной женщины или просто человеком иного социального круга. Таким образом, лишение соседки женской чести фигурирует как важная составляющая коммунального конфликта.

Социальный статус. В “tachas” неоднократно фиксируется порожденное завистью негодование по поводу того, что другие присваивают себе признаки более высокого социального статуса, например, право называться «дон»: «Какого черта нынче развелось столько донов, сколько горшечник делает горшков!»²⁷ Подобные наблюдения возбуждают гнев адресатов, что приводит к перманентной вражде: «...и вышеупомянутая Инес Лопес сказала, что какого черта, что, будучи дочерью сумочника, она [Каталина де Сальседо] не должна зваться “донья”, и вышеупомянутая Каталина де Сальседо об этом узнала и выказывала ей [Инес Лопес] свою враждебность»²⁸. Здесь — как и во многих других случаях — не просто выражается зависть или неудовольствие, но и делается попытка обосновать незаконность или несостоятельность того или иного поступка собеседника или третьего лица. В этом проявляется важная черта коммунальной конфликтной ментальности — постоянное стремление «показать свою приверженность к принципам справедливости»²⁹.

Честь «доброго христианина» (“buen cristiano”). Этот вид чести, теряемый человеком, попадающим в

застенки инквизиции, носит не только религиозный характер, но и тесно связан с социальным статусом. Евреи пользовались более низким статусом, чем старо- и новохристиане, и в том числе в связи с этим конверсо воспринимали как оскорбление и жаловались, когда их называли «евреями» (“judíos”), что видно как из инквизиционных материалов, так и из других источников³⁰. Помимо положения в обществе религиозный статус также включает вопрос юридических прав и привилегий. Инквизиция, заботясь о преданности конверсо их новой вере, в то же время следила за тем, чтобы иудействующие конверсо не присваивали себе юридические преимущества одной социальной группы, на самом деле принадлежа к другой. Эта правоохранительная функция инквизиции эксплицируется неоднократно: «Вышеупомянутая Каталина де Самора, будучи в имени и статусе христианки и пользуясь привилегиями и льготами, пожалованными таким людьми нашей святой верой, впала в иудействование, ересь и отступничество...»³¹. Соответственно, как старохристиане, так и верные христианству конверсо стремились обличать и доносить на подозреваемых ими в иудействовании, т.к. те не по праву пользовались честью, статусом, льготами и привилегиями «доброго христианина». Все эти абстрактные категории являются ограниченным благом: на общину как бы приходится лимитированное количество чести и привилегий, и чем больше людей ими пользуются, тем меньше достается каждому, и совершенно естественной стратегией становится стремление не допустить, чтобы в это ограниченное благо запускали руку не заслуживающие его члены общины.

Инквизиция на службе коммунального конфликта

Инквизиция в этом контексте выступает как инструмент регуляции системы ограниченного блага, удерживающий всех членов социума в подобающем им статусе и не позволяющий никому не по праву пользоваться ограниченным благом группы, к которой он на самом деле не принадлежит. Это касается не только чести и юридических привилегий христиан, на которые незаконно претендуют иудействующие конверсо, но и, например, юридического и социального статуса и чести мужчины (своего рода “machismo”³²), которыми пользуются женщины-трансвеститки, переодевающиеся мужчинами, берущие мужское имя и идущие на мужскую работу и, возможно также, имитирующие роль мужчины в отношениях с женщиной³³, или же содомиты, которые уже потеряли право на эту честь и статус³⁴. И в связи с этим, важнейшим орудием инквизиции, способом социального контроля, ею осуществляемого, была диффамация, что уже отмечалось исследователями³⁵. Инквизиция лишала человека его доброго имени как самим фактом обвинения, так и рядом мягких наказаний, основной смысл которых состоял в их позорности (ношение санбенито, публичные порки).

Участники конфликтов инквизицией шантажируют: «...А еще сказала, что если та не даст ей цветную саржу, то она сделает на нее ложный донос»³⁶. Угроза ложного, или не ложного, доноса — частотная реплика в ходе ссор — как соседских («из-за этого они поругались, и они ей пригрозили, сказав, что сделают так, чтобы ее сожгли, как сожгли ее мать»³⁷), так и семейных: «И сказал этот монах вышеупомянутой Каталине де Саморе, своей матери: Донья старая шлюха, если инквизиторы придут сюда, я сделаю так, чтобы вас сожгли, вас и ваших се-

стриц, как евреек»³⁸. В связи с последней цитатой, следует отметить напряженность внутрисемейных отношений в новохристианском обществе, проявляющуюся в раздельном проживании, ссорах и предательствах, имевших место как между супругами, так и между родителями и детьми. Исследователи объясняют это различием религиозных позиций членов семьи (кто-то иудействовал, а кто-то был верен новой вере)³⁹ и «разрушительной работой инквизиции»⁴⁰. Однако будь марранские семьи изначально крепкими, работа инквизиционного трибунала не была бы столь «разрушительной».

Тем не менее, семья работала и во спасение. Когда человек оказывался под следствием, его родственники и дружественные соседи старались нанять лучшего защитника и формировали то, что можно назвать партией защиты, в то время как его недруги объединялись в партию обвинения. Обе группировки старались привлечь максимальное количество свидетелей, в том числе — как выясняется в ходе “tachas” — и нелегитимными методами. Например: «...вышеупомянутая Исабель де Прадо подкупала и привлекала свидетелей, чтобы показали против вышеупомянутой Каталины де Саморы. <...> Фернандо Фалькон запугал вышеупомянутую Мари Диас так, что принудил ее пойти и наговорить на Каталину де Самору. И еще, что этот свидетель однажды застал Мари Диас плачущей, потому что ее силой заставили пойти и показать против Каталины де Саморы»⁴¹. Инквизиционный процесс, таким образом, превращается в разновидность коммунальной деятельности, позволяющий конверсо продемонстрировать свою позицию в общине, связи и богатство, отомстить и(ли) померяться силами с недружественной частью общины. Конфликтная ситуация и вообще

агональный характер отношений в общине хорошо резонируют с агональной природой любого судилища⁴².

Комплекс Селестины

Помимо описания конфликтов с целью доказательства вражды потенциальных свидетелей обвинения к подзащитному, второй задачей “tachas” является их прямое очернение с целью представить их суду как людей дурных и ненадежных. Как и в конфликтографии, здесь преобладают женщины.

Стандартная негативная характеристика потенциальной свидетельницы обвинения в “tachas” во многом совпадает с набором оскорблений в описании соседских ссор, но включает и еще несколько качеств, релевантных в данном контексте: шлюха (“puta”), воровка (“ladrona”), пьяница (“borracha”), сводня (“alcahueta”), колдунья (“hechizera”), болтуня (“parlera”), лгунья (“mentirosa”), сплетница (“de mala lengua”), лжесвидетельница (“testimoniera”). Из таких эпитетов следует, что объект несостоятелен как женщина (шлюха) и как член общины (несет угрозу ее нравственности (сводня), жизни и собственности ее членов (колдунья и воровка)) и ненадежен как свидетель (пьет, врет, болтает, замечена в даче ложных показаний). Распространена также характеристика «сумасшедшая» (“loca”), под которой понимается как просто глупость и взбалмошность, так и психическая неустойчивость и собственно безумие. Задокументированные инквизицией несколько случаев действительного умственного расстройства, замеченного окружающими, зафиксированного медиками и приведшего к самоубийству (дела Инес де лос Оливос-и-Лопес, Марины Гонсалес и

Хуаны Гонсалес), придают дополнительный вес и интерес этим популярным обвинениям в «сумасшествии», предполагая у них, а по аналогии, возможно, и у других пейоративных характеристик корни в реальности.

Подобный набор отражает основные мизогинистские представления эпохи позднего Средневековья и Ренессанса, которая, как убедительно показали недавние исследования, проведенные на разном материале и на разных уровнях исторической конкретики, ознаменовалась для женщин снижением статуса внутри семьи и усилением дискриминации в публичной сфере, не говоря уже о таком эксплицитно женоненавистническом феномене, как охота на ведьм, а отнюдь не переживанием Возрождения⁴³. Можно также говорить об активизации в этот период критического интереса к женской природе, выразившегося в ряде примеров полемического дискурса о женщине — “querelle des femmes” во Франции или «памфлетная война» в Англии. Среди причин этого роста мизогинии в теории и практике в XVI—XVII вв. называлась, в частности, научная революция, которая только усугубила представления о женской неполноценности, ассоциируя все позитивные понятия — разума, порядка, контроля — исключительно с мужским началом. Отмечалась также взаимосвязь со структурными сдвигами в европейском обществе, демографическими процессами и экономической нестабильностью, породившими опасения сильного пола за свое доминирующее положение в обществе и в семье, что привело, например, к росту числа поздних браков — в сфере реального — и к созданию стереотипов соблазнительницы и сварливой агрессивной жены — в сфере идеального⁴⁴.

Ряд очевидных параллелей просматривается, если сравнить материал “tachas” с таким программным произведением той эпохи, как «Молот ведьм» Якова Шпренгера и Генриха Инститориса, источником совсем другого рода, но тоже принадлежащим инквизиционному контексту и во многом основополагающим для оного.

Если в “tachas” женщинам часто приписывается падкость на телесные удовольствия и такие пороки, как распутство, обжорство и пьянство, то Шпренгер и Инститорис среди ключевых характеристик женщины называют карнальность, плотскость: «Из-за ненасытности женщин к плотским наслаждениям человеческая жизнь подвержена неисчислимому вреду»⁴⁵. Излишняя плотскость и повышенная эмоциональность вкупе с ущербностью рассудка и делают из женщины крайне опасного члена общества, а именно ведьму: «Как из недостатка разума женщины скорее, чем мужчины, отступаются от веры, так и из своих необычайных аффектов и страстей они более рьяно ищут, выдумывают и выполняют свою месть с помощью чар или иными способами»⁴⁶. «Молот ведьм» также подтверждает знакомый нам образ вредной и завистливой склочницы — с помощью ссылок на высказывания античных авторов, ветхозаветные максимы и на конкретных библейских персонажей доказывается, что отношения женщины с окружающим миром определяются ее злобностью, завистливостью, гневливостью: «В Книге Бытия ты увидишь всю нетерпимость и зависть Сарры к Агари, Рахили к Лии, Анны к Феннани, Мариам к Моисею, Марфы к Магдалине»⁴⁷.

В эпоху Возрождения утверждается представление, что в силу своей — по сравнению с мужчиной — физической и юридической неполноценности жен-

щина прибегает к брани, ссорам, сплетням, а также к колдовству как к единственно возможным для нее способам защиты или нападения — поскольку обыкновенные мужские каналы — драка, поединок или судебное разбирательство — для женщины закрыты.

Если обратиться к испанскому контексту, то все те же мизогинистские стереотипы — карнальность и распутство, лживость и неверность, сплетничество и склочность, бедность и колдовство — хорошо представлены как в беллетристике, так и в — вроде как более близком к реальности — социально-юридическом дискурсе той эпохи. Так, проститутка наравне с девственницей и (раннехристианской) мученицей становится одним из гендерных символов, стереотипных образов эпохи. «Бесчестные женщины» воспринимались как серьезнейшая угроза общественному порядку, до такой степени, что им стали посвящаться целые разделы в городских законодательствах⁴⁸.

Другим феноменом, вызывавшим все большую озабоченность и — в отличие от средневекового идеализма на этот счет — негативное отношение в испанских городах XVI в., была бедность. Общественная мысль обличала псевдонищих, которым просто лень работать и которых надо преследовать по закону, а в остальном представляла бедность как социальное зло, с которым необходимо бороться путем благотворительности, иначе оно приведет к болезням — вплоть до эпидемий, к безнравственности — вплоть до преступлений, и к нарушению общественного порядка — вплоть до гражданской войны⁴⁹. И в “*tachas*” бедность тоже является негативной характеристикой по причине возможных криминальных последствий.

В испанской литературе того периода есть по меньшей мере один яркий образ, объединяющий в себе черты типичной конверсы из Сьюдад-Реаля, каковой она представляется по “*tachas*”. Совокупность рассмотренных выше негативных характеристик — по нарастающей: бедная, шлюха, пьяница, сводня, колдунья — можно назвать «комплексом Селестины»: именно этими качествами наделил конверсо Фернандо де Рохас героиню своего одноименного романа (“*La Celestina*”), вышедшего в конце XV в. Селестина — женщина свободных нравов в прошлом (она предается воспоминаниям о своих многочисленных любовниках, и ее часто называют «старая шлюха») и сводня и колдунья в настоящем. Она лечит женские болезни, т.е. выполняет — по крайней мере, частично — функции повивальной бабки, и ее медицинская практика неотделима от колдовской. Она практикует и любовную магию, которая помогает ей в ее ампула сводни, центральном в романе. Ее уже однажды судили за колдовство — Селестина, таким образом, тоже побывала жертвой инквизиции. Она неоднократно обращается к дьяволу, просит его о содействии и благодарит за оказанную помощь, что недвусмысленно превращает ее в ведьму. Селестина подчеркивает свою бедность, которая заставляет ее браться за разные дела, несовместимые с законами религиозной и социальной морали. Селестина — воплощение лжи: она все время врет и ее называют «лукавая старуха». И наконец, ее можно счесть пьяницей: она рассказывает о своей подруге, с которой они имели обыкновение вместе выпивать в тавернах, — здесь, как и в “*tachas*”, мы видим феномен публичного пьянства, совсем неприемлемого для женщины.

«Селестина» обычно рассматривалась исследователями в еврейском контексте⁵⁰; принимая эту точку зрения, можно говорить о Селестине как о типичном образе конверсы, героини своего времени; об архетипичности этого персонажа свидетельствует и артикль перед именем в названии романа, превращающий «Селестину» в имя нарицательное.

Задавшись вопросом о соотношении женских образов в инквизиционных документах и в литературных текстах и отношении тех и других к реальности, не рискну фантазировать о том, сколько кувшинов вина в действительности выпивала средняя конверса в таверне и читала ли она при этом «Селестину», но можно с определенной уверенностью говорить о взаимном конструировании литературы и когнитивной реальности, ментальности, общественных стереотипов: «Темы “Селестины” находят отражение во многих исторических документах города [Севильи]. <...> “Селестина” Рохаса несомненно отразила насущные проблемы в общественной жизни Испании раннего Нового времени, но она и оказала влияние на выражение этих проблем, создав литературный образ дурной старой женщины, наживающейся на страстях других...»⁵¹.

Примечания

¹ Например: *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. by M.E. Giles. Baltimore, 1999; *Levine Melammed R. Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes // Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* / Ed. by M. Meyerson, E.D. English. Notre Dame, 2000. P. 197—219; *Eadem. Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. N.Y., 1999; *Ellis D.S. Domesticating*

- the Spanish Inquisition // *Violence Against Women in Medieval Texts* / Ed. by A. Roberts. Florida, 1998. P. 195—209.
- ² *Levine Melammed R. Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods // Jewish Women in Historical Perspective* / Ed. by J.R. Baskin. Detroit, 1991. P. 127.
- ³ *Beinart H. Conversos on Trial: Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 184.*
- ⁴ *Ginzburg C. Checking the Evidence: The Judge and the Historian // Critical Inquiry. 1991. Vol. 18. P. 79—92.*
- ⁵ Из 132 подследственных, чьи дела приведены в данном собрании, 63 мужчины и 69 женщин.
- ⁶ *Records. Vol. 2. P. 107—111.*
- ⁷ См.: *Кушкова А.Н. Крестьянская ссора: опыт изучения деревенской повседневности: по материалам европейской части России второй половины XIX—начала XX в. СПб., 2016. С. 205—221.*
- ⁸ “rineron una vez en la yglesia, e la dicha Ynes Lopez la desonro, despues de lo qual le tuvo sienpre enemistad” // *Records. Vol. 2. P. 111.*
- ⁹ См., например: *Records. Vol. 1. P. 391; Vol. 2. P. 411—412.*
- ¹⁰ “...la dicha Ysabel de Prado y la dicha Cathalina de Çamora e su fija tenian enemiga en vno sobre çiertas palabras que ovieron, en tal manera que Juan de Coca, escrivano, e Rodrigo de Torres, sus maridos de la dicha Ysabel de Prado e de Graçia de Grado, ovieron boçes e grandes rençillas sobre ello el vno con el otro, por tal manera que vino la justiçia a entender entre ellos e los puso en tregua” // *Records. Vol 1. P. 411—412.*
- ¹¹ *Кушкова А.Н. Указ. соч.; Du Boulay J. Women — Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece // Gender and Power in Rural Greece / Ed. by J. Dubisch. Princeton, 1986. P. 139—168.*
- ¹² “...porque Juan de Teva y Pedro de Villareal riñeron sobre vnas tapias que hizo Juan de Teva, que pasavan a casa de Pedro de Villareal, y sobre vn albañar que pasa de casa de Juan de Teva a casa de Pedro de Villareal, riñeron muchas vezes sobre ello, y por esto tenia grande enemistad la dicha Mari Gonçalez a la dicha Nuñes...” // *Records. Vol. 2. P. 525.*
- ¹³ “...porque le conpro Juan de Teva vnas tinajas <...> y ellos le pidieron las tinajas a Juan de Teva que se las boluiese” // *Ibid. P. 526.*
- ¹⁴ “...estando el dicho Camargo en caminos, la dicha Ynes Lopez bivia en su casa del dicho Camargo, e <...> se llevo vn almario que le tenia alquilado, sobre lo qual el dicho Alonso de Camargo enplazo

a la dicha Ynes Lopez, e sobre çierto estiercol que dexo en la casa, sobre lo qual riñeron e quedaron enemigos” // *Ibid.* P. 108.

¹⁵ “...de casa deste testigo tomo vna caldera e la enpeño en la taverna” // *Ibid.* P. 410.

¹⁶ “la echamos de casa por ladrona <...> porque nos hurtava quanto podia” // *Ibid.* P. 525.

¹⁷ *Ibid.* P. 511.

¹⁸ См., например: *Records*. Vol. 1. P. 395, 412.

¹⁹ “desya e dixo que la dicha Catalina de Camora era su enemyga, porque ella avia seydo cavsа que matasen a Fernando de Torres, su padre” // *Ibid.* P. 395.

²⁰ *Foster G.M. Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist*. 1965. Vol. 67. P. 293—315; *Idem. A Second Look at Limited Good // Anthropological Quarterly*. 1972. Vol. 45. P. 57—64; *Idem. Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior // Current Anthropology*. 1972. Vol. 13. P. 165—202.

²¹ *Hagedorn A.C., Neyrey J.H.* “It was out of envy that they handed Jesus over” (Mark 15:10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark // *Journal for the Study of the New Testament*. 1998. Vol. 69. P. 15—56; *Утехин И.В.* Очерки коммунального быта. 2-е изд. Гл. «Доля, сглаз и справедливость». С. 61—88.

²² *Foster G.M. Peasant Society and the Image of Limited Good*. P. 296.

²³ *Ibid.* P. 311.

²⁴ *Foster G.M. A Second Look at Limited Good*. P. 59.

²⁵ “la dicha Mari Gonsales diria mucho mal de la dicha Maria Gonsales, <...> e avia envidia de sus cosas”; “...pasaron unas conversas que yuan fasia Sant Pedro bien ataiuidas. Constança de Gusman <...> dixo: Vistes estos diablos de conversas, que lucidas y que galanas que van?” // *Records*. Vol. 2. P. 411; vol. 1. P. 391.

²⁶ См., например, сборники: *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean / Ed. by D.D. Gilmore*. Washington, 1987; *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society / Ed. by J.G. Peristiany*. L., 1965.

²⁷ “Que diablo de dones se ponen agora como el ollero haze ollas!” // *Records*. Vol. 2. P. 109.

²⁸ “...e la dicha Ynes Lopez dixo que que diablo, que seyendo hija de vn bolsero no se avia de llamar don, e la dicha Catalina de Salzedo lo supo e le mostrava e mostro enemistad” // *Ibid.*

²⁹ *Утехин И.В.* Указ. соч. С. 86.

³⁰ «...и он несколько раз слышал, как вышеупомянутая Мари Годинес говорила им много оскорбительных слов, называя их еврейками» // *Records*. Vol. 1. P. 604. В 1493 году новые кон-

версо подали жалобу на то, что «их называют евреями, и изменниками, и многими другими оскорбительными словами». См.: *Suárez Fernández L. Documentos acerca de la expulsión de los judíos (1474—1499)*. Valladolid, 1964. P. 260.

³¹ “Estando la dicha Catalina de Çamora en nonbre e posysyon de christiana e gosando de los preuilegios, esenciones e ynmunidades por nuestra Santa Fe a las tales personas concedidos, judayso, heretico y apostato...” // *Records*. Vol. 1. P. 369.

³² Ср. с важностью мужской чести, machismo, как одного из видов ограниченного блага в мексиканской культуре: *Foster G.M. Peasant Society and the Image of Limited Good*.

³³ См., например, разборы подобных ситуаций в позднесредневековой Европе: *Crompton L. The Myth of Lesbian Impunity: Capital Laws from 1270 to 1791 // Journal of Homosexuality*. 1980—1981. Vol. VI. P. 11—26, и в Испании: *Burshatin I. Elena alias Eleno: Genders, Sexualities, and Race in the Mirror of Natural History in Sixteenth Century Spain // Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives / Ed. by S.P. Ramet. L.;N.Y., 1996. P. 105—122; Idem. Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in XVIth Century Spain // Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance / Ed. by J. Blackmore and G. Hutcheson. Durham;L., 1999. P. 420—456.*

³⁴ Об инквизиционных преследованиях содомитов см., например: *Perry M.E. The “Nefarious Sin” in Early Modern Seville // Journal of Homosexuality*. 1989. Vol. 16. P. 67—90, и последнюю главу в этой книге.

³⁵ *Escandell B. The Persistence of the Inquisitorial Model of Social Control // The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind / Ed. by A. Alcalá. N.Y., 1987. P. 667—679; Bennassar B. Patterns of the Inquisitorial Mind as the Basis for a Pedagogy of Fear // Ibid. P. 177—184.*

³⁶ “avn dixo que sy no le dava vna sarga pintada, que le levantaria vn falso testimonio” // *Records*. Vol. 2. P. 523.

³⁷ “...sobre ello rineron e la amenazaron diziendo que la harian quemar como quemaron a su madre...” // *Records*. Vol. 2. P. 107.

³⁸ “...e dixo el frayle a la dicha Catalina de Çamora, su madre: Doña puta vieja: si los ynquisidores aqui vienen yo vos fare quemar a vos e a vuestras hermanas por judias...” // *Records*. Vol. 1. P. 392.

³⁹ См.: *Gitlitz D. Divided Families in “Converso” Spain // Shofar*. 1993. Vol. 11. P. 1—19.

⁴⁰ *Records*. Vol. 1. P. 316.

- ⁴¹ "...la dicha Ysabel de Prado sobornase e soborno e atraxo testigos para que dixesen contra la dicha Catalina de Çamora. <...> Fernando Falcon la avia atemorizado a la dicha Mari Dias tanto que la fiso venir a desir contra Catalina de Çamora. E avn, que este testigo fallo vn dia a la dicha Mari Dias llorando porque la avian fecho venir por fuerça a desir contra Catalina de Çamora" // Ibid. P. 396, 418.
- ⁴² «В процедуре, разыгрывающейся перед лицом судьи, во все времена и при любых обстоятельствах так сильно, так остро и так абсолютно категорически стоял вопрос о выигрыше, что агональный элемент нельзя исключить из нее ни на минуту» // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 96.
- ⁴³ См., прежде всего: Kelly J. Did Women Have a Renaissance? // *Eadem*. Women, History and Theory. Chicago, 1984. P. 19—50; Herlihy D. Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration // *Medievalia et Humanistica* (n.s.). 1985. Vol. XIII. P. 1—22. Эта же тема неблагоприятности эпохи Возрождения для женщин, отрицательной эволюции в их статусе в европейском обществе в конце Средневековья, затрагивается во многих других работах по женской истории.
- ⁴⁴ Репина Л.П. Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. М., 2002. С. 49—53; Henderson K., McManus B. Half-humankind. Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540—1650. Urbana, 1985; Maclean I. The Renaissance Notion of Woman. Cambridge, 1980.
- ⁴⁵ Шпренгер Я., Институтрис Г. Молот ведьм. СПб., 2001. С. 125.
- ⁴⁶ Там же. С. 124.
- ⁴⁷ Там же. С. 123.
- ⁴⁸ См.: Perry M.E. Gender and Disorder in Early Modern Seville. Princeton, 1990. P. 44.
- ⁴⁹ См. изложение ряда мнений современников на этот счет в Ibid. P. 157.
- ⁵⁰ См., например: Márquez Villanueva Fr. La Celestina as Hispano-Semitic Anthropology // *Revue de littérature comparée*. 1987. Vol. 61. P. 425—456.
- ⁵¹ Perry M.E. Gender and Disorder. P. 56.

Изображая ведьму:
«дурные женщины»
из числа «дурных христиан»

Евреи как женщины, конверсо как ведьмы

Исследователи еврейской маскулинности среди прочих симптомов ее альтернативности гегемонной фаллоцентричной маскулинности отмечают характерное для внешнего, как правило, критического взгляда сближение еврейских мужчин с женщинами¹. Причем тезис о еврейской фемининности высказывался не только мыслителями “fin de siècle” («евреи — женственная нация», «охотника с ружьём среди евреев нельзя себе представить», «еврей верхом» — смешон и неуклюж, неловок и неумел, как и “баба верхом»²), но и средневековыми наблюдателями: Жак де Витри приписывает «вскричавшим “Кровь его да будет на нас”» феномены женской физиологии, а автор описания земли Иерусалимской и ее обитателей перечисляет среди последних «иудеев, людей упрямых, к войне неспособных еще в большей степени, чем женщины»³. Не одни хронисты Крестовых походов отмечали это сходство и не исключительно в непригодности к военному делу оно заключалось; так, евреи разделяли с женщинами роль опасных Чужих и как таковые порождали различные фобии, находившие визуальное и текстуальное выражение, в том числе в пиренейской культуре⁴.

Если исследователи средневековой испанской литературы обнаруживают в ней параллелизм ми-

зогинии и юдофобии, то применительно к позднему Средневековью и раннему Новому времени говорится уже о замещении первой второю. На неизбежный вопрос: почему в Испании, стране католической — с сильной церковью и развитой инквизицией — и стране аграрной — с крестьянским сознанием и присущими ему фобиями, не было охоты на ведьм — дается такой ответ: социальное напряжение и иные причины, приведшие к обвинению и демонизации женщин, социальные и политические потребности, в других странах Европы удовлетворяемые преследованием оных, в Испании канализировались на крещеных евреев: в них видели корень социальных бед, их старались исключить из общества, их обвиняли и их уничтожали⁵. Новая форма мизогинии — охота на ведьм — на Пиренейском полуострове оказалась вымещена новой формой юдофобии — охотой на криптоиудеев; конверсо спасли женщин.

При этом нельзя сказать, что в Испании совсем не преследовались женщины по обвинению в ведовстве, — преследовались⁶; также нельзя сказать — и об этом и пойдет речь далее, — что среди конверсо не было женщин, что они неразличимы в источниках, что они никак не выделялись на фоне мужчин.

«Дурные христианки»

Нотариусы инквизиционного трибунала пишут параллельно два текста, состоящие преимущественно из вопросов свидетелям и их показаний: текст обвинения и текст защиты. Совокупность таких текстов одного трибунала или даже инквизиции того или иного периода и региона в целом создает нарратив

обвинения или нарратив защиты со своими типичными мотивами, сюжетами, образами.

Оба нарратива высоко стандартизированы и в этих стандартных, от показания к показанию, от дела к делу повторяющихся фрагментах, очевидно, не слишком достоверны, и наоборот, в уникальных, индивидуальных историях — скорее, деталях, — вероятно, достоверны. Нарратив обвинения, инкриминируя подследственным списки одних и тех же иудейских практик, конструирует образы «дурных христиан» и «дурных христианок» (в представлении противной стороны, в том числе, еврейской историографии, это будут образы героев — мучеников за веру). Нарратив защиты с целью отвести как можно больше потенциальных свидетелей обвинения (“tachar”) инкриминирует им списки преступлений и проступков (обман, воровство, оскорбление, драка и проч.) и дурных качеств (бедность, пьянство, лживость, развратность и проч.) и тем самым конструирует образ дурных соседей. И женские имена преобладают в обоих нарративах.

В отличие от патриархальной еврейской нарративной традиции, лишь иногда фиксирующей женское присутствие в событиях и процессах истории народа, в том числе в инквизиционных преследованиях («немногие из них умерли как евреи, и из этих немногих большинство составляли женщины»⁷), инквизиционные документы рисуют картину заметного женского участия в марранизме и во взаимодействии с инквизицией: женщины сами практиковали иудейские нормы и ритуалы, организовывали социальное пространство для соблюдения тех или иных заповедей, передавали знания и навыки младшим родствен-

ницам и более широкому кругу конверсо и конверс, выступая основными трансляторами традиции⁸; они арестовывались не реже мужчин и как каялись и получали примирение с церковью, так и повторно впадали в ересь и восходили на костер или же бежали — и тогда бывали сожжены в изображении.

Представить статистику этого полноправного женского присутствия в рядах преследуемых «еретиков» нелегко: в архивах трибуналов могут быть отдельно дела и отдельно упоминания находившихся под следствием, но без дел, которые либо не заводились, либо не сохранились, и мы не знаем, как охарактеризовать этих людей; многие осуждались заочно или посмертно, без привлечения защиты, на основании небольшого числа стандартных обвинительных показаний — считать ли таких осужденных подлинно иудействующими? Считать ли еретиками быстро и почти безболезненно примиренных с церковью — обвиненных в минимальном числе «прегрешений», с готовностью покаявшихся и сотрудничавших со следствием?

Так или иначе, есть попытки гендерной статистики в рамках одного процесса — статистики обвинений мужчин и женщин в соблюдении тех или иных предписаний иудаизма (вопрос о том, действительно ли они соблюдали то, в чем их обвиняли, остается открытым). Из подобного анализа материалов гранадского ауто 1593 г., на котором получили свои приговоры 86 конверсо, мы узнаем, что держали иудейские посты 93% мужчин и 89% женщин, отмечали Йом-Кипур 33% мужчин и 28% женщин, утверждали, что верят в единого бога (а не в Троицу), 53% мужчин и 51% женщин, соблюдали кашрут 47% мужчин и 58% женщин, воздерживались от работы в суббо-

ту 33% мужчин и 48% женщин, держали пост Эстер 20% мужчин и 25% женщин⁹. В общих практиках или верованиях наблюдается незначительное «отставание» женщин, а преобладание женщин — в практиках гендерно окрашенных: пост царицы Эстер мог восприниматься женщинами как особенно релевантный именно для них, соблюдение диетарных законов было в руках женщин как заправляющих на кухне, не имея публичной работы, женщины с большей легкостью могли оставаться дома и ничего не делать в субботу. Учитывая довольно позднюю дату этого ауто и скорость деградации иудаизма в марранской среде, вполне вероятно, что подобные обвинения давно не соответствовали действительности, однако гендерная дистрибуция самих обвинений, вне связи с их подлинностью, показательна: значит, от женщин традиционно ожидали активного участия в «еретических» практиках. Численное превосходство женщин по этим нескольким параметрам, конечно, не очень велико, но поскольку в любой иной домодерной гендеризированной статистике женщины могли бы быть вовсе не видны или давать совсем маргинальные показатели, данное соотношение — в рамках такой компаративной статистики — может расцениваться как условное, или субъективное, преобладание.

В традиционной еврейской историографии, открыто превозносящей марранов, героически соблюдавших заповеди и готовых погибнуть за свои убеждения, подобная роль женщин характеризуется преимущественно как комплементарная к религиозному образу жизни мужчин: «набожные женщины», «известные своей образцовой еврейской жизнью»; одна из них почитается не меньше мужа, а возможно, «вызывала даже боль-

шее восхищение и уважение, нежели он» — ее сажали во главе пасхального стола; другую «можно заслуженно назвать праведной женщиной, чья жизнь целиком прошла в иудаизме и ради иудаизма»; «список женщин-марранок длинен, можно продолжать описывать их еврейский образ жизни, как они соблюдали заповеди сами и участвовали в еврейской жизни своих мужей»¹⁰. С точки зрения ученых, писавших до гендерного поворота в гуманитарных науках (или невзирая на него), женское поведение не самоценно, оно лишь помогает доказать общий тезис о еврейском образе жизни марранов. В более новой историографии, применяющей гендерную оптику и склонной к феминистским выводам, женщины не просто дополняют картину и выступают «не хуже мужей», а становятся самостоятельными героями, причем не только исключительные женщины, как, например, героини мессианских движений (про Инес из Эстремадуры писал и процитированный выше представитель предыдущего поколения ученых¹¹), но и «безмолвствующее большинство», в том числе конверсы-повитухи, которые, как считает исследовательница, по причине своего эзотерического медицинского знания, власти над жизнью и даже душой (право экстренного крещения) младенцев и социального авторитета вызывали серьезную тревогу у мужчин-инквизиторов¹².

Отнюдь не менее интересно, но гораздо менее исследовано конструирование образа женщины в контрастном нарративе защиты, образа уже не «дурной христианки», сиречь героической криптоиудейки, а «дурной женщины», которая по своим личностным качествам, поведенческим паттернам, коммунальным привычкам не может быть признана приемлемым

свидетелем на суде (ересь — опциональный компонент этого образа).

Далее я попытаюсь гендерно дифференцировать показания свидетелей защиты, направленные на отвод потенциальных свидетелей обвинения (“tachas”), — понять, чем «дурная женщина» отличается от «дурного человека», какие компоненты задействованы в создании обоих образов, какие гендерные стереотипы лежат в основе этой судебно мотивированной массовой диффамации и демонстрирует ли совокупность персонажей этого жанра гендерное неравенство — качественное или количественное.

«Дурные женщины»

Перед защитой, стремившейся отвести потенциальных свидетелей обвинения, стояло две задачи: доказать их смертельную вражду к подзащитному, что мешало им выступать свидетелями по его делу, и доказать их ненадежность и непригодность как свидетелей вообще. В соответствии с этими задачами вопросы свидетелям защиты касались как отношений обсуждаемых потенциальных свидетелей обвинения с подзащитным, так и их поведения и человеческих качеств в целом. Все содержимое нарратива “tachas” можно разделить на четыре группы: (1) конфликты отводимых свидетелей обвинения с подзащитным или проступки в его адрес, (2) повторяющиеся преступления, прегрешения или дурные привычки в их поведении, перетекающие в (3) дурные качества и (4) обобщения на предмет того, какие качества каким людям (женщинам, еретикам) присущи.

Коммунальные конфликты могли быть вызваны несколькими причинами:

(а) словесным оскорблением: одна конверса сказала про двух старохристианок («доний»): «Какого черта развелось теперь столько донов, как горшков у горшечника?», «дочь сумочника не должна зваться доньей», из чего последовала ссора и вражда; две женщины «однажды бранились в церкви, и эта Инес Лопес ее обесчестила, после чего у них вечная вражда», «она была любовницей этого Монтеагудо, и они ссорились, и эта Инес Лопес назвала ее шлюхой»¹³.

(б) кражей, которая зачастую вызывает диффамацию, и уже та — вражду: две женщины «...поссорились из-за неких тканей и с тех пор имеют вражду и ненависть», одна у другой «украла две штуки тесьмы, и та поругалась с ней и назвала ее шлюхой и сводней и колдуньей, каковой и является, поскольку свела одну из дочерей Педро Амарильо со священником», «Хуана де Торрес, беата, была и есть враг этой Инес Лопес по причине того, что украла у нее сукно <...> и эта Инес Лопес выяснила и сказала, что эта Хуана Торрес родила сына или дочку»¹⁴. Также воровали посуду, одежду, украшения, домашнюю птицу: «эта Мария украла однажды горшок у этой Инес Лопес», «жена Педро де Вильяреала <...> украла чепец у жены Родриго де Чильона», «украл шерсть из дома и его выгнали из дома и назвали вором», «украла кур и другие вещи, и моя жена ее назвала воровкой», «украла жемчуг и золотой крест»¹⁵.

(в) нарушением договоренности: одна дама одолжила другой пелерину, а увидев такую же на третьей, поссорилась с той, «говоря, зачем продала ее»; служанка «унесла пряжу из моего дома, чтобы пряхь, а вернула меньше, чем взяла»; возможный свидетель обвинения питает к подзащитной «ненависть и враж-

ду по той причине, что когда он был в разъездах, эта Инес Лопес жила в его доме» и забрала с собой мебель, которой ей разрешили пользоваться, и оставила в доме грязь¹⁶; в том числе — неуплатой долга: «Дурная женщина и дурная в обхождении, и никогда я с ней не разговаривал, ни она со мной, и не входила в мой дом, а только четыре месяца назад сказала мне, будто моя жена осталась ей должна с тех пор, как та у нее служила, пять вар сукна, и я ей сказал, что удивительно, что за 34 года она этого не потребовала»¹⁷.

(г) невыплатой жалования слугам и неподобающим обращением с ними: служанка — «воровка и желает зла этой Леонор Альварес, потому что та несколько раз наказывала ее дурные дела и потому что мы должны ей зарплату за три года, поэтому питает к нам вражду»; «Люсия сказала, что доведет до костра этих Хуана де Теву и Хуану Нуньес, потому что не хотят платить ей жалованье»; «черная рабыня Исабель, жалуясь на побои, которым подвергал ее этот Хуан Рамирес, сказала, что доведет до костра этого Хуана Рамиреса и Флоренсию де Вильяреаль, его жену»¹⁸.

(д) неизвестной причиной, уже приводившей к тяжбе и попыткам мужчин решить конфликт силой: между двумя мужчинами были тяжбы «гражданские и уголовные», и один собирался другого «убить и ранил меня, так что я был на краю смерти», хотел «меня убить, если сможет, но поскольку не смог, порезал мне лицо»¹⁹.

Регулярные проступки помимо уже упоминавшихся в конкретных случаях воровства (и иных вариантов нечистоты на руку) и злоязычия включают болтливость, пьянство (часто как стимул для воровства), обжорство, промискуитет, богохульство, лже-свидетельствование и клятвопреступление: «любов-

ница монаха <...> ходит по тавернам и пьет слишком много, берет то, что видит, в каждом доме»; «взяла из дома этого свидетеля котел и заложила его в таверне»; «воровка, которая крадет то, что ей дают прясть, и закладывает за вино»; «имеет детей от многих мужчин»; «имела обыкновение заходить в дома квартала и съесть то, что у соседей было <...> и когда эта свидетельница готовила еду, бросала шерсть в очаг, дабы Мария Гонсалес не учуяла запах жаркого; и видела, как та пьет вино из кувшина, содержащего чуть ли не дюжину асумбре, и [мать] этой Марии Гонсалес молилась, чтобы ее дочь не пила столько вина»; «подлая и бедная и дурная женщина и была опозорена в городе Мансанаресе и ей поставили зажим на язык, потому что показывала язык Богоматери»; «говорила дурно о своем отце и однажды скинула его с лестницы, отчего он и умер; также говорила дурно о своей тетке»²⁰. «Частый лжесвидетель и человек бесстыдный и дающий переменчивые показания <...> один раз клялся в одном, а потом в противоположном за деньги, которые ему дали»; «человек бессовестный, дающий ложные клятвы и бесчестный, который дал ложную клятву публично, купив у Гаспара де Торреса, аптекаря, камлот за три дуката и продав его Бартоломе де Сантантону, нотариусу, за шесть дукатов, а поскольку этот Сантантон не хотел покупать за шесть дукатов, говоря, камлот стоил только три, [Мехиа] поклялся по форме таинствами церкви Св. Петра этого Сьюдад-Реалья, что камлот стоил шесть дукатов»; «игрок и шулер, играл, когда было на что, с утра до ночи, а однажды, когда не было, на что играть, будучи вторым священником в церкви <...> украл сосуд с оливковым маслом и его проиграл»; «развратник, ведущий дур-

ную жизнь, открыто держит многих любовниц без страха перед Богом или стыда перед людьми»²¹.

На основании подобных наблюдений за поведением подозреваемых соседей, а преимущественно — соседок, и без оглашения этих оснований последние наделяются широким спектром негативных характеристик: «дурная женщина», «женщина дурной славы» и «шлюха»; «бедная», «расточительная» и «бездельница»; «подлая» и «бессовестная»; «болтуня», «сплетница и лгунья», «злаязычная» и «дающая ненадежные показания», «лжесвидетельница и клятвопреступница»; «непостоянная в делах и словах», «легкомысленная», «сумасбродная и беспорядочная», «женщина ветреного ума» и «малого разума»; бездельница, пьяница, воровка, сводня, еретичка, колдунья. Среди мужских характеристик в “*tachas*” помимо тех же — «лжесвидетель и клятвопреступник», «развратник», «подлый и вор» — встречается также «игрок и шулер» и «буян, возмутитель спокойствия».

Некоторые свидетели, рассуждая о конкретных людях, склонны делать обобщения относительно целых групп, прежде всего, женщин и «еретиков». Женщины — «ветренные и невежественные», «бедны имуществом и рассудком», «ветренные и низкие и мало знают и понимают»²², «не обладают предусмотрительностью», «много говорят»²³. Женщины стремятся услужить мужу — некая дама «делала и сделает что угодно для удовольствия своего мужа, как любая другая жена сделает для своего мужа»²⁴. А «те, кто суть или были еретиками, суть враги христиан, и раз сидят в тюрьмах и носят санбенито, хотят и желают, чтобы все оказались бы в том же положении»²⁵.

Сравнивая репрезентацию женщин и мужчин в “*tachas*”, можно сделать несколько наблюдений более

частного и более общего характера. Коммунальные конфликты, о которых рассказывается применительно к женщинам, вызваны мелким воровством — ткани, одежды, посуды, украшений — и/или словесными оскорблениями, и сами конфликты по формату своему — это вербальные ссоры. Конфликты между мужчинами выходят за пределы дома, затрагивая деловые отношения, проявляясь в публичной сфере: речь идет о неуплате налогов, мошенничестве в сделках, открытом девиантном поведении, уже привлекавшем внимание общества и правосудия; сами же конфликты выражаются не только в словах, но и в действиях — в драках, поножовщине, покушении на убийство. Женщины если и обвиняются в столь тяжком преступлении, то способ его совершения совсем иной: женщины не бегают с кинжалом и не грозятся убить, а без лишней огласки убивают путем отравления или скидывания с лестницы²⁶ — путь слабого. Так же и привлечение инквизиционного трибунала для мести или решения коммунального конфликта — способ, к которому, судя по “tachas”, часто прибегали или намеревались прибегнуть, причем преимущественно женщины, неспособные действовать силой и затруднявшиеся по беспокоившим их вопросам апеллировать к регулярному правосудию.

Женщина зачастую описывается не как полномочный субъект своих поступков, а как существо, руководимое чужой волей — мужа или кого-либо подучившего, подговорившего, подкупившего ее действовать таким образом. Даже если женщина действует по своей воле, ее поступки не совсем рациональны: будучи «ветреной», «сумасбродной», «неразумной», она говорит и действует инстинктивно, повинуюсь настроению и эмоциям, не всегда имея это

в виду и потому, как утверждает защита в адрес уже не отводимых свидетельниц обвинения, а собственных подзащитных, не отвечая за свои слова и дела:

«Если упомянутая Мари Гонсалес говорила какие-то слова, утверждая, что кто-то был осужден через лже-свидетелей, о чем она не помнит, в этом не было злого умысла и намерения содействовать еретикам и она не содействовала им обдуманно, но только от страсти или боли, как свойственно женщинам, которые не обладают предусмотрительностью и постоянством мужчин, о чем не помнит»²⁷.

«Если обнаружилось, что она вела какой разговор или разговоры, о которых не помнит, то это было по неосмотрительности и неосведомленности <...> она не утверждает и не считает, будто в Святой инквизиции не вершится правосудие, и не помогала еретикам и отступникам, и не отделялась и не отделяется от Католической веры и религии <...> А женщинам присуща страсть много говорить, когда говорят по неосмотрительности или движимые рвением или скорбью, не настаивая и не упорствуя в своих словах, не зная и не постигая то, что говорят, и даже не ведая, что предписывает закон против тех, кто такое говорит, и потому не могут называться отпавшими, и моя подзащитная не такова, поскольку не было у нее намерения и действий»²⁸.

«Предусмотрительным и постоянным» мужчинам не приписывают с такой частотой когнитивные расстройства или интеллектуальную недостаточность — таковые могут присутствовать, но должны быть связаны с какими-то дополнительными факторами — либо пьянством²⁹, либо молодостью³⁰. Мужчинам вообще не приписывают никаких свойств как группе: в отличие от женщин — «второго пола» — мужчины не объекти-

вируются, не выступают как Другой и как группа людей, они и есть люди. Кроме того, их в “tachas” вообще гораздо меньше, чем женщин, и те, кто там фигурирует, не вписываются в одну социальную роль: среди них есть «бедные юноши» и лжесвидетели за деньги, воры и богохульники, а есть клирики и лиценциаты, хотя и отличающиеся девиантным поведением. Мужской целостный образ записного вредителя не конструируется — конструируется женский. Внизу гендерной и социальной иерархий появляется собирательный персонаж, чьи исходные характеристики — бедность и пьянство (бедность может подаваться как данность, а может мотивироваться, например, ленью: «грязная и ничего не делала в доме, только бездельничала, и забросила свой дом и имение»³¹, — или семейным положением: вдова, — или преступным прошлым: примиренная еретичка, надо полагать, лишившаяся своего имущества), и их совокупность приводит к воровству: «пьяница, взяла из дома этого свидетеля котел и заложила его в таверне», «воровка, которая крадет то, что ей дают прясть, и закладывает за вино»³², — или лжесвидетельствованию: «вдова и бедная, и подлая, и дающая ненадежные показания, такая, что за чарку вина или дневное пропитание может быть привлечена свидетельствовать против меня»³³. Лжесвидетельствование может быть также не прагматически мотивировано, а вызвано помрачением рассудка и порчей характера вследствие пьянства: «пьяница <...> и от пьянства сходит с ума <...> дает ложные показания во вред другим <...> вредит всем, с кем знакома и имела дело; <...> по любой прихоти может дать ложные показания на кого ей заблагорассудится»³⁴. «Любая прихоть» может быть как ненавистью аутсайдеров к

отвергающему их социуму, так и мезтью за какою-ли-
бо обиду, в частности, мезтью служанки хозяевам за
невыплаченное жалование или дурное обращение —
неоднократно приводятся угрозы служанок и рабынь
«довести до костра» своих хозяев, завистью «к чужим
вещам» и желанием заполучить их путем шантажа («и
еще сказала, что если не даст ей цветной шнурок, <...>
то даст против нее ложные показания»³⁵), инспириро-
ванной дьяволом ненавистью еретиков ко всем добрым
католикам или, объясняя в ином регистре, завистью
социально травмированных, лишенных доброго име-
ни и чести (“fama”, “opra”), статуса и благосостояния к
тем — таким же, как он(а), — кто этого не лишился, и
острым желанием восстановить справедливость:

«Прежде всего, отвожу Марию Гонсалес, которая <...>
поскольку еретичка и не боится оскорбить святую ка-
толическую веру, не боялась лжесвидетельствовать про-
тив любого католического христианина, ибо те, кто суть
или были еретиками, суть враги христиан, и раз сидят
в тюрьмах и носят санбенито, *хотят и желают, что-
бы все оказались бы в том же положении* [в параллель-
ном месте: *чтобы они были обесчещены, как она сама*];
и кроме того, эта Мари Гонсалес женщина <...> безрас-
судная и безумная, и напивается и мочится в постели,
и потому, если она свидетельствовала против этой Лео-
нор Альварес, моей жены, ее слова — ничто <...> и она
была и есть враг этой Леонор Альварес, ибо они много
раз ссорились и бранились, особенно эта Мари Гонсалес
много раз в отсутствие этой моей жены говорила о ней
много дурного и много оскорблений...»³⁶.

Таким образом, социальные маргиналки — бед-
ные вдовы, деградировавшие пьяницы, служанки и
еретички — представляются всеобщими опасными

врагами, теми, кто в первую очередь склонен пойти с доносом в инквизиционный трибунал, т.е. воспользоваться новым эффективным средством для восстановления социальной справедливости, которую им не удавалось восстановить иным путем.

Конструируя ведьму

Алан Макфарлейн в своей знаменитой теории, объясняющей феномен охоты на ведьм в тюдоровской Англии, предположил, что эти преследования были функцией социальных изменений (распада сплоченной общины и индивидуализации в деревне) и имущественного расслоения, когда богатые вместо того, чтобы помогать бедным, в том числе бедным одиноким женщинам, стали их ненавидеть, а для оправдания этой ненависти — обвинять, так и появились «ведьмы»³⁷. Данная конструкция сродни концепции кровавого навета как проективной инверсии у Алана Дандеса: христиане чувствовали вину за ритуальный каннибализм — поедание плоти Христа (еврея) на Евхаристии — и для облегчения этого чувства возлагали на евреев вину за «поедание» христианских младенцев³⁸. Можно также скорректировать эту концепцию и предположить, что кровавый навет действительно был проективной инверсией, но другого — собственного небрежного отношения к своим детям³⁹ или убийства еврейских детей во время крестоносных погромов.

Сходным с Макфарлейном образом объяснял охоту на ведьм Кейт Томас: охота на ведьм и вера в ведьм возникла для разрешения социальной враждебности, вражда «ведьмы» и ее «жертвы» не могла разрешиться иным способом⁴⁰.

Эта идея о том, что ожидание вреда, демонизация и преследование определенной социальной группы есть функция социального напряжения, которое разрешается через нахождение «козла отпущения», обвинение верхами низов, а именно тех, перед которыми они сами ощущают вину, применима и к отношениям в общине конверсо. Ситуация здесь усугублялась спецификой нахождения меж двух вер и двух законов, выходом из еврейской общины с ее традицией социальной взаимопомощи и отчужденным положением в общине старохристиан, испытывавших антимарранские чувства, иногда переходящие в антимарранские действия. Инсинуация, что «шлюхи», «пьяницы» и «еретички» воруют и зарабатывают еще худшим, более опасным способом — лжесвидетельствованием, есть не что иное, как достраивание образа бедной согражданки и соплеменницы, которой нужно помогать — но не помогают, такой же «иудейки», как и другие, которая пострадала, а другие — нет, до образа одиозного аутсайдера и, главное, функциональной ведьмы — путем приписывания ей вредоносности (хотя и не магической и не демонической), что, возможно, облегчало чувство социальной вины.

Другое объяснение, признающее реальность за колдовством (по крайней мере, субъективную реальность: «ведьмы» полагали, что обладают сверхъестественными способностями, и их жертвы и судьбы в это верили), тоже видит в нем функцию социальных конфликтов, расслоения на низы и верхи, при котором низы вредят верхам, т.е. восстанавливают страдающую, по их представлениям, справедливость посредством вредоносной магии:

«Она не отрицает того, что обладает особым могуществом, например, способностью наводить и снимать порчу, однако утверждает, что способность эту получила от Бога <...> Сам Бог оказывает ей помощь, исправляя таким образом несправедливости, жертвой которых она стала. <...> Изгнанная “из некоего владеньица” <...> [являющегося] собственностью Маргериты Паццани (изгнанная “против справедливости и обещаний, данных вышесказанной донной Маргеритой” <...>), она, “охваченная гневом, прокляла вышесказанную донну Маргериту, и после этого она донна Маргерита заболела”. <...> В данном случае колдовство может действительно рассматриваться безо всяких натяжек как орудие защиты и нападения в социальных распрях»⁴¹.

Практикуемый конверсами — согласно первому инквизиторскому нарративу, нарративу обвинения, — криптоиудаизм мог отчасти рассматриваться как ведьмовская наука — но не в смысле вредоносной магии, а в смысле тайного женского знания. Сходство наблюдается в мотиве передачи этого знания по женской линии. Как в материалах итальянской инквизиции зафиксировано широко распространенное мнение, будто ведьмы «обычно становятся ведьмами от других подобных» и что «ведьма перед смертью должна кому-то передать собственное место в секте, а вместе с этим местом — и свое наследство, состоящее из формул, колдовских приемов и т.д.», вплоть до того, что одна одинокая старая ведьма в Перудже передала свое искусство курице⁴², так и в материалах испанской инквизиции неоднократно упоминается, что «Моисеева ересь» передавалась по женской линии («давая понять, что Закон Моисея — истинный, а наша вера — обман, ибо так ей говорила Инес Лопес, ее тетка»⁴³). Но социальная справедливость, об

опасных попытках восстановления которой идет речь в “tachas”, восстанавливалась, разумеется, не с помощью тайных иудейских практик — их не интерпретировали как вредоносную магию — и не с помощью колдовства (женские персонажи в “tachas” иногда именуется «колдуньями», но без конкретики), а с помощью самой инквизиции.

Обилие обвинений в лжесвидетельствовании, даче ложных показаний за деньги и нахождении других лжесвидетелей («лжесвидетельница и подкупала других лжесвидетельствовать»⁴⁴), конечно, вызвано первоочередной задачей “tachas” — отвести свидетелей обвинения как лжесвидетелей, но также, вероятно, показывает, что это был своего рода бизнес во времена деятельности трибунала.

Представляется возможным говорить о взаимном использовании инквизиторов и общины конверсо. Судьи использовали коммунальные конфликты, чтобы получать от униженных и оскорбленных информацию об их соседях, но и наоборот: униженные и оскорбленные использовали трибунал как средство разрешения коммунальных конфликтов и заранее анонсировали эту возможность как угрозу («довести до костра»).

В этом контексте уместно заметить, что сами инквизиционные преследования в приводимых в рамках обвинительного нарратива высказываниях конверсо объясняются не собственной виновностью в ереси и высокими религиозными целями церкви (их прямо опровергают) и не церковным или коронным «анти-семитизмом» (нет догадок о преследовании людей еврейского происхождения и вообще нет обобщений по признаку веры или крови), а грабительскими ап-

петирами инквизиторов («если б вы видели, сколько одежды и сколько простынь сейчас вынесли из дома Пинтадо, — за этим они сюда прибыли, а не за тем, чтобы прославлять католическую веру»⁴⁵) и коммунальными конфликтами, завистью и местью со стороны отбросов общества («из-за слов лжесвидетелей его сожгли», «из-за слов пьяницы»).

Святая канцелярия в рамках этой системы отношений выступает не столько страшным институтом религиозного сыска со своими открытыми — религиозная пурификация — или скрытыми — этническая чистка — целями, не столько субъектом преследования, сколько инструментом — не искоренения ереси, а решения социальных конфликтов; это инквизиция прирученная (что не отменяет, разумеется, иного ее восприятия и самовосприятия). А управляют этим инструментом — или управляют в воображении респектабельных граждан или граждан, мнящих себя таковыми, — общинные маргиналы и гендерные низы — «дурные женщины» среди новых христиан — *социальные ведьмы*.

Примечания

- ¹ См., прежде всего: *Boyarin D. Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man. Berkeley, 1997; Rosen Zvi I. The Rise and Fall of Rabbinic Masculinity // Jewish Studies, an Internet Journal. 2013. Vol. 12. P. 1—22.*
- ² *Розанов В.В. В соседстве Содома (Истоки Израиля) // Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX—первой половины XX вв.. СПб., 1993. С. 247—256.*
- ³ *Vitry J. de. Historia Hierosolymitana abbreviata: Historia orientalis. Paris, 2005. P. 82; О земле Иерусалимской и ее обитателях // Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII—XIV вв. / Сост. Н. Горелов. СПб., 2006. С. 152.*

- ⁴ *Goldberg H.* Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Literary Tradition // *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages* / Ed. P. Szarmach. Albany, 1979. P. 85—119; *Souviron López B.* Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la ficción medieval. Málaga, 2001.
- ⁵ *Haliczer S.* The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia // *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* / Ed. M.E. Perry, A. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 146—156; *Cavallero C.* Brujería, superstición y “cuestión conversa”: Historias de construcción de “otros-cristianos” // *Anuario de Estudios Medievales*. 2011. P. 343—373. Vol. 41. № 1.
- ⁶ См., например: *Fernández Álvarez M.* Casadas, monjas, ramerías y brujas: La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento. Madrid, 2002. P. 287—324; *Campagne F.* Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain // *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography*. 2008. Vol. 53. № 2. P. 381—410.
- ⁷ *Marx A.* The Expulsion of the Jews from Spain: Two New Accounts // *The Jewish Quarterly Review*. 1908. Vol. 20. P. 252.
- ⁸ *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque. P. 39—40. Например, в Толедо рубежа XV—XVI вв. 74% учителей составляли женщины (см.: *Levine Melammed R.* Transmission of Jewish Tradition by Spanish Conversas in the XVIth Century // *Society and Community. Proceedings of the 2nd International Congress on the Sephardi-Oriental Heritage* / Ed. A. Haim. Jerusalem, 1992. P. 161—172).
- ⁹ *Bel Bravo M.A.* El auto de fe de 1593: los conversos granadinos de origen judío. Granada, 1988. P. 78.
- ¹⁰ *Beinart H.* Conversos on Trial: Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 226—227, 231.
- ¹¹ *Beinart H.* Ines of Herrera del Duque: The Prophetess of Extremadura // *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. by M. Giles. Baltimore, 1999. P. 42—52.
- ¹² См.: *Levine Melammed R.* A Sixteenth Century Midwife and Her Encounter with the Inquisition // *The Expulsion of the Jews: 1492 and After* / Ed. by R.B. Waddington and A.H. Williamson. N.Y., 1994. P. 53—72; *Eadem.* Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile. N.Y.; Oxford, 1999. P. 140—149; *Eadem.* Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes // *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: In-*

- teraction and Cultural Change / Ed. M. Meyerson, E.D. English. Notre Dame, 2000. P. 197—219.
- Records. Vol. 2. P. 109, 110, 111.
- Ibid. P. 108.
- Ibid. P. 110, 410, 404, 410, 511—513.
- Ibid. P. 404, 355, 108.
- Ibid. Vol. 1. P. 120.
- Ibid. Vol. 2. P. 349, 514; Ibid. Vol. 3. P. 160.
- Records. Vol. 1. P. 154—156.
- Ibid. Vol. 1. P. 396, 410, 519, 413; Ibid. Vol. 2. P. 354, 358, 350.
- Ibid. Vol. 3. P. 154—158.
- Ibid. Vol. 1. P. 397, 401, 407, 412.
- Ibid. Vol. 2. P. 83, 203.
- Ibid. Vol. 1. P. 410, 420.
- Ibid. Vol. 2. P. 349.
- Ibid. Vol. 1. P. 407, 2 352, 354.
- Ibid. Vol. 2. P. 203.
- Ibid. P. 83.
- «Безумный и пьяница и неосмотрительный» // Ibid. P. 359, 404.
- «Юноша небольшого возраста и небольшого ума» // Records. Vol. 1. P. 119, 126, 128.
- Records. Vol. 2. P. 352.
- Ibid. P. 410, 413, 519.
- Ibid. Vol. 1. P. 120.
- Ibid. Vol. 3. P. 162.
- Ibid. Vol. 2. P. 354.
- Ibid. P. 349, почти дословно повторяется в других местах: P. 411, 450.
- Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study. L., 1999. P. 200—208.
- Дандес А.* Кровавый навет, или легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии // *Он же.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. С. 220—228. Согласно видению Филиппа Арьеса (*Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999), раскритикованному рядом других исследователей (см. обзор критики Арьеса в: *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 235, 246—247; *Семья, дом и узы родства в истории / Под общ. ред. Т. Зоколлы, О. Кошелевой, Ю. Шлюмбама.* СПб., 2004. С. 20—21).
- Thomas K.* The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // *Witchcraft Confessions and Accusa-*

tions / Ed. by M. Douglas. L., 1970. P. 47—80; *Idem*. Religion and Decline of Magic. N.Y., 1971. О подходе Томаса см. также: *Barry J. Keith Thomas and the Problem of Witchcraft // Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1998. P. 1—48.

⁴¹ См.: *Гинзбург К.* Колдовство и народная набожность. Заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // *Он же.* Мифы — эмблемы — приметы: Морфология и история / Пер. с ит. С.Л. Козлова. М., 2004. С. 22—23, 25—26.

⁴² Там же. С. 26, 47.

⁴³ Records. Vol. 2. P. 248, 253. Здесь мы видим очередное свидетельство матрилинейной передачи традиции у конверсо.

⁴⁴ Ibid. P. 449.

⁴⁵ Ibid. Vol. 1. P. 392.

Глава III

«Ни страха Божьего, ни стыда перед людьми»: марранская община — общество вины или общество стыда?

И грех, и смех

Если задаться вопросом: винопитие — это хорошо или дурно, и искать на него ответ в инквизиционных документах, выяснится, что винопитие — дурно, причем по-разному, в зависимости от того, кто говорит: обвинение или защита. открывающих дело обвинениях и в закрывающих до приговорах часто упоминается «благословение на»¹; свидетелей обвинения спрашивали, совершал обвиняемый кидуш, — это был один из признаков иудействования, который фигурировал в эдиктах ры, призывавших бдительных христиан обратить внимание на застольные практики своих соседей: Или благословляют стол по еврейскому обычаю, или лют вино *касес*, или совершают *бараху*, беря стакан на в руку и произнося над ним определенные слова, затем давая каждому присутствующему глотнуть»².

Если кидуш, субботнее ритуальное употребление вина, предписывалось еврейской традицией и, ответственно, осуждалось инквизицией как приак ереси, то регулярное и чрезмерное употребление на, иными словами пьянство, вызывающее социальное неодобрение и, возможно, осмеяние, не будув связано с ересью, инквизицией не запрещается —

напротив, согласно мнению защиты, используется ею, толкает машину сыска.

В “tachas”, отводе свидетелей обвинения, защита старается аргументировать, почему их показаниям нельзя доверять: либо потому, что они враги обвиняемого, либо потому, что вообще люди ненадежные. Во втором случае зачастую упоминается пьянство, как правило, вместе с другими предосудительными практиками: бездельем, воровством, богохульством, безответственностью, ленью и непослушанием хозяевам, развратным поведением, воровством и собственно лжесвидетельствованием. Например: «шлюха, и пьяница, и любовница монаха, и воровка, и из восьми дней семь пьяна, и отсюда ясно следует, что она женщина низкая и недостойна доверия»; «пьяница, и со злым умыслом, и дает ложные показания, и украла однажды чепец у жены Родриго де Чильона»; «эта Люсия пьяница и из дома этого свидетеля украла котел, и заложила его в таверне, и слышал, что говорят, что она лжесвидетельница»; «она пьяница, обжора, сумасшедшая, сплетница, лгунья, и когда она напивалась, то блевала и мочилась в юбки, и ее на руках несли домой, а она ничего не чувствовала»; «эта Мария Гонсалес <...> не боялась лжесвидетельствовать против любой католической христианки, <...> и кроме того эта Мария Гонсалес, жена этого Педро де Вильяреала, женщина неосмотрительная, безрассудная и безумная, и пристрастная к вину, и очень порочная, и мочилась в постели»³. В краткой форме та же мысль часто присутствует в сетованиях конверсо в формуле “el dicho de un borracho o de una borracha” («сказанное каким-нибудь пьяницей или какой-нибудь пьяницей»)⁴. Конверса Инес Лопес жаловалась, говоря: «посмотрите, в чем моя жизнь — в сло-

вах какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы», — уповала на то, «что Бог уберезет ее от ложных показаний», и предостерегала других: «Пока мы сидим в наших домах, по словам какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы нам сделают плохо»⁵. Мария Гонсалес, жена Педро Диаса де Вильярубиа, «говорила, что из-за слов какого-то пьяницы или какой-то пьяницы сожгли ее мужа, и он умер как мученик»⁶.

Интересно было бы проверить соответствие этих высказываний реальности: действительно ли многие марраны совершали кидуш, а многие марранки пьянствовали по тавернам? Иными словами: действительно ли этот обычай в конце XV в. входил в практику криптоиудаизма — или уже давно был забыт (вместе с другими)? Действительно ли было распространено такое деструктивное и социально неодобряемое поведение и именно среди женщин и почему? На эти вопросы с помощью инквизиционных материалов (а зачастую и иных источников) ответить невозможно⁷, но возможно задаться другим вопросом — о соотношении религиозной и социальной норм. К чему стремились конверсо Сьюдад-Реаля: к соблюдению закона или к сохранению чести?

«Все стремятся обесчестить»

В диаспоральных исследованиях общее место — противопоставление диаспоры национальному государству: современные диаспоры самим своим существованием бросают вызов национальному государству, размывая его устои — идею национальных границ и национальной гомогенности, единственности гражданства и верности родине, подрывая представление о нормативности жизни в рамках одной нации и одного госу-

дарства⁸. Еще до возникновения национального государства и связанных с ним понятий такая классическая диаспора со своим развитым законодательством, как евреи со своей галахой, подрывала нормативность местного закона. С одной стороны, никогда не отменялся принцип обязательности государственных законов (*дина ди-малхута дина* — «закон государства есть закон»), с другой, — не утихали дискуссии о том, почему и во всех ли случаях нужно соблюдать «закон государства» и как быть, если он противоречит галахе⁹. Иногда «законом государства» разрешалось пренебречь. К примеру, есть средневековые как ашкеназские, так и сефардские респонсы о судебной клятве, позволяющие давать ложную клятву в христианском суде, если по еврейскому закону в инкриминируемом поступке нет состава преступления и если неевреи об этом не узнают. Таким образом, евреи оказываются первыми релятивистами в отношении законодательной нормы, и вдвойне таковыми оказываются марраны. Марраны живут меж двух законов: еврейского и христианского. Соблюдение первого не обеспечивается более никакими институциями, он доживает свой век в качестве слабеющего внутреннего императива; второй — императив внешний, он не ослабевает, но его можно не интернализовать, т.е. не считать для себя обязательным, и осторожно нарушать. В результате ключевым регулятором оказывается не какой-либо из двух религиозных законов, а социальная норма, нарушение которой — не грех, а ущерб своей и семейной чести и доброму имени.

Хотя в тех документах в составе инквизиционных дел, которые сочинялись самими инквизиторами, важнейшие категории — это закон (“ley”) и вера (“fe”), судя по признаниям обвиняемых и показаниям

свидетелей, для конверсо они были далеко не столь понятны и релевантны, как честь (“honra”) и репутация, доброе имя (“fama”, “buena fama”).

В описании родственных и коммунальных конфликтов центральная категория — это бесчестье, включающее в себя все многообразие наносимого ущерба — от словесных оскорблений вплоть до убийства: «Все ее братья суть ее враги, <...> между ними была великая вражда и длится по сей день, и все они стремятся ее обесчестить (desonrar), карауля, чтобы зарезать ее и убить и сотворить другие бесчестья (desonras)»¹⁰. Грубость может сопровождаться угрозами физической расправы, в том числе посредством трибунала: «называл ее старой волосатой шлюхой и говорил, что отрежет ей нос», «и угрожал, что она ему еще заплатит»¹¹; иногда прямо угрожают возведением на костер, что воспринимается как бесчестье, и, требуя оправдания, обвиняемый требует восстановления своей пострадавшей репутации и, наоборот, бесчестит тех, кто его до этого бесчестья довел. В деле Марии Гонсалес отрицание обвинений заканчивается следующими двумя пунктами: характеристикой свидетелей обвинения как «персон лакейских (seruiles), лжесвидетелей, бесчестных (infames), лживых (falsarios) и моих смертных врагов (enemigos capitales)» и просьбой выпустить из тюрьмы и «восстановить меня в моей чести (honra) и добром имени (buena fama) и снять эмбарго или секвестр, который наложили на мое имущество»¹². Т.е. необходимым компонентом восстановления доброго имени оказывается диффамация врагов — тех, кто навлек на человека бесчестье, в данном случае — свидетелей обвинения.

Так же и восстановление чести святой католической веры и собственно инквизиции, поруганной марранана-

ми, возможно только через диффамацию самих марранов. Любая критика инквизиции из уст марранов, в частности, интерпретация ими ее целей как прагматических, квалифицируется как диффамация, например: «Позорила святую инквизицию, бесчестила ее, говоря, что действует она ради того, чтобы грабить и получить имущество осужденных, а не ради возвращения их к святой католической вере»¹³. И в качестве «мести» (“venganza”) этой конверсе на нее налагаются позорящие наказания: кляп в рот, гароту на голову, сто палок публично, прогулка верхом на осле по улицам и площадям города¹⁴. Бесчестье от инквизиции можно было получить и другими путями. «В первую очередь наставление и стыд, которые вы получаете этим актом», состоит в том, что каждую пятницу нужно ходить к мессе в определенную церковь; «в первую пятницу каждого месяца первого года будете выходить в процессии наказанных, с открытыми лицами, спинами и босяком, неся перед собой крест», и «ходить в церкви или вне ее в процессии с зажженными свечами в руках»¹⁵. Назначая вещи позорные, инквизиция в то же время запрещала вещи престижные: занимать многие должности, церковные и светские, ездить верхом, носить оружие, носить украшения и драгоценные камни¹⁶. В иных случаях запрещалось выходить за пределы дома и двора, и даже там требовалось носить позорящее одеяние: «чтобы знала, ходит она на свету или во мгле, приказываем, чтобы дом ее стал ей тюрьмой и чтобы поверх всех своих одежд носила санбенито с двумя крестами»¹⁷.

Функция всех этих наказаний, в первую очередь, не причинение боли и не депривация каких-либо благ, а диффамация, лишение чести, долженствующее вызывать чувство стыда.

«Лучше стыд на лице, чем пятно на сердце»

Здесь уместно вспомнить важную в культурной антропологии классификацию обществ на общества стыда (“shame society”, “shame culture”, “honour-shame culture”) и общества вины (“guilt culture”, “guilt society”), прославленную книгой Рут Бенедикт «Хризантема и меч» (1946), в которой японская культура стыда сопоставляется с американской культурой вины:

«В антропологических исследованиях разных культур важное место отводится отличию тех из них, которые полагаются преимущественно на стыд, от полагающихся преимущественно на вину. Культура, насаждающая абсолютные стандарты морали и опирающаяся на воспитание у людей совести, является культурой вины по определению, но человек в таком обществе, например, в Соединенных Штатах, может, испытывать еще и стыд, когда обнаруживает свою неловкость, никоим образом не считающуюся грехом. <...> В культуре, где главной санкцией служит стыд, людей огорчают поступки, которые, на наш взгляд, должны заставлять их чувствовать себя виноватыми. Это огорчение может быть очень значительным, и его невозможно, как вину, облегчить исповедью или искуплением. Согрешивший человек, облегчив душу, утешит себя. <...> Там, где главная санкционирующая сила стыд, человек не получает поддержки, даже когда он откровенно признается в своей ошибке исповеднику. До тех пор, пока его скверное поведение не “становится известным миру”, ему нечего беспокоиться, и исповедь представляется ему просто лишней обузой. <...> Настоящие культуры стыда, в отличие от настоящих культур вины, полагаются на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание в грехе. Стыд — это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровенно осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это

мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или, по крайней мере, воображаемого присутствия ее. Вина же этого не требует»¹⁸.

В нашем случае нельзя сказать, чтобы одно полностью исключало другое: чтобы марранское сообщество было чистой культурой стыда, а инквизиция навязывала бы ему стандарты культуры вины; скорее, следует говорить о сосуществовании двух регулирующих систем — возможно, в том смысле, как это видел Ю.М. Лотман:

«Выделение в коллективе группы, организуемой стыдом, и группы, организуемой страхом, совпадает с делением “мы” — “они”. <....> Культурное “мы” — это коллектив, внутри которого действуют нормы стыда и чести. Страх и принуждение определяют наше отношение к “другим”. <...> между сферами стыда и страха складывается отношение дополнительности. Подразумевается, что тот, кто подвержен стыду, не подвержен страху, и наоборот. <...> Так, дворянская культура России XVIII века будет жить в обстановке взаимного напряжения двух систем: с точки зрения одной, каждый дворянин — подданный, принадлежащий к “ним”, поведение которого регулируется страхом. С другой — он член “благородного корпуса шляхетства”, входит в его коллективное “мы” и признает лишь законы стыда»¹⁹.

В данном случае семиотическая схема универсального сосуществования корректируется описанной на других примерах исторической динамикой — постепенным переходом от одной системы к другой, характерным для судопроизводства раннего Нового времени. Исследования средневековых и современных пенитенциарных систем и изменений в них, произошедших в этот переходный период, прежде всего, по части

вовлеченности публики в наказания, показывают, что постепенно в осуществлении европейского правосудия «община теряет свою главную роль», диффамация — прежде сугубо общественная — институционализируется, становится обязанностью чиновников, властей, а не общества²⁰. Позорящие наказания, требовавшие участия общины, уходят в прошлое, уступая место «доминирующему правосудию», осуществляемому сверху, государством. Государство Нового времени «экспроприрует привилегии осуществления правосудия у общины»²¹, борясь с позорящими наказаниями, что «является хорошим примером медленного наступления на традиционные права общины» в целом²².

Испанская инквизиция — институт церковный и коронный, но в своей судопроизводственной практике отводящий существенную роль обществу, включая сбор информации — сыск в том или ином месте начинается на основании молвы и улики против конкретных людей собираются у населения — и систему позорящих наказаний, подразумевающих участие или хотя бы присутствие публики — иначе они не были бы позорящими. Судебное умаление чести (“*infamia juris*”) должно приводить к фактической, общественной диффамации «примиренного» еретика (“*infamia facti*”)²³, к получению им социальной стигмы.

«Карательные режимы интерпретировали стыд как неотъемлемую и важную часть работы пенитенциарных систем. <...> Стоило бы узнать, насколько стыд функционировал именно так, как предполагали теоретики <...>? Действительно ли преступники в Европе приходили к осознанию своей виновности и порочности в результате систематического и продуманного навязывания стыда сознанию каждого заключенного?»²⁴.

Согласно приведенному выше мнению Р. Бенедикт, стыд и вина функционируют автономно, одно не должно приводить к другому; интересно, скорее, как функционировала собственно культура стыда: конвертировалась ли “*infamia juris*” в “*infamia facti*”, действительно ли позорящие наказания (участие в процессии со свечами и крестами, ношение санбенито и проч.) воспринимались как таковые — лишали чести и вызывали стыд.

По-видимому, бытовали разные представления о том, что более и что менее стыдно: бежать; не признавать свою вину и погибнуть; признать и подвергнуться позорящему наказанию, от которого, кстати, можно было откупиться (к примеру, освобождение от ношения санбенито стоило 15 динеро²⁵). Конверса Инес Лопес рассказывала, что «ее мать и сестры не делали ничего из того, за что их сожгли, <...> во всем этом их оклеветали. <...> Ее мать и сестры хотели умереть, чтобы не признаваться в том, чего не делали, а она, чтобы не умереть, как мать и сестры, призналась в том, чего не делала»²⁶, и, соответственно, была «примирена» и носила санбенито. Соседки издевались: «Пришла арендовать дом, донья, меж двух крестов [т.е. в санбенито, где крест был изображен на груди и на спине]». «Ее неприятельница говорила: “Смотрите, <...> зазнавалась как христианка, а теперь ходит в санбенито”. А Инес Лопес отвечала ей, что лучше быть примиренной, чем бежать с деверем в Португалию [как сделала мать этой неприятельницы]»²⁷. В этом же деле многократно встречается поговорка «лучше стыд, или румянец [стыда], на лице, чем пятно на сердце»²⁸, которой Инес Лопес объясняет свое (лже?)покаяние.

Конструирование вины, «чистых иудеев» и «верных христиан»

Карло Гинзбург поднял проблему перевода в работе инквизиторов, проанализировав перевод с языка народной культуры на язык церковной культуры в протоколах допросов *бенанданти* и Меноккио, мельника из Фриули²⁹, и обратного перевода с языка книжной культуры на язык народной в осмыслении и пересказе Меноккио прочитанных им книг.

В обсуждаемом здесь контексте можно говорить об осуществляемом инквизиторами переводе с языка социального и материального, привычного для марранов, рассуждающих преимущественно о родственных и коммунальных отношениях (зависти, вражде, сплетнях, ссорах, кражах), репутации, социальном статусе и имущественном положении, на необходимый им язык религиозного и правового — с языка стыда на язык вины, а также, по-видимому, об обратном переводе марранами деклараций инквизиции, выдержанных в религиозно-правовом поле, на язык социального и имущественного конфликта.

Инквизиция видит религиозную — еретическую (обвинение) или католическую (защита) — мотивацию у поступков, которые, вероятно, были мотивированы совсем иначе — социальной стратификацией и конфликтами. Каталину де Самору обвиняют в ереси, защита пытается доказать, что она, напротив, верная христианка, и задает своим свидетелям вопрос: «Знают ли они, что Каталина де Самора, будучи доброй христианкой и поступая как таковая, общалась с христианами и плохо относилась к поведению конверсо и питала к ним отвращение». Свидетели подтверждают коммуникативные приоритеты подзащитной, но

не их религиозную мотивацию: «Сказал, что знает, что она ссорилась с конверсо и была замужем за старохристианином и идалго». Круг общения обусловлен соседскими отношениями и матримониальным статусом, а не религиозными взглядами. Согласно ответам свидетелей на следующий вопрос, Каталина де Самора «наставляла в нашей святой католической вере и святой доктрине» раба свечницы, иудея, только не из миссионерского пыла, как подразумевает защита, а чтобы насолить свечнице, с которой конфликтовала³⁰.

Пользуясь и общепринятыми категориями чести и доброго имени, налагая позорящие наказания, приводящие к диффамации и чувству стыда, инквизиция в то же время навязывала чувство вины, утверждала не слишком релевантные для ее жертв категории — закона и веры — и конструировала идеальные сущности — «полного (чистого) иудея» и «верного католического христианина», чуждые как для общественного повседневного дискурса (который, по крайней мере, подразумевал промежуточные формы), так и — до поры, до времени — для коронного правового. До учреждения инквизиции, когда категории «еретик» и «дурной христианин» утвердились в коронных документах разного уровня — от Эдикта об изгнании до локальных предписаний, королевские ордонансы, адресованные в Сьюдад-Реаль, оперировали категориями социальными. Хотя в историографии принято говорить о беспорядках в Сьюдад-Реале в 1449, 1464, 1467, 1469 и особенно 1474 гг. как об антимарранских погромах (убивали конверсо, грабили их дома и лавки, вынося мебель, домашнюю утварь, драгоценности, уводя стада с пастбищ, изгнали из королевской

крепости, где они укрылись), примечательно, что современные документы — королевские ордонансы о возвращении имущества пострадавшим и наказании виновных — говорят преимущественно о социальной группе, об элите Сьюад-Реаля: «рехидоры, кабальеро, эскудеро, поверенные и судьи, торговцы и чиновники и добрые люди, жители Сьюада-Реаля»³¹, — а не о новохристианах. В королевском поручении следователю ненависть погромщиков к пострадавшим характеризуется следующим образом: «Совершали против них огромные преступления, как будто те были маврами»³². Но не иудеями! Подразумеваются, скорее, чужие, гранадские, мавры, политические враги, а не иноверцы, инородчество и иноверие «рехидоров, кабальеро и эскудеро» никак не проговаривается.

В инквизиционном судопроизводстве обвинение и защита конструируют идеальные категории иудея и христианина; каждая подразумевает определенный образ жизни, который и приписывается соответственно обвиняемому или подзащитному: «совершал церемонии иудеев», «соблюдал, как делают иудеи», «добрый, верный католический христианин, творил христианские дела и жил как христианин». В показаниях свидетелей, т.е. в обиходе жителей Сьюада-Реаля, эти категории зачастую сопровождаются указанием степени, т.е. речь идет, скорее, не о стабильных сущностях, а о качествах, которые могут быть выражены более или менее: «все, кто их знал, считали их большими иудейками»³³, «тот был чистым иудеем <...> соблюдал иудейские праздники и общался с иудеями»³⁴, «имел обыкновение читать и молиться, как полный иудей»³⁵. Это качество не наследственное («не следует из того, что ее мать и ее сестры были иудей-

ки, что она обязательно тоже была ею»³⁶), но может передаваться с воспитанием: «Много раз слышал, что про нее говорили, что она иудейка, и этот свидетель этому верил, потому что ее отец был очень иудеем (sic), и думает, что она научилась от своего отца»³⁷. Примечательно, что общественное мнение допускает промежуточные формы между этими двумя категориями или довольствуется нечетким восприятием человека в этой плоскости, очевидно отдавая предпочтение другим (родственным, социальным, имущественным) характеристикам. «В этом городе его держали и принимали за иудея скорее, чем за христианина»³⁸; «Алонсо Гонсалес и его жена были больше иудеями, чем христианами, и такова была общественная молва и слух в этом городе»³⁹.

Подобные наблюдения о навязывании инквизицией четких религиозных категорий делаются и на материале других трибуналов. «Сила инквизиции происходила из ее способности сконструировать различие из неопределенности. Занимаясь поисками намерения и проступка, инквизиторы в Гвадалупе и других местах создавали четко определенные категории невинности и вины, старых и новых христиан. <...> Все жители Гвадалупе должны были явиться пред инквизиторами, чтобы обвинить — и тем самым дать это определение — своим соседям, недругам, родственникам»⁴⁰. Если каких-либо конверсо — обвиняемых или отводимых защитой как лжесвидетелей — пейоративно называют не имеющими «ни страха Божьего, ни стыда перед людьми»⁴¹, то, как представляется, первая часть тут риторическая и больше предназначена для ушей инквизиторов, вторая же затрагивает главный нерв городской жизни.

Примечания

- ¹ Records. Vol. 1. P. 22, 242, 283, etc.
- ² Эдикт веры, изданный в Куэнке в 1624 г. Цит. по: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews.* Albuquerque, 2002. P. 627.
- ³ Records. Vol. 1. P. 400; Vol. 2. P. 404, 410, 411, 450—451.
- ⁴ Ibid. Vol. 2. P. 85, 86, 99, 215, 219, 221, 233.
- ⁵ Ibid. Vol. 2. P. 77, 99, 100.
- ⁶ Ibid. P. 221, 233.
- ⁷ См. исследование связи питейных практик, сексуального поведения и гендерных стереотипов и отношений в Англии, Франции и Италии в 1300—1700 гг.: *Lynn Martin A. Alcohol, Sex, and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe.* N.Y., 2001, и сборник антропологических работ на ту же тему на современном европейском материале: *Alcohol, Gender and Culture / Ed. by D. Gefou-Madianou.* L.; N.Y., 1992.
- ⁸ См. программную статью Х. Тололяна, утверждающую это противостояние: *Tölölyan Kh. Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment // Diaspora: A Journal of Transnational Studies.* 1996. Vol. 5. P. 3—36; об этом как об устоявшемся мнении в диаспоральных исследованиях, которое можно использовать для проведения параллелей с другими областями, например, квир-исследованиями, или, наоборот, которое следует пересмотреть путем того же интерсекционального анализа см.: *Ahmed S., Castañeda C., Fortier A., Sheller M. Introduction // Uprootings/Re-groundings: Questions of Home and Migration / Ed. by S. Ahmed, C. Castañeda, A. Fortier, M. Sheller.* N.Y., 2003. P. 1—22; *Weslig M. Why queer diaspora? // Feminist Review.* 2008. Vol. 90. P. 30—47; *Al-Ali N. Diasporas and gender // Diasporas: Concepts, Intersections, Identities / Ed. by K. Knott, S. McLoughlin.* N.Y., 2010. P. 120.
- ⁹ Стоу К. Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007. С. 215—216.
- ¹⁰ Records. Vol. 1. P. 400.
- ¹¹ Ibid. P. 403, 406.
- ¹² Ibid. Vol. 2. P. 384.
- ¹³ Ibid. Vol. 1. P. 421.
- ¹⁴ Ibid. P. 422.
- ¹⁵ Ibid. Vol. 3. P. 275.
- ¹⁶ Ibid. P. 276.
- ¹⁷ Ibid. P. 652.
- ¹⁸ *Бенедикт Р. Хризантема и меч.* М., 2004. С. 157.

- ¹⁹ Лотман Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // *Он же. Семиосфера*. СПб., 2000. С. 664—665.
- ²⁰ Беттони А. Фата, позорящие наказания и история правосудия (XVI—XVII вв.) // *Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI—XX вв.)* / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 29.
- ²¹ Там же. С. 38.
- ²² Килдей А.-М. Травма, вред и унижение: реакция общины на девиантное поведение в Шотландии раннего Нового времени // Там же. С. 152.
- ²³ Беттони А. Указ. соч. С. 22 и далее.
- ²⁴ Нэш Д. К вопросу о дальнейшем изучении стыда. Размышления на основе британских исторических источников XIX в. // Там же. С. 55—56.
- ²⁵ Records. Vol. 3. P. 517.
- ²⁶ Ibid. Vol. 2. P. 95, 101.
- ²⁷ Ibid. P. 107, 111.
- ²⁸ Ibid. P. 77, 87, 90, 92, 101, 102, 119.
- ²⁹ Ginzburg C. I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600. Torino, 1974; Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000.
- ³⁰ Records. Vol. 1. P. 374—379. Поскольку хозяева уже, по крайней мере, формально были христианами, крещение раба не означало его освобождения из рабства (только иноверцы не имели права владеть рабами-христианами), но являлось «необходимой ступенью на пути к освобождению» (Phillips W.D. *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia*. Philadelphia, 2013. P. 92ff.). Недовольство свечницы можно объяснить и тем, что крестившийся раб должен был стать менее лоялен к ее — предполагаемым — криптоиудейским практикам.
- ³¹ Records. Vol. 4. P. 19, 22.
- ³² Ibid. P. 26.
- ³³ Ibid. Vol. 2. P. 160.
- ³⁴ Ibid. Vol. 1. P. 21, 23, 267.
- ³⁵ Ibid. P. 300.
- ³⁶ Ibid. P. 398.
- ³⁷ Ibid. P. 114.
- ³⁸ Ibid. P. 555.
- ³⁹ Ibid. P. 322.
- ⁴⁰ Starr-LeBeau G. In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton, 2003. P. 6.
- ⁴¹ См., например, Records. Vol. 1. P. 410.

Раздел III
Марраны
и инквизиторы



Мученичество как потлач и соискание святости

Взаимоотношения конверсо и инквизиторов определялись по-разному в католической и еврейской традиции и ревизионистской историографии: спасение душ отступников и защита церкви от ереси, мученичество за веру от рук палачей-идолопоклонников, препятствование успешной интеграции *чужого* национального элемента в *свое* общество. В этой главе сложные отношения двух групп предлагается проинтерпретировать через концепт состязательности как основного модуса существования социальных единиц в рамках одной системы. Модель соревнования в щедрости и чести (потлач), выявленная, или сконструированная, антропологами в ходе изучения «холодных» обществ, была экстраполирована хронотопически и типологически и даже сочтена базисной для общества и культуры вообще¹. Попробуем увидеть за противостоянием конверсо и инквизиторов, в одном из его аспектов, состязание в таких нематериальных ценностях, как святость, честь и право на память потомков, обретаемых через мученичество, состязание, построенное как обоюдное утверждение своего превосходства в обладании этими качествами и отрицание оных за соперником. Основным композиционным принципом в этой главе послужит классификация святых на «традиционных» и «исторических»² (в нашем случае, на почитаемых героев Ветхого Завета и канонизированных католических святых, с одной стороны,

и сакрализуемых в общественном сознании старших современников, с другой), и вместе с тем — хронологическая последовательность.

**Отношение к «традиционным» святым:
отвержение — использование — замена
«Не более чем картинки»**

Испанская инквизиция, главная институциональная специфика которой заключалась в подчинении королю в большей степени, чем Риму, была тем не менее частью католической церкви, навязывавшей новообращенным свои догматы и практики, в том числе свою концепцию святости. Инквизиция была учреждена, дабы оградить христианскую веру от нематериального урона, причиняемого ей неверием конверсов, их отступничеством и пренебрежением новым законом:

«А также мы позаботились и отдали приказ, чтобы учредилась инквизиция в вышеупомянутых наших королевствах и сеньориях, и как вы знаете, она уже двенадцать лет действовала и действует и нашла многих виновных; как известно, и как нам доложили инквизиторы и многие другие верующие люди, церковные и светские, очевиден большой вред, который христианам наносило и наносит соучастие, разговор, общение с евреями, которые всегда стараются любыми возможными способами и путями увести от нашей святой католической веры верных христиан и отделить их от нее, и раслечь их и вовлечь в свою зловредную веру и убеждение <...> говоря им о вещах, в которых им надо отойти, в еде и в других вещах, от соблюдения своего [т.е. христианского] закона, и убеждая их, как только

могут, чтобы придерживались и соблюдали закон Моисея, внушая им, что нет другого закона, ни истины, кроме него. Все это известно со многих слов и признаний как самих евреев, так и тех, кто был растлен и обманут ими, и все это нанесло вред, ущерб и оскорбление нашей святой католической вере»³.

Одним из проявлений этого неверия или, иначе говоря, одним из ответов на навязывание чужой святости стали насмешки над католическими святыми, сомнения в их авторитете и пользе — в составе более широкого явления: глумления над католической верой (“*burla de nuestra Santa Fe Catholica*”)⁴.

Почитание образов святых осуждалось новохристианами разных поколений и разных регионов как нарушение второго пункта декалога, идолопоклонство, *авода зара*⁵. Святые (и ключевые фигуры христианского пантеона) пейоративно отождествлялись со своими изображениями (иконами и деревянными скульптурами): «Нарисованные святые это не более чем картинки, которые кто-то нарисовал», «Иисус Христос и другие святые были нарисованы и вырезаны из дерева людьми»⁶, — и, соответственно, лишались своего значения и силы: «Разве можно поверить, чтобы кусок дерева творил чудеса?»⁷.

Естественным образом чаще, чем эксплицитное отвержение культа святых, встречается простое манкирование им: «И чтобы лучше проявить свою ересь, [Марина Гонсалес] не держала в своем доме ни иконы, ни фигуры никакого святого, ни святой, ни распятия, никакого другого признака христианина»⁸. И, наоборот, редким случаем оказывается отрицание авторитета святых на более интеллектуальном уровне: «...подсудимый и другие лица <...> осмеивали уче-

ния святых о Священном Писании, заявляя, что они сего не знают. Среди других святых упоминали они и Св. Августина»⁹. В целом, противостояние культу святых было достаточно распространено среди конверсо, чтобы числиться среди признаков иудействования и в этом качестве фигурировать в различных инквизиционных документах, в том числе Эдиктах веры: «полностью отрицают почитание образов, говоря, что это только золото, серебро или дерево» (Гранада, 1593)¹⁰; «...или кто изрекал еретические богохульства против святых в небесах» (Куэнка, 1624)¹¹.

Помимо неприятия и хуления святых конверсо, если верить инквизиционным показаниям, высмеивали прочие аспекты христианского культа — веру в целом, церковь, таинства, праздники, чудеса, догматы:

«Сказал, что разговаривали, и беседовали, и глумились над законом христиан и над ними самими, будто они обманутые и слепые и будто Закон Моисея — истинный и хороший, и через него они спасутся, а все остальное — надувательство/насмешка (*burla*)»¹².

«...говорили вещи против [нашей] веры, говоря, что закон Моисея — хороший, глумясь и насмехаясь над [нашей] верой. <...> закон Моисея хороший и в нем спасение, т.к. он первый»¹³.

«Эта Мария Гонсалес говорила, что христиане обманываются в том, что соблюдают католичество, и смеялась над ними и над Святой Церковью, и глумилась над мессой и говорила, что не верит в нее <...> и говорила, что закон евреев хороший и истинный, а все прочее от католической веры — обман»¹⁴.

«Этот свидетель за все время, что тут был, а это семь месяцев, немногим более или менее, ни разу не видел,

чтобы она [Мария Диас] исполняла какой-либо обряд или отмечала какой-либо праздник нашей священнойшей веры <...> но видел, как она смеется и издевается надо всем, требуя от Бога мести своим врагам христианам»¹⁵.

«Эта Инес Лопес <...> глумилась над нашей Святой католической христианской верой и над Церковью и таинством мессы...»¹⁶

«...что Иисус Христос не воскресил Лазаря, но это выдумала Церковь и это обман»¹⁷.

«...что [Каталина де Самора] иудействовала, еретичествовала и отступничала, выступая против догматов (artículos) нашей Святой веры, нанося ей великое бесчестье и оказывая пренебрежение, в особенности говоря и отрицая девство Госпожи нашей Девы Марии и говоря, что она была запачкана кровью; также, называя ее шлюхой; также, проходя мимо церквей, возведенных в честь и в преклонение перед Госпожой нашей славной Девой Марией, показывала им кукиши и фиги за то, что они построены в Ее честь и называются Ее именем»¹⁸.

Глумление было не только вербальным, но и действенным. Церквям, как делала Каталина де Самора, а также статуям показывали фиги и неприличные жесты, отказывались им кланяться, кидали камни¹⁹, плевали на изображения и при произнесении имени во время молитвы:

«[В церкви Св. Петра в Вербное воскресенье, когда читали Страсти Христовы, свидетельница видела, что] каждый раз, когда произносили “Иисус”, этот Хуан де Тева сплевывал — не кашляя и без причины, а иногда было так, что произносили Иисус два или три раза подряд — каждый раз сплевывал <...> И поняла эта

свидетельница, что этот Хуан де Тева плевал в знак хулы и насмешки над именем Иисуса Христа и его Страстями...»²⁰

«[Мария Гонсалес] доску, на которой был нарисован образ Госпожи нашей Девы Марии, <...> бросила в очень грязный сток для нечистот, рядом с кухней, <...> и плюнула на нее²¹. <...> Будучи спрошена, с каким умыслом выбросила вышеназванную дощечку и плюнула на нее, сказала, что с тем умыслом, который имеет к вещам, которые ей навязывают, давая понять, что Закон Моисея — истинный, а наша вера — обман, ибо так ей говорила Инес Лопес, ее тетка»²².

Глумление над различными элементами католицизма можно рассматривать не только как суть новохристианскую практику, но и как компонент позднесредневековой городской народной культуры, склонной к пародии и бурлеску. В любом случае, эта практика очень органична для марранизма как «негативизма», «отрицательного соблюдения», проявляющегося — чем позже, тем больше — не в «позитивных» действиях: соблюдении законов, совершении обрядов, — а в отрицании и осмеянии христианских законов и обрядов²³. Некоторые исследователи склонны видеть в подобных обвинениях не отражение реально существовавшей практики, а клевету²⁴; впрочем, доказать то или иное практически невозможно, а решение, верить или не верить инквизиции, зачастую принимается учеными достаточно волюнтаристски. Для наших целей не слишком принципиально, действительно ли вышеупомянутые конверсо «изрекали еретические богохульства против святых»: если, например, как это часто случалось, служанка оклеветала свою госпожу, а признание самой Марии Гонсалес было получено под

пытками и никакого осквернения образа Богородицы не происходило, значит, это реконструкция инквизиторов, которые ожидали от конверсо покушения на «свою», христианскую, святость и рассматривали свои с ними отношения как поединок вер.

«Пусть святой вас лечит!»

Отрицая и профанируя христианскую святость, конверсо в то же время ее использовали. Оба варианта, отрицание и использование, встречаются в одних и тех же инквизиционных материалах, даже применительно к одним и тем же людям. Это парадоксальное сочетание может, конечно, объясняться ложными показаниями — либо свидетелей обвинения, либо свидетелей защиты (либо и тех, и других), но может быть и подлинным: как показывают самые разные исследования этноконфессионального соседства, неприятие и даже демонизация чужих авторитетов в кризисные моменты (или спорадически) сменяется обращением к ним за магической помощью²⁵ (а в нашем случае это обращение к тому же понятным образом легитимировано).

Христианские святые упоминаются в контексте магических практик, например, приворота и заговора от импотенции²⁶. Считалось, что святые могут способствовать исцелению: один кастильский доктор-конверсо возмущался, когда его пациенты-конверсо поминали того или иного святого, и восклицал: «Вот пусть этот святой приходит и вас лечит!»²⁷. Один из лидеров марранской общины кастильского города Сьюдад-Реаль, майордом генерального инквизитора и архиепископа Толедского кардинала Хименеса де Сиснероса Хуан Рамирес пытался излечиться с помощью

христианской реликвии: когда он был тяжело болен, свидетельница «видела, как ему принесли из церкви Св. Петра <...> камень Св. Власия, который считался за реликвию в этом городе и который все очень почитали, и этот камень приложили ему к горлу»²⁸.

Сравнительно распространенным среди конверсо способом признания и поклонения христианской святости были паломничества. Каталина де Самора, активная «еретичка» из Сьюдад-Реалья, известная своими резкими высказываниями против церкви и инквизиции, ходила пешком босая в паломничества в монастыри, особенно к Святой Марии де Аларкос²⁹. Жительница того же города Инес Лопес «однажды пришла в дом к матери этой свидетельницы и рассказывала, как они ходили в монастырь Св. Антония Падуанского в этом городе <...> и отстояли вечерню и были окурены кадилом»³⁰.

Защита иногда атрибуировала своим подзащитным приобретение и владение образами. Так, защита Марины Гонсалес неоднократно сообщала о том, что та держала дома «икону Св. Каталины и распятие Св. Антона»³¹. Защита Хуана Гонсалеса Пинтадо в лице двух свидетелей утверждала, что он «владеет алтарем Богоматери, который сделал в монастыре Св. Доминика». При этом один свидетель заявил, что «этот Хуан Гонсалес купил икону в Вальядолиде, в монастыре Эсгуэвы [Богоматери Эсгуэвской], и стоила она 14 добл, которые этот свидетель, как говорит, сам уплатил по поручению этого Хуана Гонсалеса, и заплатил 3 доблы сверх того за звезды на фигуре и в короне [Богоматери]». Другой же свидетель «знает и видел, как этот Хуан Гонсалес купил икону Богоматери для этого алтаря на ярмарке в Медине [Медина-дель-Кампо], а также покрывало и прочее убранство; и сказал, что знает это, потому что видел, как это было куплено, и по

поручению этого Хуана Гонсалеса сам платил мараведи из своих денег»³². Несогласованность в показаниях можно объяснить забывчивостью свидетелей за давностью события или стремлением подчеркнуть собственную набожность; сам факт того, что свидетели делали что-то «по поручению» обвиняемого, вполне правдоподобен — Хуан Гонсалес Пинтадо был влиятельным человеком, секретарем двух кастильских королей, а затем рехидором Городского совета Сьюдад-Реалья.

«Святой Моисей» и мученики за его Закон

Третьим вариантом реакции конверсо на навязывание христианской святости стал симбиоз — принятие концепта святых с соответствующим функционалом при подборе своих кандидатур: ваши святые неэффективны, они просто куски дерева, а подлинные святые, заступники и чудотворцы, — наши библейские предки. Таким образом, состязание в святости сопровождалось частичным заимствованием теории и практик поклонения святым.

Из числа библейских персонажей более прочих конверсо почитали Моисея и Эстер — оба спасли евреев от гонений правительства страны проживания (Египта и Персии), и, вероятно, этот факт их литературной биографии объяснял популярность обоих в условиях инквизиционных преследований. Конверсо разных общин и разных периодов³³ держали дома изображения (скульптуры, иконы, гобелены) Моисея и Эстер, а также и других ветхозаветных персонажей (Авраама, Иосифа, Аарона, Илии, Исаяи, Иова), ставили им свечи, читали особые молитвы, прося о за-

ступничестве в определенных сферах жизни (специализацией «Св. Моисея» было деторождение)³⁴.

Моисея склонны были и вовсе обожествлять, отождествлять с Христом и Мессией: «Когда поднимали гостию, она произносила: “Господь Моисей, тебе я поклоняюсь”»; «она верила в Моисея, называя его Мессией»³⁵. Причиной этой аберрации могло быть ролевое сходство Моисея и Христа как основателей учения и посредников между Богом и людьми, простая паронимия — Моше/Машиах, *Moisés (Moysen)/Mesías (Mexias)*, — а также широко распространенное тогда употребление термина «Закон Моисея» как синонима иудаизма и антонима «христианской (святой католической) веры», на основании чего можно было воспринимать Моисея как автора Закона и, соответственно, приравнивать его к Богу или Мессии. Сам Мессия в представлении некоторых конверсо оказывается носителем наибольшей святости, как бы главным святым, и традиционный иудео-христианский спор об истинном Мессии становится спором об истинной святости:

«Хуан де Моралес <...> будучи в доме Хуана Диаса, или Хуана Динелы, видел, что тот читал Иеремию <...> и сказал ему, что был Святой Огонь из Святая Святых, и он был у Иеремии, и Иеремия должен был спрятать его, чтобы он не попал в руки врагам, которые разрушат Иерусалим, и он его спрятал, и Бог сказал Иеремии: [Огонь] не найдется, пока не придет Святой Святых (*Santo de los Santos*). И этот свидетель [Хуан де Моралес] сказал: Это уже произошло, он пришел, когда вошел Дух Святой к Деве Марии и она зачала от Духа Святого. И тогда закрыл [Хуан Диас] книгу и не хотел более говорить»³⁶.

Еще одним проявлением синкретизма в обращении с категорией святости было искажение христианских

деклараций святости в свою пользу. Среди конверсо была широко распространена практика, читая Псалмы, опускать в конце малое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь» (“Gloria Patri et Filio, et Spiritui Sancto. Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen”). Эта практика, типичная для «негативного иудаизма», зафиксирована во многих инквизиционных материалах, в том числе в Эдиктах веры («или читают Псалмы Давида без “Gloria Patri”»³⁷), но для нас представляет интерес более эксклюзивный вариант, записанный в Португалии в 3-й четверти XVI в.: вместо “Gloria Patri” конверсо заканчивали псалмы автосакрализацией: «Да будем мы прославлены перед Господом за то, что служим ему святым служением»³⁸.

И от этого примера, где фигуры христианского пантеона заменяются современными мучениками за «Закон Моисея», мы естественным образом переходим к «историческим святым».

«Исторические святые»: война мартирологий

Применительно к состязанию в святости между современниками релевантной представляется схема, вытекающая из ряда новейших исследований иудео-христианских взаимоотношений до, во время и после Крестовых походов³⁹. Христианские рыцари отправляются в Крестовый поход, намереваясь погибнуть мученической смертью на Святой земле в «священной войне» (“bellum sacrum”) с неверными, тем самым подражая страстям Христа (“imitatio Christi”), распятого евреями. В память о страстях Христовых и в отместку

за них крестоносцы устраивают еврейские погромы, и евреи претерпевают мученичество за веру, погибая от мечей врагов и самостоятельно убивая себя и своих детей, а выжившие прославляют святость мучеников и создают мессианские сценарии, ключевым компонентом которых становится суровое возмездие христианам за «пролитую кровь рабов Твоих». Реакцией на еврейское мученичество (особенно инфантицид) и агрессивную эсхатологию становится ритуальный (кровавый) навет, постулирующий мученичество невинных христианских младенцев/отроков, убиенных евреями ради того же “*imitatio Christi*”, только с другой стороны. Навет в свою очередь генерирует новый мартирологический прецедент — мученичество евреев, казненных по облыжным обвинениям. Несложно заметить, что мученичество евреев реально, в то время как мученичество христиан — планируемое или воображаемое; обратный дисбаланс наблюдается применительно к реализации отмщения. Поэтому правильное говорить не о последовательности и конкуренции действий, а о последовательности и конкуренции нарративов о мученичестве, святости, мести. Модель «адекватного ответа» проявляется не только в глобальной перспективе, но и в конкретных источниках. Например, автор хроники *Сефер зехира* (Книга памяти) Эфраим бен Яков из Бонна, рассказывая о ритуальном навете в Блуа (1171), не занимается опровержением навета, а создает ответный нарратив мученичества⁴⁰. То же делает и автор полемической компиляции *Сефер ницахон яшан* (Старая книга борьбы), парируя слова «еретиков о том, что мы убиваем их детей и пьем их кровь», библейскими цитатами вроде «ибо они съели Иакова, пожрали его и истребили его» (Иер 10:25),

и sapienti sat — хорошо владеющий текстом Танаха еврейский читатель знает начало этого стиха, предрекающее новый «адекватный ответ»: «Излей ярость Твою на народы, которые не знают Тебя, и на племена, которые не призывают имени Твоего»⁴¹.

Другая, не менее релевантная параллель — состязание в мученичестве между протестантами и католиками XVI в.: и те, и другие прославляли своих мучеников, пострадавших от преследований, соответственно, «папистами» или «еретиками», и объявляли их продолжателями раннехристианского мученичества, а себя, таким образом, — единственными легитимными наследниками апостольской церкви. Появление конкурирующих нарративов подобного рода, — прежде всего, трактатов, а затем и поэтических текстов — привело к бурной и продолжительной «войне мартирологий»⁴². Главным антигероем протестантских мартирологий была испанская инквизиция, потенциально угрожавшая — благодаря «длинным рукам» Габсбургов — германским лютеранам, нидерландским кальвинистам и английским пуританам.

«Сеновальные святые», демоны из ада

Инквизиторы, борясь с «Моисеевой ересью» от лица и в защиту католической церкви и веры, как минимум риторически утверждали собственную праведность и святость: «Святая канцелярия инквизиции» (“Santo Ofício de la Ynquisycion”) занималась, согласно официальным формулам, даже не спасением душ, а «прославлением нашей Святой католической веры» (“ensalzar nuestra Santa Fe Catolica”), и заниматься этим благочестивым делом имели право лишь безусловно праведные люди,

каковыми и позиционировались отцы-инквизиторы. Их жертвы, они же соперники, отвергали эту святость, реагируя на инквизиционную риторику и имидж диффамацией и десакрализацией инквизиторов. Среди разговоров, записанных в тюрьме мексиканского трибунала в 1642 г., встречается такое обсуждение этой темы:

«— Жестокие палачи, мучители, они заплатят за все в аду, в то время как мы упокоимся с миром. Что ты думаешь об этих обманщиках, которые вешают свои портреты и гобелены в зале, чтобы люди думали, будто они святые? Неужели они думают, что раз они инквизиторы, то они святые, и в мире нет никого, равного им?

— Они сеновальные святые, пусть они сгорят, а солома останется⁴³. Демоны, они демоны из ада, они осуждены на ад. <...> Видишь, какие добрые и святые дела они сотворили и творят, отнимая жизни, честь и имущество и получая удовольствие от совершения зла; вот по всем этим причинам демоны должны считать их святыми»⁴⁴.

Конверсо Сьюдад-Реаля осуждали инквизиторов и уповали на то, что Всевышний ниспошлет им скорейшее наказание. Инес Лопес призывала проклятие Господа на тех, «кто столько зла им сотворил и несправедливо отобрал их имущество»⁴⁵. Хуан Диас (Динела), согласно показаниям соседки, произносил такую молитву, или бенедикцию:

«Благословен Ты, Господь, за то, что не сотворил меня свиньей, которую бы съел христианин, и благословен Господь, Бог мой и моих отцов, убей их [христиан] и разрушь их, обрати их в наш Закон и к нашим заповедям»⁴⁶.

Если допустить, что этот текст подслушан и передан более или менее верно, мы видим здесь любо-

пытный микс характерного для ашкеназов призыва к уничтожению христиан в отместку за гонения на евреев («мстительное избавление», *геула нокемет*), сефардской концепции «обращающего избавления» (*геула мегаерет*), предполагающей, что приход Мессии будет сопровождаться не расправой над другими народами, а принятием ими иудаизма⁴⁷, и актуализации этой концепции в мстительной модальности: обращение христиан в иудаизм предстает здесь не гуманным действием, открывающим им путь к мессианскому спасению, а зеркальным ответом на то, что произошло с самими конверсо, — на насильственные крещения испанских евреев в 1391 и 1412 гг.

Диффамация и демонизация инквизиторов присутствует в сочинениях евреев и конверсо — эмигрантов с Пиренейского полуострова, в т.н. хрониках т.н. «поколения изгнанников из Испании» (*дор геруш Сфарад*)⁴⁸. Алчность и жестокость инквизиции отмечаются в нескольких текстах данной группы⁴⁹, а своего апогея инвективы против этого института достигают в «Утешении на бедствия Израиля» Самуэля Ушке. Ушке создает яркий монструозно-инфернальный образ Святой канцелярии:

«Король и королева послали в Рим за диким монстром, такой странной формы и ужасной наружности, что вся Европа дрожит при одном упоминании его имени. <...> Когда он прибывает куда-либо, зеленая трава, по которой он ступает, или цветущее дерево, на которое он приземляется, засыхают, гниют и увядают, а затем монстр вырывает их своим разрушительным клювом. Своим ядом он губит всю землю вокруг, пока она не уподобляется сирийским пустыням и пескам, где не пускает корней ни одно растение и трава не растет. <...> Монстр

сжег множество детей моих⁵⁰ огнем своих глаз и усыпал страну бесчисленными сиротами и вдовами. Своей пастью и мощными зубами он перемолол и проглотил все их мирские богатства и золото. Своими тяжелыми, полными яда лапами он растоптал их честь и величие, <...> обезобразил их лица и омрачил их сердца и души»⁵¹.

Конверсо на полуострове с самого начала деятельности инквизиции инкриминировали ей несправедливость, незаконие и грабительские намерения, тем самым как оправдывая себя (невинные жертвы злодеев), так и опровергая благочестивую риторику инквизиторов и их идеализированную саморепрезентацию. Инес Лопес из Сьюдад-Реаля говорила, что вся эта инквизиция «только чтобы отнять деньги и чтобы их [конверсо] ограбить», а закон для инквизиторов что дышло: куда повернул, туда и вышло⁵². Сходное возмущение выражала Каталина де Самора: «Эта инквизиция, которая устраивается этими отцами[-инквизиторами], устраивается в той же мере, чтобы захватить имущество конверсо, в какой и чтобы возвеличить веру. <...> Вот какую ересь нашли у Хуана Пинтадо: шестнадцать простыней взяты из его дома, и из-за этого погиб, а не потому, что был еретиком»⁵³. С претензией на большую компетентность высказывался упоминавшийся выше Хуан Рамирес, майордом кардинала Хименеса де Сиснероса: «Не думай, что ради вас или ради кого бы то ни было инквизиторы что-либо будут делать, ибо больше всего они хотят и усердствуют, чтобы принести пользу королю, сжигая примиренных⁵⁴, которые уже были однажды примирены, и примиря тех, кто не был примирен, чтобы отнять у них и украсть у них их имущество, ведь принося пользу королю, они получают епархии»⁵⁵.

Инквизиция расценивала подобные высказывания как диффамацию («бесчестье») и с готовностью «поднимала перчатку» — включала их в приговор:

«...и также доказано, что говорила и клеветала на Святую Инквизицию, нанося ей бесчестье (*infamia*), говоря, что она учредилась более для того, чтобы грабить и получать имущество осужденных, чем для того, чтобы вернуть их в Святую католическую веру; посему, и дабы оскорбление Богоматери и нашей Святой веры католической не осталось без мщения (*sin vengança*), а также дабы никто не осмеливался бы бесчестить (*disfamar*) и перечить Святой Инквизиции, приказываем, чтобы в наказание и покаяние за вышесказанное этой Каталине де Саморе <...> дали прилюдно сто плетей, и провезли ее верхом на осле по улицам и площадям этого города, из которого и из всего Толедского архиепископства мы ее изгоняем навечно»⁵⁶.

Любопытно, что защита, в свою очередь, истолковывала подобные опасные речи как «бабьи басни»:

«...а если обнаружилось, что она вела какой разговор или разговоры, о которых не помнит, то это было по неосмотрительности (*inadvertencia*) и неосведомленности <...> она не утверждает и не считает, будто в Святой инквизиции не вершится правосудие, и не помогала еретикам и отступникам, и не отделялась и не отделяется от Католической веры и религии <...> А женщинам присуща страсть много говорить, когда говорят по неосмотрительности или движимые рвением или скорбью, не настаивая и не упорствуя в своих словах, не зная и не постигая то, что говорят, и даже не ведая, что предписывает закон против тех, кто такое говорит»⁵⁷.

«Умер мучеником и поднялся на небеса»

До конца XVI в. ответ конверсо инквизиторам был негативным, а не позитивным, состоял из отрицания святости, праведности и правоты инквизиции, а не из утверждения собственной святости, праведности и правоты. Мощный позитивный ответ инквизиторам был сформулирован не сразу, только к концу XVI—XVII в.; им стал новый, специфически марранский культ своих святых — мучеников за веру, пострадавших от инквизиции.

В инквизиционных документах конверсо, именующие своих погибших товарищей и родственников мучениками, встречаются и раньше, с конца XV⁵⁸ — начала XVI в. Но в этих случаях имеются в виду отнюдь не убежденные мученики за еврейскую веру, а просто невинно убиенные (жадными инквизиторами, по ложным показаниям) праведные христиане. Жительница Сьюдад-Реалья Мария Гонсалес, судимая в 1511 г., считала мучеником своего сожженного мужа Педро Диаса де Вильярубиа и даже имела видение, подтвердившее ее ощущения:

«Говорила много раз об этом своем муже после того, как его сожгли как еретика, что <...> из грешника сделали мученика, что он умер мучеником и как мученик поднялся на небеса; и что однажды ночью он ей явился как ангел, как двухлетний прекрасный младенец, и исчез.

<...> еще говорила и утверждала, что все, кого инквизция сожгла как еретиков, были мученики и умерли как таковые мученики, говоря также, что из-за слов пьяниц [пьяных мужчин и женщин] сожгли этого ее мужа.

<...> и уже когда она была примирена, а ее муж осужден, она устраивала мессы за этого своего мужа, ко-

торый был еретиком и объявлен таковым, и она это знала; в частности, устраивала их в монастыре Св. Франциска в Сьюдад-Реале, говоря, что его умертвили без причины, и с ложными свидетелями, которые клялись на лжи...»⁵⁹.

«И в тот же год эта конверса видела сон, будто однажды ночью этот ее муж пришел к ней, и она его взяла на руки <...> и он ей казался младенцем восьми или девяти месяцев; и эта конверса сказала этому своему мужу: Вы не старик? Кто вас превратил в младенца? И этот ее муж ей отвечал: Жена, я [пребываю] с невинными младенцами. И эта конверса ему сказала: Это божья милость, что старый грешник, каким вы были, теперь с невинными младенцами»⁶⁰.

Уже не единичные упоминания напрасно сожженных родственников, а культ мучеников, убиенных за преданность иудаизму (особенно сожженных заживо, т.е. непризнавшихся и нераскаявшихся), развивается спустя примерно век с начала деятельности инквизиции и достигает расцвета в XVII столетии, как на Пиренейском полуострове, так и в «португальской» диаспоре. На полуострове возникает такой гибридный феномен, как братства памяти умученных инквизицией — по модели католических братств (“cofradías”), создаваемых, в частности, в честь того или иного святого⁶¹; т.е. память о жертвах инквизиционных гонений становится одним из механизмов социального объединения конверсо и создает функциональный антипод — и в то же время аналог — католическому культу святых.

В «португальской» диаспоре, особенно в ее реиудайзирующем центре — Амстердаме, «венце Израиля» и марранско-протестантском «Новом Иерусалиме»⁶², культ мучеников стал стержнем новой общины,

важнейшим компонентом семейной памяти и групповой идентичности. Эмблемой первых конгрегаций в Амстердаме была выбрана птица Феникс, возрождающаяся из пепла после сожжения на инквизиционном костре⁶³; эмблема изображалась в книгах, сам образ использовался в «португальской» мартирологической поэзии (составившей в XVII в. целое литературное явление)⁶⁴:

«...Прорвав цепь заблуждений, сбросив гнет,
Он погибает в огненном затворе,
Но воскресает Фениксом <...>
Прах в этом пепле исчезает в море,
Дух в озаренье всходит к небесам⁶⁵.

...Я буду в огне простой птицей,
Которая умеет в одно и то же время жить и умирать»⁶⁶.

«Португальцы»-эмигранты в литургике и светской поэзии не только прославляли и героизировали гибель своих пиренейских предков и соплеменников, но и вписывали ее в еврейскую традицию мученичества за веру, «освящения [Божьего] Имени» (*кидуш га-шем*), что было некорректно как формально — конверсо на полуострове рождались и погибали христианами, — так, зачастую, и сущностно: далеко не все (относительно количественного соотношения мнения оценщиков сильно разнятся) осужденные инквизиторами на смерть были убежденными криптоиудеями. Однако эта натяжка требовалась для интеграции марранского прошлого в общееврейское⁶⁷, каковая была необходима для эволюционной (с сохранением своей групповой памяти и гордости) реиудаизации «португальских» общин.

Сакрализация жертв инквизиции производилась за счет употребления соответствующей терминологии («божественный мученик», «сожженный заживо во освящение Имени», «выхожу на смерть в огне / во Имя Господа»⁶⁸), апелляции к библейским текстам и историческим эталонам (от *акедат Ицхак* до Самсона, Михаэля, Ханании и Азарии и Маккавеев⁶⁹) и введения традиционного в еврейской мартирологии мотива мести — чаемого возмездия Всевышнего мучителям евреев:

«...Сей псалом применил я к себе, ибо в некий благословенный день — хоть израненный и разбитый — освободился я, выйдя из инквизиции, где я видел, как погибли сожженные одиннадцать отрицавших, да будет кровь их отомщена!»⁷⁰

«Поминование сожженных во освящение Имени

Да отмстит великий могущественный и грозный Бог за его святого слугу имярек, который был сожжен заживо, прославив Его Имя. Да отмстит Он за его/ее кровь Его врагам своей мощной рукой и воздаст врагам, как они того заслуживают, <...> ибо сказано: Ликуйте, о народы, с Его народом, ибо Он отмстит за кровь Его слуг, и воздаст мщением Его противникам, и простит Его землю и Его народ [Втор 32:43]»⁷¹.

Параллельно с интеграцией в еврейскую мартирологическую традицию «португальский» культ мучеников стал приобретать ярко выраженный секулярный оттенок. Герои мартирологической поэзии гибли не только во освящение Имени, но и за честь своей *нации*⁷², приобретая своим подвигом как заслуги перед лицом Всевышнего, которые зачтутся потомкам,

так и славу, которая составит фамильную гордость, почетный компонент генеалогии, и память последующих поколений. Это завоевание чести мучениками воспринималось как ответ на многолетнюю диффамацию марранов инквизицией⁷³ и в то же время само служило диффамации инквизиторов. По закону потлача, щедрая отдача чего-либо (в данном случае, жизни) обеспечивала герою честь и славу, лишая этих ценностей его противника, — позорное сожжение еретика превратилось в его победоносный поединок с инквизиторами:

«Он погибает в огненном затворе,
Но воскресает Фениксом — и нам,
Позоря церковь, в славе предстает⁷⁴.

Иди поклоняйся кресту! — сказали они [инквизиторы],
Оттачивая свой лживый язык, чтобы поглотить его,
Не понимая, как скоты, своей глупости,
Труд человеческих рук, дерево и камень.
Он ответил приятным голосом и с радостным сердцем:
Почему вы мучаете и смущаете меня?
Я восстану и не утрашусь — я восторжествую;
А вы склонитесь перед ничтожеством и падете»⁷⁵.

Мученичество конверсо «побеждало» инквизиторов еще и тем, что позиционировалось как истинное мученичество, подлинное следование библейскому архетипу — жертвоприношению Исаака, в котором христианская традиция привыкла видеть прообраз распятия Иисуса Христа; т.е. мученичество жертв инквизиции — в репрезентации их потомков — превзошло мартирологический эталон христианства — страсти Христовы:

«Как агнец я был приведен
Согласно Священному Писанию
На жестокую арену
Бездн огня»⁷⁶.

В дальнейшей перспективе этот победоносный поединок мученика и мучителя превращается в поединок иудеев и христиан и должен закончиться глобальной эсхатологической победой, победой иудаизма в конце времен в форме *геула мегаерет*:

«Вышел на эшафот, побеждая
[Их] фальшивые аргументы
<...>
Эй, кощунственные антиохи,
Исполняйте декрет
Гнусной инквизиции,
Трибунала преисподней!
<...>
Горе тебе, народ без Бога,
Который слепо поклоняется идолам <...>
Ибо сам Бог угрожает тебе!
<...>
Вечный Принц мира подчинит идумеян, <...>
Установит свой престол в Иерусалиме, <...>
Все народы убоятся Закона и Святого Имени.
В Якове все народы будут благословенны,
И тогда умрет идолопоклонство»⁷⁷.

«Португальская» мартирологическая традиция вполне патриархальна — среди восхваляемых мучеников мало⁷⁸ женщин, притом что в марранизме, как известно, женщин — соблюдавших традицию, организовывавших социальное пространство для соблюдения, передававших знание младшим родственни-

цам, казненных (т.е., если угодно, мучениц) — было больше или, по крайней мере, не меньше, чем мужчин⁷⁹. Доминирующее женское участие видно из инквизиционных документов, из еврейских свидетельств («лишь немногие из них умерли как евреи, и из этих немногих большинство составляли женщины»⁸⁰), и даже не слишком пристальный, саркастический взгляд извне фиксирует абсолютное преобладание женщин — поэт Луис де Гонгора, описывая ауто-да-фе 4 июля 1632 г. в Гранаде, перечисляет осужденных: «Пятьдесят бабенок из племени, которое нашло сухое местечко в море, два болвана, шесть богохульников, плохо выбритая тонзура монаха»⁸¹. Редуцирование места женщин в «португальской» памяти о жизни и смерти на полуострове было, очевидно, компонентом реставрации «мужской», ортодоксальной парадигмы в возвращающихся к иудаизму европейских общинах сефардской диаспоры⁸². В контексте мартирологии у этого была еще одна причина: учитывая генеалогическую престижность мучеников и патрилинейную концепцию семьи, украсить фамильное древо мог только мужской предок-мученик.

Еще одним — помимо мартирологии — мощным ответом конверсо инквизиторам и, шире, христианству стало мессианство: выдвижение локальных лжемессий среди пиренейских конверсо, участие последних в мессианских движениях Давида Реувени и Шломо Молхо, широкая поддержка «португальцами» саббатрианства⁸³, — все это можно рассматривать и как попытку опровергнуть мессианство Иисуса и достичь эсхатологической победы.

«Лик инквизитора над алтарями церквей»

Ответную реакцию инквизиции на диффамацию со стороны конверсо и на формирование марранской мартирологии не всегда можно с уверенностью отделить от априорного позиционирования этого института, и таким образом наша композиция до некоторой степени замыкается. Мы возвращаемся в конец XV в. и видим пример сакрализации инквизиции средствами изобразительного искусства и методами анахроничного «упоминания» «исторических» святых. На картине испанского художника Педро Берругете «Св. Доминик на ауто-да-фе» (1495?)⁸⁴, выполненной по заказу генерального инквизитора Томаса де Торквемады для алтаря монастыря Св. Фомы в Авиле⁸⁵, изображено совершенно испанское позднесредневековое по антуражу ауто, а Доминик де Гусман, основатель доминиканского ордена, традиционно занимавшегося религиозным сыском, чудесным образом попадает сюда из своего XIII в. и присутствием своим освящает деятельность испанской инквизиции, восполняя отсутствие канонизированных испанских инквизиторов. Апелляция к образу Доминика очень настойчива в испанском изобразительном искусстве XVI—XVII веков⁸⁶; ангажированные хронисты также использовали его имя, стремясь к сакрализации института инквизиции путем создания «цепи традиции». Так, Херонимо де Сурита, официальный хронист Арагона, секретарь Инквизиционного совета и Королевского совета, в своих «Анналах Короны Арагона» сообщает, что «душу и сердце» Торквемады, «мужа святой жизни и чистого и благородного происхождения», вдохновил пример «Св. Доминика и Св. Висенте, которые были столь великими преследователями ереси»⁸⁷.

На создание атмосферы торжественной святости был нацелен весь инквизиционный церемониал. Одно из относительно поздних вербальных отражений этого — описание генерального ауто-да-фе 1680 г. в Мадриде:

«Зрелище сие можно было сравнить с тем, каковое предстанет в великий день всеобщего Страшного суда: если, с одной стороны, будет внушать ужас — мерзость виновных, запечатленная в отличительных знаках их преступлений и наказаний, то с другой, будет веселить — слава праведных и верховное величие Христа и апостолов, кои, следуя за хоругвию, в сопровождении ангельских хоров, направятся к долине Иосафата, где верховный судия воссядет на свой высокий трон, а те, кто за ним следовал, — на обетованные места, и пред лицом всего мира прочтены будут улики и дела, и, лишая силы всякое ходатайство и заступничество, приговоры будут приведены в исполнение»⁸⁸.

Приравнивание ауто к Страшному суду — с праведниками, Христом и апостолами в качестве обязательных участников, — очевидно, один из механизмов риторической сакрализации инквизицией своих действий.

Испанская инквизиция также испытывала потребность в освящении своей деятельности с помощью своих «цеховых» святых, канонизированных инквизиторов. Как пишет Х.А. Льоренте, инквизиторы «знали, что одним из обстоятельств, наиболее способных увеличить могущество инквизиции и почет, которого они для нее добивались, было бы видеть лик одного из первых испанских инквизиторов воздвигнутым над алтарями церквей. Такая попытка не была новостью. Французские инквизиторы име-

ли такое же намерение по отношению к Пьеру де Ка-
стельно, цистерцианскому аббату, убитому в 1204 г.
альбигойцами в Нарбонне, и мы видим, что несколь-
ко лет спустя равным образом итальянские инкви-
зиторы-доминиканцы просят об этой чести для их
собрата Пьетро Веронского»⁸⁹. На эту роль подходил
Педро Арбуэс, главный инквизитор Арагона, убитый
в результате марранского заговора в 1485 г. в Сараго-
се, во время молитвы в церкви⁹⁰. Сразу после гибели
Арбуэс стал почитаться народом как «святой муче-
ник», в 1487 г. ему была воздвигнута монументаль-
ная гробница с весьма комплиментарной эпитафией,
именующей его вторым Петром (Педро), на котором,
как на первом — церковь, зиждится инквизиция:

«Кто покоится в этой гробнице? Второй сильнейший
камень, который своею силою удаляет отсюда всех ев-
реев: ибо священный Петр — крепчайший камень,
на котором Бог основал свое дело [т.е. инквизицию].
Счастливая Сарагоса! Радуйся, что хранишь здесь по-
гребенным того, кто составляет украшение мучени-
ков. Бегите отсюда, бегите поспешно, иудеи, пото-
му что драгоценный камень гиацинт прогоняет чуму»⁹¹.

В XVI в. культ Арбуэса развивался: был установ-
лен его день, распространялись слухи о чудесах на
его могиле. Сурита описывает «мученичество святого
мужа» и чудеса при его захоронении:

«...было с благоговением погребено тело этого святого
мужа в том самом месте, где он пал от ударов, и, когда
опускали тело в могилу, кровь, которая во множестве
была разлита в этом месте, заново начала течь, как буд-
то в этот момент он был ранен, и это засвидетельство-
вали <...> нотариусы, которые там присутствовали», —

и попытку его канонизации при Карле V:

«В наши дни император дон Карлос V, славной памяти, возжелал, чтобы его [Арбуэса] имя было освящено и добавлено к числу святых за те чудеса, что Господь наш сотворил чрез своего раба, и он озаботился тем, чтобы папа Павел III <...> исследовал чудеса, которые Господь наш сотворил и творил на могиле этого святого мужа и инквизитора веры, который совершил мученичество за нашу святую католическую веру, и во славу господню и в наставление народу христианскому канонизировал бы его память»⁹².

Как известно, официально канонизирован он был только в 1867 г. папой Пием IX, однако следует обратить внимание на промежуточный этап: в середине XVII в. испанские инквизиторы стали активно лоббировать канонизацию Арбуэса, каковой, однако, не добились, но добились беатификации в 1664 г. Останки Арбуэса были перезахоронены в часовне; в том же году Бартоломе Эстебан Мурильо написал картину «Убийство Арбуэса»⁹³. Также в ходе этой кампании инквизитором Диего Гарсией де Трасмиерой было написано и опубликовано житие святого мученика⁹⁴, к которому прилагалось свидетельства человека, которому еще в 1490 г. якобы явился Арбуэс и просил передать Католическим королям и церковным иерархам, что деятельность инквизиции, сколь бы кровавой она ни была, полностью оправдана и священна, а учредившие ее и помогающие ей удостоятся места на небесах среди мучеников. В те же годы испанская инквизиция предпринимала и другие шаги, нацеленные на апологию и освящение собственной деятельности, — пыталась ввести ежегодный церковный праздник в день собственного учреждения, но не преуспела⁹⁵.

Эта пиар-кампания испанской инквизиции, развернутая в середине—второй половине XVII в., примечательным образом совпала по времени с другим процессом — с развитием в «португальском» «Новом Иерусалиме» мартирологического культа. И этот резонанс, очевидно, объяснялся связью двух явлений, связью по модели вызов-ответ.

Примечания

- ¹ Мосс М. Очерк о даре // *Он же. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии.* М., 1996. С. 83—222; Хейзинга Й. *Homo Ludens. В тени завтрашнего дня.* М., 1992. С. 69—78.
- ² Т.е. освященных традицией, живших в далеком прошлом, и относительно современных, из более или менее недавнего прошлого; ср., например: «Святых можно разделить на две базовые категории: “традиционные святые”, такие как пророки, патриархи и другие фигуры из монотеистических традиций, с одной стороны, и “исторические святые”, такие как мистики, правители и другие, кто жил уже в основном в исламскую эпоху, с другой» // *Meri J.W. The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria.* Oxford, 2004. P. 60.
- ³ El edicto de expulsión de los judíos // *Suárez Fernández L. Documentos acerca de la expulsión de los judíos.* Valladolid, 1964. № 177. P. 391—394.
- ⁴ Применительно к цитируемым далее декларациям надо оговориться, что сложно измерить их искренность, а точнее, удельный вес в мировоззрении их авторов. Возможно, это состязание было скорее риторическим, чем смыслообразующим, но, тем не менее — состязанием и, мне кажется, не просто риторическим. В любом случае, искренность этих деклараций не отменяет других соображений: «защита святой католической веры» не исключала политических и финансовых мотивов деятельности инквизиции, а насмешки конверсо над разными проявлениями католицизма не равнялись их твердой приверженности иудаизму.
- ⁵ *Carrete Parrondo C., Fraile Conde C. Los judeoconversos de Almazán, 1501—1505. Origen familiar de los Láinez.* (Fontes

- Iudaeorum Regni Castellae. Vol. IV). Salamanca, 1987. P. 117; *Gracia Boix R.* Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba. Córdoba, 1983. P. 331; *García de Proodian L.* Los judíos en América: sus actividades en los Virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada, S. XVII. Madrid, 1966. P. 341; *Lewin B.* Inquisición en México. Racismo inquisitorial (El singular caso de María de Zárate). Puebla, 1971. P. 481.
- ⁶ *Azevedo Mea E.* Sentenças da Inquisição de Coimbra em Metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567—1572). Porto, 1982. P. 450, 11 (цит. по: *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 146); *Bel Bravo M.A.* El auto de fe de 1593: Los conversos granadinos de origen judío. Granada, 1988. P. 146.
- ⁷ *Wolf L.* Jews in the Canary Islands. L., 1926. P. 153. Ср. с традиционной в иудео-христианской полемике рациональной критикой христианских догматов; см., например, рассуждение Нахманида на Барселонском диспуте. «Однако то, во что вы верите — а это основа вашей веры! — не приемлет разум: что Бог, Создатель небес и земли, превратился в плод в утробе какой-то еврейки, пробыл там девять месяцев и родился младенцем, затем вырос, а впоследствии был предан в руки своих врагов, которые осудили его на смерть и умертвили, после чего, как вы утверждаете, он ожил и вознесся на небо. Всего этого не приемлет разум, это противно природе вещей» // Диспут Рамбана // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Тель-Авив, 2002. Кн. 3. Полемика между евреями и христианами. С. 234.
- ⁸ Records. Vol. 2. P. 12; сходные обвинения см. Ibid. Vol. 1. P. 26, 301.
- ⁹ Из обвинительного заключения по делу Луиса де Леона (Вальядолидский трибунал). Цит. по: Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции / Сост., пер., прим. В. Парнаха. М.; Л., 1934. С. 117. Отрицание и осмеяние на интеллектуальном уровне продолжится и в португальской диаспоре XVII в. — большинство полемических трактатов (Исаака Ороббио де Кастро, Шауля Леви Мортеры, Элиягу Монтальто), как правило, отрицают элементы христианской веры (а не утверждают постулаты иудейской).
- ¹⁰ *García Fuentes J.M.* La Inquisición en Granada en el siglo XVI: fuentes para su estudio. Granada, 1981. P. 434.
- ¹¹ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 627.
- ¹² Records. Vol. 3. P. 49, 102, 565; Vol. 2. P. 480, 252.
- ¹³ Ibid. Vol. 2. P. 495.

- ¹⁴ Ibid. P. 380—381, 281, 288.
- ¹⁵ Ibid. Vol. 1. P. 58.
- ¹⁶ Ibid. Vol. 2. P. 78.
- ¹⁷ Ibid. Vol. 2. P. 216—217.
- ¹⁸ Ibid. Vol. 1. P. 369.
- ¹⁹ См. обзор таких показаний в: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 165f.; см. также, например: *Wachtel N.* *Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450—1800 / Ed. by P. Bernardini, N. Fiering.* N.Y., 2001. P. 157f.
- ²⁰ Records. Vol. 3. P. 326—327.
- ²¹ В другом свидетельском показании картина немного иная. «...И эта свидетельница увидела, как эта ее хозяйка плюнула туда, куда упала эта дощечка, но слюна на нее не попала» // Records. Vol. 2. P. 268. То ли причиной этого «хэппи-энда» осторожность свидетельницы, боявшейся допустить богохульство в речи, то ли “wishful seeing”.
- ²² Ibid. Vol. 2. P. 248, 253. Здесь мы видим очередное свидетельство матрилинейной передачи традиции у конверсо.
- ²³ См. также в главе «О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода»; *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 167—168.
- ²⁴ Например, некий Хуан Диас (Динела) из Сьюдад-Реаля обвинялся в том, что бил/сек распятие в пятницу вечером (Records. Vol. 1. P. 562, 570). Главный исследователь материалов сьюдад-реальского трибунала, видный представитель иерусалимской школы Хаим Бейнарт считает это обвинение наветом (Records. Vol. 2. P. 568—569; *Beinart H.* *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real.* Jerusalem, 1981. P. 141, 220, 292), ссылаясь на то, что инквизиторы не включили это обвинение в приговор, но на самом деле включили. См.: Records. Vol. 1. P. 562.
- ²⁵ См., например: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Еврейский миф в славянской культуре. М., 2008. С. 499 и далее.
- ²⁶ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 185, 193.
- ²⁷ *Blázquez M. J.* *Huete y su tierra: un enclave inquisitorial conquense.* Huete, 1987. P. 46. Цит. по: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 145.
- ²⁸ Records. Vol. 3. P. 137, 139.
- ²⁹ Ibid. Vol. 1. P. 373, 376, 378, etc.
- ³⁰ Ibid. Vol. 2. P. 88.
- ³¹ Ibid. P. 14, 16, 17, 29.
- ³² Ibid. Vol. 1. P. 106, 104.
- ³³ Кастилия конца XV в., Мехико конца XVI—середины XVII в., Майорка второй половины XVII в., Португалия XX в.

- ³⁴ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 116—117, 378; *Wachtel N.* Op. cit. P. 157—159.
- ³⁵ Из обвинения конверсы из Аранда-де-Дуэро, 1487 г., цит. по: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 117; из документов мексиканской инквизиции 1646—48 гг., цит. по: Испанские и португальские поэты. С. 136.
- ³⁶ *Records.* Vol. 1. P. 576.
- ³⁷ Куэнка, 1624. См.: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 626.
- ³⁸ *Azevedo Mea E.* Op. cit. P. 268. Цит. по: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 491.
- ³⁹ См., прежде всего: *Юваль И.Я.* Га-накам ве-га-квала, га-дам ве-га-алила. Ми-алилот кидушим ле-алилот дам [Месть и проклятие, кровь и навет. От мученичества к кровавому навету] // Цион. 1993. Т. 58. № 1. С. P. 33—90; *Yuval I.J.* Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006; *Cohen J.* Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade. Philadelphia, 2004; *Einbinder S.* Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France. Princeton, 2002.
- ⁴⁰ *Габерман А.* Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат [Гонения в Германии и Франции]. Иерусалим, 1946. С. 124 и далее.
- ⁴¹ *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the "Nizzahon vetus" /* Introd., transl. and comm. by D. Berger. Northvale; New Jersey, 1996. P. 54, 229.
- ⁴² *Peters E.* Inquisition. Berkeley, 1989. P. 126ff.
- ⁴³ "Santos de pajares, que se queman ellos y la raja no". Это устоявшийся образ и поговорка в испанском фольклоре, выражающие недоверие и насмешку. См.: *Martín Sánchez M.* Seres míticos y personajes fantásticos españoles. Madrid, 2002. P. 120.
- ⁴⁴ *García G.* Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas: 1646—1648. México, 1910. P. 45, 60.
- ⁴⁵ *Records.* Vol. 2. P. 78, 88.
- ⁴⁶ *Ibid.* Vol. 1. P. 572.
- ⁴⁷ См. *Yuval I.J.* Op. cit. P. 93—115.
- ⁴⁸ Оба термина условны, т.к. относимость этих произведений к историографическому жанру дискуссионна, а их авторы принадлежали не к одному поколению и не все были изгнанниками из Испании.
- ⁴⁹ *Ибн Верга Ш.* Сефер Шевет Йегуда [Скипетр Иуды] / Под ред. А. Шохата. Иерусалим, 1947. С. 56; *Ha-Kohen J.* Sefer Emeq ha-Bakha: The Vale of Tears / Ed., introd. and comments by K. Almbadh. Uppsala, 1981. P. 65.
- ⁵⁰ Рассказ ведется от лица Икабо (Иакова), аллегории еврейского народа.

- ⁵¹ *Usque S. Consolaçam as tribulaçoens de Israel* / Ed. de J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906—08. Vol. 3. P. 26.
- ⁵² Испанская поговорка, использованная Инес Лопес, звучит так: «Законы поворачивают туда, куда хотят короли» (“*allay van leyes do querian reyes*”). Records. Vol. 2. P. 78, 91, 93, 102.
- ⁵³ Ibid. Vol. 1. P. 391.
- ⁵⁴ Т.е. раскаявшихся и возвращенных в лоно церкви с наложением епитимий и иных наказаний, штрафов, возможной конфискацией имущества.
- ⁵⁵ Records. Vol. 3. P. 78.
- ⁵⁶ Ibid. Vol. 1. P. 421—422.
- ⁵⁷ Ibid. Vol. 2. P. 83.
- ⁵⁸ См. упоминания в: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 600—601.
- ⁵⁹ Records. Vol. 2. P. 197.
- ⁶⁰ Ibid. P. 193.
- ⁶¹ Например, в начале XVII в. в Коимбре (Португалия) группа конверсо под руководством Антонио Омема, соблюдающая ряд позитивных постановлений (тфилин, талит и т.п.) и резко отвергающая почитание образов и идолов, оформилась в братство католического типа в честь Диего да Асумпсао, старохристианина, перешедшего в иудаизм и сожженного инквизицией в 1603 г. См.: *Marrano Poets of the XVIIth Century. An Anthology of the Poetry of Joao Pinto Delgado, Antonio Enríques Gómez and Miguel de Barrios* / Ed. and transl. by T. Oelman. L.; Toronto, 1982. P. 32.
- ⁶² Об Амстердаме как важнейшем центре португальской диаспоры см., например: *Bodian M.* *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam.* Bloomington, 1997. О наименовании «Новый Иерусалим» см.: *Yovel Y.* *The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity.* Princeton, 2009. P. 300; *Waite G.K.* *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524—1543.* Ontario, 1990. P. 34. Амстердамский кальвинистский контекст значим для нашей темы в свете упоминавшегося расцвета протестантской мартирологии.
- ⁶³ См. илл. в: *Bodian M.* Op. cit. P. 21.
- ⁶⁴ *Elogios que zelozos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, que fue quemado vivo santificando el Nombre de su Criador en Cordova a 3 de Mayo 5415.* Amsterdam, 1655. P. 41, 55, 112, 115.
- ⁶⁵ *Барриос Д.Л. де.* На смерть Диего де ла Асенсьон, заживо сожженного в аутодафе в Лиссабоне / Пер. В.Я. Парнаха // Испанские и португальские поэты. С. 81.

- ⁶⁶ *Enríquez Gómez A. Romance al divín mártir Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición // Marrano Poets of the XVIIth Century. P. 194.*
- ⁶⁷ См.: *Bodian M. Op. cit. P. 81, 84.*
- ⁶⁸ “Divín mártir”, “quemado vivo santificando el Nombre de su Criador”, “salgo a morir en el fuego / por el Nombre del Señor” и т.п.
- ⁶⁹ «Как новый Самсон <...> я умру», — говорит «божественный мученик Иуда» (Лопе де Вера-и-Аларкон), герой поэмы Антонио Энрикеса Гомеса “Romance al divín mártir Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición”, и сравнивает себя с другими библейскими персонажами, геройствовавшими за веру. См.: *Marrano Poets of the XVIIth Century. P. 190, 176.*
- ⁷⁰ *Abenatar Melo D. Los CL Psalmos de David en lengua española, en varias rimas. Frankfurt, 1626. Цит. по: Испанские и португальские поэты. С. 67.*
- ⁷¹ *Seder Brachot / Orden de bendiciones. Amsterdam, 1687. P. 300—303. Цит. по: Bodian M. Op. cit. P. 80.*
- ⁷² О самоопределении конверсо-эмигрантов как нации (“gente”/“homens de nação [Hebrea]”, “portugueses de nación [Hebrea]”), об утверждении этнического компонента их идентичности и его превалировании над конфессиональным см.: *Bodian M. Op. cit. P. 6—13; Yerushalmi Y.H. From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in XVIIth Century Marranism and Jewish Apologetics. N.Y., 1971. P. 19—21.*
- ⁷³ Санбенито и прочие подчеркнута позорные меры для «примиренных», сам факт преследования, исключаящий марранов из числа добропорядочных горожан с безупречной репутацией. Подобное восприятие деятельности инквизиции как в том числе диффамации конверсо явствует как из инквизиционных материалов, так и из литературы изгнанников/эмигрантов: «своими тяжелыми, полными яда лапами он [монстр-инквизиция] растоптал их честь и величие» (*Usque S. Ibid.*); в Португалии марранов «постоянно бесчестили, осмеивали и ежедневно возводили на них клевету»; «инквизиторы превратили имя евреев в страх, поговорку и насмешку». См.: *Ha-Kohen J. Op. cit. P. 65, 60.*
- ⁷⁴ *Барриос Д.Л. де. Там же.*
- ⁷⁵ Соломон де Оливейра на смерть Исаака де Кастро Тартаса. Цит. по: *Bodian M. Op. cit. P. 83.*
- ⁷⁶ *Enríquez Gómez A. Op. cit. P. 176.*

⁷⁷ Ibid. P. 176, 190, 194, 202.

⁷⁸ Например, Даниэль Леви де Барриос посвятил панегирики двум заживо сожженным женщинам: Рахель Нуньес Фернандес и Тамаре Баррокас.

⁷⁹ О «женской» парадигме криптоиудаизма см., например: *Levine Melammed R. Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes // Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change / Ed. M. Meyerson and E.D. English. Notre Dame, 2000. P. 197—219.*

⁸⁰ *Marx A. The Expulsion of the Jews from Spain: Two New Accounts // The Jewish Quarterly Review. 1908. Vol. 20. P. 252.*

⁸¹ Цит. по: Испанские и португальские поэты. С. 23.

⁸² См. главу «О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода».

⁸³ *Goldish M. Patterns in Converso Messianism // Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. 1: Jewish Messianism in the Early Modern World / Ed. by M. Goldish, R. Popkin. Dordrecht, 2001. P. 41—64; Yerushalmi Y.H. Op. cit. P. 302—349; Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626—1676. Princeton, 1973. P. 461—591.*

⁸⁴ Хранится в Музее Прадо, Мадрид.

⁸⁵ Построенного, кстати, на средства, полученные от инквизиционных конфискации (см., например: *Zurita J. de. Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Corona de Aragon. Tomo 4. Zaragoza, 1610. P. 324.*)

⁸⁶ Например: Педро де Берругете. Св. Доминик воскрешает мальчика. Ок. 1495 (Музей Прадо, Мадрид); Эль Греко. Св. Доминик в молитве. 1586—1590 (частная коллекция); Антонио де Переда. Св. Доминик. Ок. 1655 (Музей Серральбо, Мадрид); Хуан Карреньо де Миранда. Св. Доминик. 1661 (Музей изобразительных искусств, Будапешт); Педро Анастасио Боканegra. Св. Доминик в Сориано. 1660 (Эрмитаж, СПб.); Антонио Паломино. Дева Мария дарит четки Св. Доминику. Ок. 1679—1688 (Художественный музей Сиэтла); Клаудио Коэльо. Св. Доминик Гусман. 1685 (Музей Прадо, Мадрид); Клаудио Коэльо. Св. Доминик. 1691 (Музей изобразительных искусств, Будапешт).

⁸⁷ *Zurita J. de. Op. cit. P. 323.*

⁸⁸ Цит. по: Испанские и португальские поэты. С. 139—140.

⁸⁹ *Льоренте Х.А. Критическая история испанской инквизиции. М., 1999. Т. I. С. 179—180.*

⁹⁰ Есть точка зрения, что это убийство радикально изменило до того крайне критическое отношение арагонцев-христиан к инквизиции и потому было совершенно невыгодно арагонским конверсо (не говоря уже о том, что оно привело к гибели представителей многих влиятельных новохристианских семей и практически обезглавило марранскую элиту Арагона); следовательно, убийство вряд ли было совершенно ими, а скорее, являлось провокацией. «Глупость этого заговора вызывает сомнения в том, были ли конверсо действительно к нему причастны. Но за отсутствием документальных доказательств мы можем только гадать, было ли убийство намеренно инсценировано короной, чтобы расчистить путь для инквизиции» // *Kamen H. The Spanish Inquisition: A Historical Revision. New Haven; L., 1998. P. 55.*

⁹¹ Цит. по: *Льоренте Х.А. Указ. соч. С. 177—178.*

⁹² *Zurita J. de. Op. cit. P. 343.*

⁹³ Хранится в Государственном Эрмитаже, СПб.

⁹⁴ *Epitome de la Santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués. Morreale, 1647. Об авторе этого сочинения см.: Rivero Rodríguez M. Técnica de un golpe de Estado: El inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647 // La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII / Ed. por F.J. Aranda. Cuenca, 2004. P. 129—153.*

⁹⁵ Как ехидно объясняет Льоренте: «Потому что не послали в Рим достаточного количества денег». См.: *Льоренте Х.А. Указ. соч. С. 183.*

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»: Апокалиптический монстр, пожирающий сам себя

«Дикий монстр странной формы и ужасной наружности»

Донья Грасия Наси (Беатрис де Луна, ок. 1510—1569), знаменитая еврейская филантропка португальского происхождения, прославившаяся изящными финансовыми операциями, а главное — политическими, социальными и культурными проектами в Европе и Османской империи, среди прочих своих благодеяний оказала поддержку купцу и литератору Самуэлю Ушке, португальскому конверсо, эмигрировавшему в Антверпен, а затем в Италию, где он вернулся к вере и статусу предков, и работавшему на деверя, а затем на сестру доньи Грасии¹. Исторический труд «Утешение на бедствия Израиля», изданный в Ферраре в 1553 г., Ушке посвятил своей покровительнице, уподобив ее «солнцу, превосходящему иные планеты» и «сердцу в теле нашего народа». Если представленный в первых строках образ доньи Грасии — один из самых светлых в книге, то ближе к концу хроники Ушке рисует антонимичный ей одиозный образ страшного врага «нашего народа»:

«Король и королева послали в Рим за диким монстром, такой странной формы и ужасной наружности,

что вся Европа дрожит при одном упоминании его имени. Его туловище, соединяющее в себе твердое железо и смертельный яд, имеет несокрушимый панцирь, сделанный из стали и покрытый огромными чешуйками. Монстр поднимается в воздух на тысяче крыл с черными ядовитыми перьями и ступает по земле тысячью ног, приносящих разрушение и гибель. Он похож одновременно на ужасного льва и страшного змея в пустынях Африки. Его огромные зубы равны зубам самых мощных слонов. Его свист или голос убивает даже быстрее, чем яд василиска. Его глаза и пасть непрерывно извергают искры и вспышки всепожирающего огня, а пища, которую он ест, это огонь, в котором горят человеческие тела. Его полет быстрее полета орла, но где бы он ни пролетал, тень его бросает покров мрака на ярчайшее солнце. На своем пути он оставляет за собой тьму, *подобную тьме, спустившейся на Египет в одну из казней.*

Когда он прибывает куда-либо, зеленая трава, по которой он ступает, или цветущее дерево, на которое он приземляется, засыхают, гниют и увядают, а затем монстр вырывает их своим разрушительным клювом. Своим ядом он губит всю землю вокруг, пока она не уподобляется сирийским пустыням и пескам, где не пускает корней ни одно растение и трава не растет. <...> Монстр сжег множество детей моих огнем своих глаз и усыпал страну бесчисленными сиротами и вдовами. Своей пастью и мощными зубами он перемолол и проглотил все их мирские богатства и золото. Своими тяжелыми, полными яда лапами он растоптал их честь и величие, <...> обезобразил их лица и омрачил их сердца и души»².

Книга Ушке представляет собой трехчастный пасторальный диалог³, в нем участвуют три аллегорических персонажа, один из которых — Икабо (Иаков) — представляет народ Израиля. В первых двух частях диалога излагается еврейская история до разрушения

Второго Храма, а в третьей — разнообразные «бедствия Израиля» вплоть до времени написания книги, в том числе — преследования инквизицией, аллегорией которой и служит вышеописанный монстр.

У этого сложносоставного образа есть несколько возможных источников. Прежде всего, разумеется, видение Даниила (Дан 7) о четырех зверях, отождествляемых с четырьмя царствами. Падение последнего, понимаемого в средневековой Европе как Римская империя во всех ее средневековых ипостасях или — евреями — как римское христианство, должно предшествовать мессианской эре. Ушке не столько копирует описание четвертого зверя (хотя его монстр, конечно, наследует соответствующую деструктивную функцию и эсхатологическое значение), сколько заимствует сам принцип гибридизации, соединения в одном звере черт разных животных:

«И четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого.

Первый — как лев, но у него крылья орлиные; я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему.

И вот еще зверь, второй, похожий на медведя, стоял с одной стороны, и три клыка во рту у него, между зубами его; ему сказано так: Встань, ешь мяса много!

Затем видел я, вот еще зверь, как барс; на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего, и власть дана была ему.

После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него» (Дан 7:3—7).

Книга Даниила, точнее, отдельные сюжеты из нее и сам образ стойкого юноши-сновидца, судя по некоторым инквизиционным свидетельствам, были популярны у португальских конверсо. В следственных материалах трибунала в Коимбре за 1570 г. зафиксирована молитва с отсылкой к Даниилу: «О великий Бог Авраама, о великий Бог Израиля! Ты, кто услышал молитву Даниила, услышь мою молитву»⁴. Уже в XX в. в Португалии был записан такой символ веры криптоиудеев: «Освободи нас, Сеньор, из тюрьмы, как освободил святого пророка Даниила из рва со львами», и в следующем стихе упоминаются отроки из Книги Даниила — Михаил, Ханания и Азария⁵.

Неслучайным представляется указание на римское происхождение инквизиционного монстра. С одной стороны, это вполне реальная деталь — введение инквизиции требовало папской буллы, но с другой — нельзя забывать, что четвертым царством, символизируемым «страшным и ужасным» четвертым зверем, считался именно Рим — в имперской либо папской своей ипостаси. Вероятно, в связи с этим Рим — важный локус в еврейской апокалиптической литературе Средних веков, именно этот город должен стать местом появления на свет Армилуса — еврейского Антихриста, который будет порожден в Риме из мрамора⁶ (ср. с монстром Ушке, отчасти состоящим из неорганических веществ).

Кроме зверя из видения Даниила, у нашего чудовища есть и другие, более простые, но тоже демонические прототипы: змей и василиск. А через упоминание тьмы — девятой из десяти казней египетских — Ушке, возможно, намекает на предыдущую восьмую казнь — саранчу. Допуская этот намек, стоит вспомнить развернутое описание саранчи в

Апокалипсисе, втором ключевом эсхатологическом тексте в библейском каноне:

«И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы. И сказано было ей, чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на челах своих. <...> По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну; и на головах у ней как бы венцы, похожие на золотые, лица же ее — как лица человеческие; и волосы у ней — как волосы у женщин, а зубы у ней были, как у львов. На ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ее — как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну; у ней были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах ее были жала; власть же ее была — вредить людям пять месяцев» (Откр 9:3—10).

Этот колоритный образ по целому ряду признаков перекликается с обликом монстра у Ушке. Наблюдается сходство: железная броня — стальной панцирь, жала в хвостах — ядовитые перья в крыльях, производимый шум, гигантские зубы, ассоциация с огнем (саранча выходит из дыма, монстр извергает «всепожирающий огонь»), — а также и превосходство: саранча не вредит траве, зелени и деревьям, а монстр инквизиции вредит, и эта гиперболическая деталь, не намекающая на реальные действия инквизиции (в чем-чем, а в экологической катастрофе инквизицию не обвиняли), введена, возможно, не просто ради сгущения красок, а в соотношении с цитатой о саранче. В Откровении содержится и другой очевидный прототип инквизиционного монстра, сам, в свою очередь, отсылающий к монстру данилову, — тоже десятирогий «морской» зверь:

«И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадим, а на головах его имена богохульные.

Зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него — как у медведя, а пасть у него — как пасть у льва; и дал ему дракон силу свою и престол свой и великую власть» (Откр 13:1—2).

Для Самуэля Ушке, который длительный период жизни, причем период становления, прожил как христианин, Апокалипсис должен был быть не менее знаком и актуален, чем Книга Даниила; так же и в целом: христианская традиция и литература могла быть ему ближе, чем еврейская. Сама его хроника написана на португальском языке в расчете на марранскую читательскую аудиторию, иврита уже не знающую.

«Семью рогами в Гесперии и тремя — в Лузитании»

Тот же сплав ветхозаветных и новозаветных источников, иудейских и христианских образов и символов, из которого Ушке вылепил своего монстра, породил сходные образы в более поздней группе источников — поэзии западной сефардской диаспоры, т.е. конверсо, в статусе христиан эмигрировавших с Пиренейского полуострова в другие европейские страны, преимущественно Нидерланды или Францию, в конце XVI—XVII в. В этом корпусе есть ряд программных текстов, развивающих тему мученичества пиренейских конверсо на кострах инквизиции, представленной в свою очередь как эсхатологическое чудовище. Важно уточнить, что дихотомия «мученики — монстр», предстающая на этих страницах, не звучит из уст ранних жертв инк-

визиции. Вопреки утверждениям более поздней традиции и апологетической еврейской историографии, старающейся изобразить всех пиренейских конверсо преданными криптоиудеями и героическими мучениками за веру⁷, первые несколько десятилетий конверсо не называли себя мучениками и говорили в основном не о преследовании по конфессиональному или этническому признаку, а о «грабежах», устроенных инквизиторами, которые пришли, чтобы «отнять деньги». Образы «монстра» и «мучеников» — творения более поздние и в значительной степени эмигрантские, притом — это два центральных образа маррано-инквизиционной мифологии, символы двух ее главных тем: мартирологической и эсхатологической.

Один из таких ключевых текстов, содержащих обе названные темы, — «Баллада божественному мученику Иуде Верующему, умученному инквизицией в Вальядолиде» Антонио Энрикеса Гомеса.

Энрикес Гомес (ок. 1600—1663), полукровка, сын конверсо и старохристианки, был известным испанским поэтом и драматургом, членом круга Лопе де Веги⁸. Ощувив небезопасный интерес к себе со стороны инквизиции, он эмигрировал во Францию, но 13 лет спустя вернулся и остался в Испании. Вряд ли возможно утверждать, что Энрикес Гомес стал соблюдающим криптоиудеем, однако он писал сугубо «еретические» тексты, в которых содержалась жесткая критика инквизиции, элементы иудео-христианской полемики и предсказания победы иудаизма над христианством. Эти тексты не публиковались, но распространялись в рукописном виде в криптоиудейских кругах. Энрикес Гомес был арестован и умер в инквизиционной тюрьме.

Казнь «Иуды Верующего» (дона Лопе де Вера-и-Аларкона, 1644) поэт описывает в неслучайных выражениях, сотканных из библейских аллюзий, и влагает в уста герою своеобразную контрпроповедь на инквизиторские проповеди на ауто-да-фе, обязательный компонент церемонии⁹, — страстный гимн мученичеству и иудаизму и инвективу Святой канцелярии:

Среди ужасных *драконов*
этого высокомерного трибунала,
чьей оливковой ветвью был меч¹⁰ <...>
самый замечательный из мучеников <...>
претерпел столько
невыносимых пыток,
что напомнил храбрость
стойких Маккавеев.

<...>

Как агнец он был приведен,
подобно написанному в священном писании,
на эту арену жестокости,
где бесновались огни бездны.

<...>

[далее следуют фрагменты из предсмертной речи Иуды:]

«По воле трибунала *Антиоха*
я иду умирать в огне,
во имя Господа,
которому я предаю свою душу.

<...>

«В вавилонской печи
я буду одним из *трех юношей,*
освятивших Первопричину всего,
ради которого я живу, за которого я умираю.

<...>

«Эй, кощунственные антиохи,
исполняйте декрет
гнусной инквизиции,

трибунала преисподней!

<...>

«Божественное пророчество
уже спешно подходит к концу.
Горе вам, безбожный народ,
слепо поклоняющийся идолам...

<...>

Ужасный четвертый зверь
яростно сорвется со своего места
и в восьмой месяц года,
когда яркая комета
явится с севера,
все народы задрожат.

«Будучи разорван на четыре части,
страшный зверь на ветер
пустит свои ожидания
и встретит неминуемую смерть.

«Слова Даниила
воссияют во всем блеске,
а преследуемый народ
будет греться в отраженном свете.

<...>

«Тайный трибунал рухнет на корню.

<...>

«С Востока
воссияет яркая звезда,
новая звезда Иакова,
князь вечного мира.

«Жезлом уст своих
подчинит идумеев,

<...>

Закона и Святого Имени
убоятся все народы.

«В Иакове будут благословенны
народы, и в это время
умрет идолопоклонство»¹¹.

Младший современник Энрикеса Гомеса Мигель (Даниэль Леви) де Барриос (1625—1701) родился и вырос в Испании, впоследствии эмигрировал и в эмиграции вел двойную жизнь: в Брюсселе — католика, военного и нейтрального в религиозных вопросах поэта, в Амстердаме — соблюдающего еврея и примерного семьянина¹². Как и в творчестве Энрикеса Гомеса, диффамация инквизиции содержится в нескольких произведениях Барриоса, например, в «Радостном восхвалении святого Закона при закладке синагоги [в Амстердаме]», где проясняется современная идентичность апокалиптического зверя, который прямо отождествляется с сетью инквизиционных трибуналов:

«Инквизиция, десятирогий
зверь, притесняет святой народ
семью рогами в Гесперии
и тремя — в Лузитании»¹³.

В другой его поэме — «Особое провидение Бога над Израилем», где ведется рассуждение о сравнительной ценности божественных милосердия и наказания на примере «избранного» Израиля и нечестивого «слепого» Египта¹⁴, встречаются дополнительные образы врага: «египетский крокодил», «нечистый египетский дракон», «египетские эскадроны»¹⁵. Как дальше в этой же поэме амстердамская синагога уподобляется иерусалимскому храму и, шире, в мифологии сефардов Амстердам называется Новым Иерусалимом, так и эмиграция с пораженного инквизицией Пиренейского полуострова воспринимается как повторение исхода из Египта и, соответственно, языческие «египетские» звери имеют прямое отношение к католической Испании и инквизиции.

Если проследить источники эсхатологических, в том числе и зооморфных, образов в этих поэтических текстах, выявится двойственная — иудео-христианская и ветхо-новозаветная — их генеалогия. Антиоху [Эпифану] противостоят «стойкие Маккавеи» из Маккавейских книг, программных в теме еврейского религиозного мученичества и национального героизма. Другие стойкие мученики — трое юношей из вавилонской печи — родом из Книги Даниила, главного эсхатологического источника, который Энрикес Гомес прямо и называет. «Ужасный четвертый зверь» у Энрикеса Гомеса и «десятирогий зверь» у Де Барриоса, как и обсуждавшийся выше монстр, созданный за сто лет до них Самуэлем Ушке, происходят из той же Книги Даниила (Дан 7) и/или из Откр 13.

В той же и других главах Апокалипсиса появляется дракон (единожды наделенный теми же атрибутами, что и зверь морской: «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим» Откр 12:3), который столь любезен перу как Энрикеса Гомеса, так и Де Барриоса. В то же время семиглавый дракон встречается в еврейских классических источниках (Вавилонский Талмуд, Кидушин, 29б), и — что, возможно, релевантнее для обсуждаемых здесь авторов — египетский дракон, или крокодил, становится важным демоническим образом в каббале. В ключевом средневековом каббалистическом труде «Книга сияния» (*Сефер га-Зогар*) обсуждается крокодил, лежащий меж рек Египта (Иез 29:3), а в XVII в. каббалист Натан из Газы, творивший в русле лурианской каббалы, возвращается к этому образу в псевдоэпиграфическом «Апокалипсисе р. Авраама» и «Трактате о драконах», являющемся ком-

ментарием к *Зогару*: великий египетский дракон, или крокодил, отождествляется с фараоном (библейским и архетипическим врагом Израиля), понимается как квинтэссенция зла и символ *клипот* — дурных оболочек, скрывающих искры святости; в эсхатологическом сценарии он должен быть побежден Мессией¹⁶. Предполагаемая известность этого сочинения нашим авторам объясняется тем, что Натан из Газы был не просто ученым, а, по элегантному выражению Гершма Шолема, «одновременно Иоанном Крестителем и Павлом» лжемессии Шабтая Цви, лидера мощнейшего в еврейской истории мессианского движения — саббатрианства, к которому примкнули и многие представители сефардской диаспоры в Европе.

Возвращаясь к Откровению, встретим по соседству со зверем и драконом его антагониста Агнца (Откр 12:11, 13:8), напоминающего нам о заклании агнца в «Балладе божественному мученику». В этом мотиве можно увидеть и аллюзию на жертвоприношение Исаака (Быт 22), но образ Христа проступает здесь гораздо явственнее. К тому же, герой Энрикеса Гомеса, говоря о своем мученичестве, перефразирует слова Иисуса из Евангелия от Луки: «во имя Господа, которому я предаю свою душу» ср. с «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лук 23:46). Кроме зверя и дракона в Апокалипсисе есть иные эсхатологические образы, например, четыре всадника из шестой главы, на которых, возможно, намекают «египетские эскадроны» Де Барриоса; к образу эскадронов-всадников, особенно четвертого из них, мы вернемся позже, на примере другого источника.

Прижигание для излечения

Эсхатологические концепции и роль в них зверя инквизиции несколько различны у поэтов XVII в. и хрониста XVI в. У поэтов видение ситуации упрощенное, черно-белое, а эсхатологический сценарий разворачивается в одно действие: конверсо — герои и мученики, инквизиция — мучитель и четвертый зверь, которому предсказано погибнуть, следовательно, скоро наступит отмщение для инквизиторов и христиан в целом и избавление для конверсо и евреев. Концепция Самуэля Ушке не столь бинарна, она сложнее, дифференцированнее, и длиннее — предлагает двухактный сценарий: конверсо виновны в отступничестве, инквизиционный монстр — наказующее грешников орудие божественного гнева, а затем уже финальное бедствие еврейского народа, вызывающее к мести и являющееся прелюдией к спасению. Как и у поэтов, ссылающихся в эсхатологических прогнозах на Книгу Даниила, а в описании мученичества — и на другие библейские прецеденты и модели, концепция Ушке тоже надежно вписана в мозаику библейских пророчеств:

«Таким образом многие из твоих приговоров, о Господь, были исполнены, из тех, что вынес Ты против меня устами своих пророков. Что касается дикого зверя и подобного ему в Португалии, сказал Иеремия: “Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговариванья, и они будут уязвлять вас” (Иер 8:17). <...> “И что приходит вам на ум, совсем не сбудется. Вы говорите: ‘будем, как язычники, как племена иноземные, служить дереву и камню.’ Живу Я, говорит Господь Бог: рукою крепкою и мышцею простертою и изливанием ярости буду господствовать над вами” (Иез 20:32—33). <...> “А во время своего бедствия будут говорить: ‘встань и спаси нас!’ Где же твои боги, которых

ты сделал себе? Пусть они встанут, если могут спасти тебя во время твоего бедствия” (Иер 2:27—28). <...>

Поскольку я пострадал от столь суровых наказаний от Твоего гнева, помоги мне теперь, о Господь, и не промедли. <...> “Наведи на них день бедствия и сокруши их двойным [относительно нашего] сокрушением” (Иер 17:18), о Бог мести. <...>

Великое преимущество выходит тебе от твоих бедствий в Испании и Португалии, на которые ты так горько жалуешься. Ведь когда конечности человека пожираемы проказой, лучше отсечь их ножом или [сжечь] огнем, чтобы предотвратить распространение заразы и сохранить остальное тело. <...> Посему, раз ты забыл свой древний Закон и притворялся христианином изо всех сил, лишь бы спасти свою жизнь и имущество, <...> подобало, чтобы в ситуации такой опасной и смертельной болезни, Господь применил прижигание, дабы излечить тебя. <...>

Ты уже претерпел все другие [бедствия, перечисленные Моисеем во Втор 28:64—67], и недавно ты претерпел последнее [названное им бедствие] под инквизицией в Испании и Португалии <...> и так достиг конца своих бедствий»¹⁷.

Зверь инквизиции в общем-то заслуженно нападает на пиренейских конверсо, которые «поклоняются дереву и камню», и в то же время является частью эсхатологического сценария по спасению евреев, предсказанного еще пророками: за возмездием должно последовать отмщение гонителям, за очищением народа от скверны ереси — спасение. Диалектика вины и оправдания в рассуждениях о конверсо, наказания и награды, единства и отмежевания сформировалась в мышлении Ушке, возможно, под влиянием философа Ицхака Абраванеля, изгнанника из Испании, автора мессианской трилогии, где ключевые роли в эсхатологии играют инквизиция и кон-

версо, и роли эти довольно сложны и амбивалентны (в частности, конверсо рассматриваются как прозелиты, а приток прозелитов — один из элементов мессианского избавления)¹⁸.

У еврейских и марранских авторов этого периода, в том числе у Ицхака Абравацеля и Самуэля Ушке, исследователи находят еще одну телеологию марранства — концепт конверсо как эмиссаров божественной истины и (или) возмездия, наделенных особой миссией — отомстить за свое насильственное обращение, разрушив христианство изнутри. В частности, Ушке и другой еврейский хронист XVI в. Йосеф Га-Коген отводят конверсо важную роль в Реформации. Парадоксально, но это видение совпадает с образом новых христиан в глазах инквизиции и испанцев — образом шпионов, замаскированной еврейской интервенции в христианское общество, стремящейся покорить его¹⁹. Разумеется, цели подобных репрезентаций были различны: оправдание отступничества конверсо у марранских и еврейских авторов и оправдание их истребления или исправления — у испанских.

Хотя и с разными целями и противоположными оценками, сефардские и испанские авторы XVI—XVII вв., затрагивающие темы инквизиции и конверсо, используют ряд сходных эсхатологических теорий. Одна из них, как было сказано, предполагает разрушение христианства марранами, другая гласит, что деятельность инквизиции приводит к восстановлению целостности: еврейского народа — без отступников (Ушке) или испанских королевств — без мавров и иудеев (хронисты эпохи Католических королей²⁰). В избранном нами сюжете про апокалиптического монстра тоже есть сходство между сочинениями се-

фардскими и испанскими, только это сходство зеркального типа: и те, и другие живописуют такого монстра, но если иудеоконверсо видят его в инквизиции, то испанцы-старохристиане — в самих конверсо.

«Наихудший зверь есть ересь»

«Злой и страшный» апокалиптический зверь появляется в хронике «Памятные записки о правлении Католических королей», написанной в начале XVI в. кастильским неофициальным хронистом, священником города Лос Паласиос Андресом Бернальдесом. В отличие от некоторых других хронистов Католических королей, например, Фернандо дель Пульгара²¹, Бернальдес был старохристианского происхождения и занимал жестко критическую позицию по отношению к конверсо и их предполагаемому криптоиудаизму. Страшным зверем в его видении была «Моисеева ересь», которая подлежала уничтожению на кострах инквизиции:

«O fera pessima fomes peccati, nutrimentum facinoris rabulum mortis! О хищный злой зверь, основа греха, пища измены, убежище смерти, потеря жизни! Следует вам знать, что, как мы видим во всякое время, этот наихудший зверь есть ересь, и как в то время еретики и злосчастные евреи бежали церковной доктрины, так же бежали и обычаев христиан. <...>

А во время расцвета этого еретического порока <...> многие монастыри были осквернены и многие монахи подверглись соращению и осмеянию — одни повелись на подарки, другие — на обман сводень, <...> прежде всего, делали это, дабы оскорбить Иисуса Христа и Церковь. <...>

Многие из них в этих королевствах за короткое время получили великие богатства и имения, поскольку

в своих действиях, в своем ростовщичестве не знали совести, говоря, что отбирают это у своих врагов, связывая это с тем, что Господь сказал при исходе народа Израиля из Египта: обокрасть египтян с помощью хитрости и обмана. <...>

И видя, что никоим образом не могут они терпеть [это зло], ни исправить его, кроме как учредив ему розыск, запросили буллу от папы Сикста IV, дабы со всей справедливостью бороться против упомянутой ереси путем огня. Издал буллу и учредил инквизицию в год 1480-й»²².

Кажется самоочевидным, что под «худшим зверем», разрушительным для христианского мира, подразумевается зверь Откровения и что, отождествляя его с ересью иудействующих, Бернальдес не изобретает новый символ, а более или менее остается в русле средневековой юдофобной риторики. Так, один из исследователей хроники утверждает — без уточняющих ссылок, — что Бернальдес здесь «переплетает латинские цитаты из комментариев на Апокалипсис» и следует «средневековой традиции, понимающей зверя из Откр. 13 как аллегория ереси и иудаизма»²³. Даже полагая, что в целом так оно и есть — Бернальдес апеллирует к образу апокалиптического зверя и не считает свое сравнение новаторским («как мы видим во всякое время, этот наихудший зверь есть ересь»), следует оговориться, что обе эти посылки далеко не бесспорны. Части латинской цитаты встречаются в латинских христианских текстах, с Апокалипсисом не связанных (например: “Discede a me fomes peccati, nutrimentum facinoris pabulum mortis” в «Страстях Агнессы» Амвросия Медиоланского²⁴), и само ключевое словосочетание *fera pessima* отсылает не к Откровению или комментариям на него, поскольку там употребляется

словосочетание “*bestia terribilis*”²⁵, а скорее, к стихам Быт 37:20 и 33 (“*Fera pessima devoravit filium meum Joseph*”), хорошо известным, особенно священнику Бернальдесу, благодаря респонсорию *Videns Jacob*, понимающему этого зверя как аллегория греха зависти²⁶. Что касается очевидности трактовки апокалиптического зверя как ереси, то за всю историю христианской новозаветной экзегезы зверей Апокалипсиса (морского и земного, а также дракона, дающего им дьявольскую власть) отождествляли с Римской империей, поначалу преследовавшей христиан, с иудаизмом поздней Античности, с Антихристом, в том числе еврейского происхождения (из колена Данова), с Мухаммедом и сарацинами, а позже — турками, с «дурными» папами, антипапами и папством в целом (версия спиритуалов, затем протестантов), с враждебными церкви императорами (как римскими — например, Нероном, так и средневековыми «римскими», например, Фридрихом II Штауфеном), с еретиками и иноверцами²⁷. В частности, в испанском контексте в связи с Реконкистой и христианско-исламским противостоянием доминировало отождествление зверя с Мухаммедом: так, в ряде источников IX—X вв. либо год смерти Мухаммеда указывался как 666-й — число зверя в Откр 13:8, либо Мухаммед прямо отождествлялся с Антихристом и зверем из пророчества Даниила, либо демонические персонажи Апокалипсиса в миниатюрах изображались в ориентальной или собственно мавританской стилистике²⁸. Ересь иудействующих, таким образом, не была первым и единственным, но вполне подходящим «подозреваемым» и, метафоризируя Моисееву ересь через знаменитый апокалиптический образ, Бернальдес находится в русле средневековой традиции, но при

этом не следует единственно возможному канону, а все-таки делает некоторый творческий выбор.

Дальнейшие мотивы в тексте хроники подтверждают соответствие еретиков выбранному образу — они богохульствуют, как и зверь Апокалипсиса (Откр 13:1, 6), и на практике вредят христианам — т.е. метафора, поначалу основанная на некоем примордиальном знании («как мы видим во всякое время») получает оправдание в современной реальности. Расправа с ересью «путем огня» тоже совпадает с судьбой апокалиптического зверя, который оказался «ввержен в озеро огненное и серное» (Откр 20:10).

Примечательно сочетание тем в следующей главе хроники:

«Глава 44 — о том, как начали в Севилье хватать и сжигать и примирять иудействующих еретиков, и о великом море в год 81-й.

<...> Год 1481-й не был благоприятен к человеческой природе, напротив, был годом мора великого и всеобщего: во всех городах, деревнях и местечках Андалусии умирали в избытке, в одной Севилье умерли более 15 тыс. человек.

<...>

Теперь же более не хочу писать об этом, ибо невозможно описать все беды этого еретического порока; скажу лишь, что раз огонь зажжен, пусть горит, пока не закончатся дрова, что необходимо гореть, пока не уничтожены и не убиты все, кто иудействовал, чтобы не осталось ни одного <...>

Этот год, 1481-й, <...> был годом наводнений и потопов, так что Гвадалкивир <...> поднялся так высоко, как никогда не поднимался, и три дня не опускался, и город пребывал в великом страхе погибнуть от наводнения».

Тому, что Бернальдес пишет подряд об инквизиции, эпидемии и опять об инквизиции, есть вполне реалистическое объяснение: мор прервал деятельность севильского трибунала и дал возможность многим конверсо бежать от инквизиции под предлогом спасения от эпидемии. Вторая вероятная цель такого чередования тем — нагнетание эсхатологических признаков: ересь, эпидемия, наводнение²⁹. Следующая, 45-я, глава будет посвящена «Великому Турку Магомету Османскому» (“Gran Turco Mohometo Otomano”), пришедшему с войском на Родос и притеснявшему христиан, при этом другие источники того времени свидетельствуют, что «Великого Турка» европейцы воспринимали как Антихриста³⁰. Третье возможное объяснение, наиболее радикальное, состоит в том, что автор, совмещая рассказ о ереси и эпидемии, тем самым обвиняет конверсо в этом бедствии, буквализируя неоднократно используемую в то время, в том числе им самим, метафору ереси как «болезни», «проказы» (“dolencia”, “lepra”), которую надо «излечить». Конверсо, скрытые евреи, навели мор на Андалусию либо физическим путем — заразив христиан через свою специфическую антигигиеничность или иные физиологические особенности (Бернальдес в своей хронике использует распространенное средневековое поверье о специфическом дурном запахе, источаемом евреями), либо метафизическим — мор был послан за их еретические прегрешения, либо же еретикам, отождествляемым со зверем Откровения, свыше пожалована мрачная привилегия другого апокалиптического персонажа — четвертого коня Апокалипсиса (которому «дана <...> власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными», Откр 6:8).

Сгущение апокалиптических признаков и позиционирование Католических королей и их институций (инквизиции) как способных бороться с дьявольскими силами и победить их специфичны не только для «Памятных записок» Бернальдеса. Провиденциализм и мессианизм весьма характерны как для испанских авторов XV—XVI вв. в целом³¹, так и для историографии Католических королей в частности³². К примеру, Родриго Санчес де Аревало в «Краткой испанской истории» (1470) обосновывает «провиденциальную миссию Кастилии как авангарда католицизма и политической главы Испании и Европы»³³. Хуан Барба в посвященном королеве «Утешении Кастилии» (1487) — отметим сходство с названием книги Самуэля Ушке — излагает «мессианский взгляд на царствование Изабеллы», которое для него — «кульминация истории, воплощение божественного замысла»³⁴. «Сакральными гиперболами» («первая на земле/и на небесах вторая», «совершенная дева» и проч.) изобилуют и панегирики Изабелле придворных поэтов-конверсо (Антон де Монторо, Хуана Альвареса Гато, Педро де Картахены и др.)³⁵. Наконец, «Книга Антихриста» Мартина Мартинеса де Амьеса (1496) прямо предупреждает, что вот-вот наступит Страшный Суд.

«Четвертый эскадрон еретиков»

Мессианские ожидания в целом и, конкретно, традиция наделять испанскую корону мессианской ролью, в то же время выставляя «Моисееву ересь» главным врагом, Антихристом, чье уничтожение приведет к победе божественных сил и концу времен, продолжают и спустя век. Францисканский миссионер

Херонимо де Мендьета, проведший большую часть жизни в Новом Свете и занимавшийся евангелизацией индейцев, в самом конце XVI в. написал «Церковную историю Индий», однако книга была запрещена к публикации из-за ее открытого миллениаризма, который тогда сочли еретическим. В своей эсхатологической картине Мендьета отводит важную роль и ереси, и Святой канцелярии. Здесь нет апокалиптического зверя, вместо него агентами дьявола выступают четыре эскадрона, возможно, намекающие на четырех всадников Апокалипсиса. Четвертый эскадрон, состоящий из еретиков, самый опасный — как и четвертый всадник Апокалипсиса (Откр 6:8), как и четвертый зверь пророчества Даниила. Все эскадроны дьявола должны быть сражены Католическими королями и их потомками, а четвертый — особо оговорено — инквизицией, и этой победе придается мессианское значение в мировом, а точнее — имперском, масштабе, свойственном геополитическим спекуляциям испанских авторов эпохи габсбургской «гегемонии» в Старом и Новом Свете.

«И если в этих [Константин, Феодосий, Юстиниан, Карл Великий Французский] и других (которых долго перечислять) подтверждается божественный приговор, прославляющий и возвеличивающий тех, кто ищет божественной чести и славы, с тем же или даже большим основанием можем сказать, что в наши последние времена этот приговор подтвердился в наших Католических королях, которые <...> стремились к заботе и почтению к божественному служению и возвеличению христианской религии, тратя всю жизнь свою и доходы на удовлетворение нужд [церкви], строительство храмов <...> и наконец, очищение христианской жизни с помощью святой инквизиции, которую они учредили.

<...> Мы знаем, что сей князь тьмы [Люцифер] <...> поднял против нее [Троицы] три отряда людей обманутых и извращенных, с которыми церковь с самого рождения своего беспрестанно сражается; суть: иудейская измена, магометанская ложь, языческая слепота, не говоря уже о злобе еретиков, не менее пагубной и, можно сказать, наиболее тревожной. И чтобы выстоять против этих трех мощнейших вражеских отрядов и разбить их <...> избрал Господь своими особыми вождами наших Католических королей <...> И я не сомневаюсь, более того, веря в милосердие высочайшего Господа, я точно знаю, что как этим Католическим королям было вверено начать истреблять три вышеперечисленных дьявольских эскадрона с четвертым эскадроном еретиков, средством и лекарством от которого была святая инквизиция, так и королям — их преемникам было поручено довершить это дело; как те очистили Испанию от этих дурных сект, так полное разрушение этих сект во всем мире и обращение всех народов в лоно церкви будет делом рук королей — их потомков»³⁶.

В контексте нашего компаративного анализа нельзя опустить такую примечательную деталь: тот же имперский взгляд проявляется и у сефардов XVII в. — в свои мессианские построения они включают — вероятно, в качестве пятого царства — ранее никем не виданную «новую империю» с «индийскими границами»³⁷.

Вызов — ответ

На первый взгляд, мы имеем дело с несколькими независимыми текстами или, максимум, с двумя отдельными традициями: Бернальдес и Мендьета следуют эсхатологической тенденции в испанской позднесредневековой хронистике и полемической практике обозначать ересь или «иудейское суеверие» образом зверя Апокалипсиса;

Ушке и сефардские поэты XVII в. продолжают еврейскую эсхатологическую линию, восходящую к видению Даниила. Но учитывая амбивалентность аллюзий — то ли на Даниила, то ли на Апокалипсис, а также знакомство авторов-конверсо с Новым Заветом и с позицией католических авторов, выставивших «Моисееву ересь» главным врагом рода человеческого, можно полагать, что метафоризация инквизиции как зверя не была полностью самостоятельной, а служила симметричным ответом на христианский и инквизиционный выпад и заодно — обоснованием мессианских ожиданий.

Активные мессианские ожидания с середины XV в. до второй половины XVII в. зафиксированы и в христианских, и в еврейских, а позже — в марранских источниках. Если первая плеяда исследователей еврейского — и заодно марранского — миллениаризма этого периода (Г. Шолем, И. Бер, А. Зилбер, И. Тишби) видела в нем, прежде всего, реакцию на изгнание из Испании, которое, таким образом, становилось причиной возникновения лурианской каббалы и, следом, саббатизма³⁸, то более новые работы показывают, что «еврейские мессианские волнения в XV и XVI вв. были вызваны совпадением астрономических явлений и исторических событий в христианском мире (не изгнания 1492 г.), которые вызывали аналогичную реакцию у христиан»³⁹. В частности, и христианские, и еврейские авторы называли среди признаков скорого наступления конца света появление кометы Галлея, падение Константинополя в 1453 г., завоевание Италии Карлом VIII в 1494-м, деятельность Мартина Лютера в Германии и др. (Данное исследование, однако, проводилось в большей степени на итальянском материале, и пара «Моисеева ересь» — инквизиция в список мес-

сианских событий не вошла.) Христианские влияния были выявлены и в каббалистической эсхатологии, например, в анонимной «Книге ответствующего ангела» (*Сефер га-малах га-мешив*) обнаружилась концепция непорочного рождения Мессии девственной Шхиной (божественное присутствие, или женская ипостась божественного)⁴⁰. И в одной из центральных доктрин луринской каббалы — учении об «исправлении мира» (*тикун олам*), начинающегося с персонального *тикуна* каждого еврея, — смогли увидеть продукт католического влияния, а именно — потомка идеи реформы церкви начиная с индивидуального духовного возрождения, высказываемой идеологами Контрреформации в XVI в., в том числе Игнатием Лойолой и иезуитами⁴¹.

Так же и мессианизм конверсо, как ранний — начала XVI в., когда в Кастилии случались марранские мессианские движения, так и поздний — середины XVII в., т.е. собственно участие в саббатрианстве, апологетами марранов как криптоиудеев, в частности, Х. Бейнартом, рассматривался как результат «еврейского образования» и «глубокой укорененности в еврейской догматике»⁴², а другие исследователи пишут об одновременно и еврейском, и христианском влияниях на мессианизм марранов⁴³, отмечая «текучесть эсхатологий евреев, христиан и конверсо» и «дуализм религиозного опыта» конверсо и их «мессианских/мистических взглядов, которые не были ни полностью еврейскими, ни чисто католическими, но скорее, совершенно марранскими»⁴⁴.

* * *

Из этого компаративного этюда, посвященного концептуализации инквизиции марранскими авторами как четвертого зверя Даниила или зверя Апокалип-

сиса в сопоставлении с христианскими источниками, таким же образом представлявшими иудейскую «ересь», вырисовывается парадоксальный уроборотический образ монстра, пожирающего самого себя. Это сравнение служит еще одним аргументом в пользу двойственного, гибридного характера марранизма, испытывавшего сильное влияние не только иудаизма, но и христианства — разделялись мессианские настроения, использовались общие концепты. Проведенный анализ показывает также традиционный механизм ответного соревновательного применения этих концептов — зеркальным образом, с сохранением парадигмы, но переносом ролей и знаков, часто характерный для отношений Свой/Чужой. Привлекаемые здесь источники демонстрируют изящество авторов с обеих сторон в демонизации и одновременно «приручении» Чужого, путем вписывания его в эсхатологическую парадигму, и добавляют доказательств тезису о том, что еврейско-марранская эсхатология XVI—XVII вв. не была исключительно следствием изгнания из Испании, или даже преимущественно не была им, а провоцировалась другими травматическими явлениями, как мы полагаем, прежде всего, инквизицией, поскольку авторы-конверсо или евреи из числа конверсо сами или в своей семейной или групповой памяти прошли не через изгнание, а через инквизицию или, по крайней мере, страх перед ней; кроме того, важным фактором было влияние христианской эсхатологии. И наконец, позволим себе на шаг выйти за пределы обеспеченного нашими источниками пространства и допустим другую цепочку влияний, ведущую в испанские ворота. Если испанские хронисты, заклеившие ересь как апокалиптиче-

ского зверя, повлияли на возникновение зеркального образа инквизиции-монстра в сочинениях (экс-)конверсо, то, поскольку последние — прежде английских и голландских протестантов — были создателями черной легенды об инквизиции⁴⁵, виновными в возникновении самого яркого дискредитирующего образа Святой канцелярии оказываются первые, те, кто начал риторический поединок и инвективную цепочку, преданные воспеватели религиозной доблести Католических королей.

Примечания

- ¹ *Guerrini M.T.* New Documents on Samuel Usque, the Author of the “Consolaçam as tribulaçoens de Israel” // *Sefarad*. 2001. Vol. 61. P. 84, 86, 89.
- ² *Usque S.* Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Ed. de J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906—1908. Vol. 3. Coimbra, 1908. P. xxvi—xxvii.
- ³ Исследователи уделили особое внимание литературной специфике этой книги и вопросу об ее историчности/беллетристичности: *Brito M.F.R.S.* Entre a literatura e a história, Samuel Usque: por uma literatura judaica em Portugal // *Judaísmo: memória e identidade*. 1997. Vol. 1. P. 133—141; *Preto-Rodas R.A.* Samuel Usque’s “Consolaçam as tribulaçoens de Israel” as Pastoral Literature engagée // *Hispania [USA]*. 1990. Vol. 73. P. 72—76.
- ⁴ *Azevedo Mea E.* Sentenças da Inquisição de Coimbra em Metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567—1572). Porto, 1982. P. 422, 430.
- ⁵ *Paulo A.* Os judeus secretos em Portugal. Porto, 1985. P. 96—97.
- ⁶ *Idel M.* Jewish Apocalypticism, 670—1670 // *The Continuum History of Apocalypticism* / Ed. by B. McGinn, J.J. Collins, S.J. Stein. N.Y., 2003. P. 362.
- ⁷ Подробнее см. во Введении.
- ⁸ О его биографии и творчестве см.: *Kramer-Hellinx N.* Antonio Enríquez Gómez: Literatura y sociedad en “El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña”. N.Y., 1992; *McGaha M.* Biographical Data on Antonio Enríquez Gómez in the Archives of the

- Inquisition // *Bulletin of Hispanic Studies*. 1992. Vol. 69. P. 127—139; *Révah I.S.* Antonio Enríquez Gómez: un écrivain marrane (v. 1600—1663). P., 2003; *Rose C.H.* Antonio Enríquez Gómez and the literature of exile // *Romanische Forschungen*. 1973. Vol. 85. P. 63—77; *Eadem.* The Marranos of the Seventeenth Century and the Case of the Merchant Writer Antonio Enríquez Gómez // *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind* / Ed. by Á. Alcalá. N.Y., 1987. P. 53—71.
- ⁹ *Brown K.* Tres relaciones poéticas o métricas de autos de fe impresas en el siglo XVII y un ejemplo de una subversión del subgénero en forma manuscrita // *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría* / Dirigido por P.M. Cátedra. Salamanca, 2006. P. 204—206.
- ¹⁰ Намек на герб инквизиции, на котором изображена и оливковая ветвь примирения, и меч правосудия.
- ¹¹ *Brown K.* Op. cit. P. 207—213.
- ¹² См. ключевые работы о его творчестве: *Rebollo Lieberman J.* El teatro alegórico de Miguel (Daniel Levi) de Barrios. Newark, 1996; *Scholberg K.* La poesía religiosa de Miguel de Barrios. Columbus, 1962.
- ¹³ *Marrano Poets of the XVIIth Century. An Anthology of the Poetry of Joao Pinto Delgado, Antonio Enríques Gómez and Miguel de Barrios* / Ed. and transl. by T. Oelman. L.; Toronto, 1982. P. 236—239. Гесперия — Испания, Лузитания — Португалия.
- ¹⁴ Здесь инвертируется типичная пейоративная характеристика иудеев в христианской литературе.
- ¹⁵ *Marrano Poets.* P. 244, 248.
- ¹⁶ *Scholem G.* Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah. Princeton, 1973. P. 224—227, 308—309, 321—324.
- ¹⁷ *Usque S.* Op. cit. P. xxvii, xxviii, xxxii, lii, lviii.
- ¹⁸ Влияние Абраванеля, в частности, его мессианских трудов, на Ушке отмечает в приложении к своему английскому переводу «Утешения» Мартин Коэн: *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel* / Trans. by M.A. Cohen. Philadelphia, 1965. P. 275—276. О мессианских концепциях Абраванеля см.: *Lawee E.* Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition. N.Y., 2001. P. 127—168.
- ¹⁹ *Ben-Shalom R.* The Converso as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel? // *Journal of Jewish Studies*. 1999. Vol. 50. P. 279—282.
- ²⁰ О мотиве реставрации вестготской Испании в испанских источниках эпохи Католических королей см.: *Rusquoi A.* Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines

del siglo XV // Os “últimos fins” na cultura ibérica dos séculos XV—XVIII (Porto, 19—21 outubro 1995). Porto, 1997. P. 118 (co ссылкой на: *Milhou A.* De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur // *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique.* Madrid, 1992. P. 365—382); *Rucquoi A.* Les Wisigoths, fondement de la “nation-Espagne” // *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique.* Madrid, 1992. P. 341—352; *Redondo A.* Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles // *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique.* Madrid, 1992. P. 353—364.

²¹ *Pulgar F. del.* Crónica de los Reyes Católicos, por su secretario Fernando del Pulgar / Ed. por J. de Mata Carriazo. 2 vols. Madrid, 1943.

²² Здесь и далее: *Bernaldez A.* Memorias del reinado de los Reyes Católicos / Ed. por M. Gomez Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid, 1962. P. 96—103.

²³ *Gerli M.* Social Crisis and Conversion: Apostasy and Inquisition in the Chronicles of Fernando del Pulgar and Andrés Bernaldez // *Hispanic Review.* 2002. Vol. 70. P. 151.

²⁴ *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. P., 1910. Vol. 1. P. 40.

²⁵ См., например, очень популярный в Средние века, в частности, в Испании (сохранилось 32 списка, в том числе богато иллюминированные) “*Commentarius in Apocalypsin*” Беата Лиебанского — астурийского клирика, вероятно, аббата, жившего в VIII в.; комментарий включает предыдущую экзегезу на Апокалипсис, в том числе Тикония, Иренея, Иеронима, Августина, Исидора Севильского: *Sancti Beati, presbyteri hispani Liebanensis, in Apocalypsin ac plurimas utriusque foederis paginas commentaria.* Matriti: Apud Joachim Ibarra, 1770. P. 115, 331, 419 etc.

²⁶ *Robertson A.W.* The Seven Deadly Sins in Medieval Music // *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins* / Ed. by R.G. Newhauser and S. J. Ridyard. Woodbridge, 2012. P. 191—222.

²⁷ *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* / Ed. by D.L. Jeffrey. Michigan, 1992. P. 210—213; *The Apocalypse in the Middle Ages* / Ed. by R.K. Emmerson, B. McGinn. Ithaca, 1992; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Oxford, 1969. P. 293—508.

²⁸ *The Apocalypse in the Middle Ages.* P. 229—232.

²⁹ *Gerli M.* Op. cit. P. 151—152.

- ³⁰ Ruderman D.B. Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages // Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart / Ed. by A. Mirsky, A. Grossman, J. Kaplan. Jerusalem, 1991. P. 198—199.
- ³¹ Castro A. Aspectos de vivir hispánico. Madrid: Alianza, 1970. P. 13—45; Milhou A. Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español. Valladolid, 1983; Nalle S.T. The Millennial Moment: Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain // Toward the Millennium: Messianic Expectation from the Bible to Waco / Ed. by P. Schäfer and M. Cohen. Leiden, 1998. P. 151—171.
- ³² Catedra P.M. La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989; Cepeda Adan J. El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos // Arbor. 1950. Vol. 17. P. 177—190; Tate R.B. Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo xv. Madrid, 1970.
- ³³ Funes L. Las crónicas como objeto de estudio // Revista de poética medieval. 1997. Vol. 1. P. 127—128.
- ³⁴ Deyermond A. Written by the Victors: Technique and Ideology in Official Historiography in Verse in Late Medieval Spain // The Medieval Chronicle VI / Ed. by E. Kooper. Amsterdam; N.Y., 2009. P. 78—79.
- ³⁵ Kaplan G.B. In Search of Salvation: the Deification of Isabel la Católica in Converso Poetry // Hispanic Review. 1998. Vol. 66. P. 289—308; Jones R.O. Isabel la Católica y el amor cortés // Revista de literatura. 1962. Vol. 21. P. 55—64.; Зеленина Г.С. «Божественная Дева» vs. «проклятая жена»: Изабелла Кастильская под пером жертв своей религиозной политики // Испанский альманах. М., 2008. С. 129—139. Вып. I. Власть, общество и личность в истории.
- ³⁶ Mendieta G. de. Historia eclesiástica indiana. México, 1870. P. 17—18.
- ³⁷ Brown K. Op. cit. P. 213.
- ³⁸ См., например, классические труды Гершома Шолема: Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1941 (рус. пер.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1984; 1989; М., 2004); Idem. Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah. Princeton, 1973.
- ³⁹ Ruderman D.B. Op. cit. P. 192.
- ⁴⁰ Idel M. Messianic Mystics. New Haven, 1998. P. 126—132; Idem. The Attitude toward Christianity in “Sefer ha-Meshiv” // Immanuel. 1981. Vol. 12. 1981. P. 68, 77—95.

- ⁴¹ Ruderman D.B. Op. cit. P. 200ff.
- ⁴² Beinart H. Ines of Herrera del Duque: The Prophetess of Extremadura // *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. by M. Giles. Baltimore, 1999. P. 42—52.
- ⁴³ Ruderman D.B. Op. cit. P. 198—199; Goldish M. Patterns in Converso Messianism // *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* / Ed. by M. Goldish, R. Popkin. Dordrecht, 2001. Vol. I. Jewish Messianism in the Early Modern World P. 41—64.
- ⁴⁴ Koren S.F. A Christian Means to a Conversa End // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 2005. Vol. IX. Jewish Women's Spirituality. P. 45—46, 50.
- ⁴⁵ О формировании негативного образа испанской инквизиции см.: Kamen H. *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. New Haven;L., 1998. P. 305ff.; Peters E. *Inquisition*. Berkeley, 1989. P. 125ff.; Hillgarth J.N. *The Mirror of Spain, 1500—1700: The Formation of a Myth*. Ann Arbor, 2000. P. 160—240, 309—327.

Глава III

Ла-Гуардия: кровавый навет по-кастильски и инквизиция

В 1490—1491 гг. в Кастилии прошел инквизиционный процесс, в результате которого несколько евреев и конверсо были признаны виновными в ритуальном убийстве ребенка в городке Ла-Гуардия под Толедо и сожжены. Это было самое знаменитое дело из немногочисленных подобных дел на Пиренейском полуострове, самый поздний средневековый кровавый навет — если ограничивать еврейское Средневековье изгнанием из Испании — и, как полагают некоторые исследователи, один из прекрасно срежиссированных поводов к этому изгнанию.

Миньян в пещере

Процесс начался с ареста конверсо Бенито Гарсии из Ла-Гуардии по обвинению в приверженности иудаизму и контактах с иудеями; среди помогавших ему иудеев был назван Юсе Франко¹ из соседнего городка. Ему в свою очередь инкриминировали совращение конверсо в иудаизм и участие в ритуальном убийстве 4-летнего мальчика (как якобы сознался Юсе — вместо «того человека», т.е. Иисуса Христа), совершенном несколько лет назад в Ла-Гуардии. В результате по обвинению в «Моисеевой ереси» и особых преступлениях против католической веры арестовали целую группу людей, евреев и конверсо.

Выдвинутые изначально обвинения были довольно расплывчатыми, и облик преступления лишь постепенно сформировался в ходе расследования. Очевидно, подследственные в надежде получить более мягкий приговор частично признавали и даже развивали обвинения, но основную вину пытались возложить друг на друга (к примеру, сознавались в том, что присутствовали на церемонии, но ключевые действия приписывали другим участникам). Инквизиторы не смущались регулярными расхождениями между показаниями обвиняемых, и через несколько месяцев сюжет приобрел следующие очертания.

В Страстную пятницу 1488 г. необходимый для вредоносной магии квазиминьян, состоявший из пяти евреев и пяти христиан (в данном случае — конверсо), собрался в пещере недалеко от Ла-Гуардии. Пещеры — излюбленный “*locus delicti*” в инквизиционных расследованиях, начиная еще с альбигойских войн; согласно народным религиозным представлениям, усвоенным (если не сконструированным) католической пропагандой, преступление, совершенное в пещере, укрыто не только от людских глаз, но и от господнего гнева, ибо взирающий свыше не проникает земную твердь. Собравшиеся умучили христианского ребенка и совершили над его сердцем вкупе с заранее украденной гостией магический обряд с целью заразить всех христиан бешенством. Очевидно, обряд не увенчался успехом, однако причины этого не раскрываются; также довольно амбивалентны показания касательно использования крови жертвы. Ответственность за колдовской замысел обвиняемые возлагали на двух докторов-евреев, известных своим магическим мастерством: один из них на момент следствия уже умер (клевета на умерших —

как самая безобидная — широко распространена в инквизиционных материалах), а другой жил в Саморе, довольно далеко от Толедо. Примечательно, что первый не был осужден посмертно, как то было принято в инквизиторской практике, а второго не стали даже искать, что лишний раз выявляет сфабрикованность дела. Но главной проблемой, не впервые встречающейся в истории кровавого навета, стало отсутствие жертвы (отнюдь, впрочем, не анонимной: святое дитя из Ла-Гуардии, чей культ существует и по сей день, именуют Св. Крестобалем). За давностью событий вопрос так и оставили нерешенным. Утверждалось, что в тот год в окрестностях Ла-Гуардии пропало несколько детей; некоторые обвиняемые, наоборот, говорили, что ребенка привезли из Мурсии или из Толедо. Следствие предпочитало игнорировать неясности и противоречия, дабы не задерживать ход процесса, и осенью 1491 г. основных обвиняемых сожгли.

Это дело довольно необычно для Испании и особенно Кастилии, где кровавый навет не получил особого распространения, а кроме того, ему присущи определенные странности формального свойства. Так, испанская инквизиция в то время занималась почти исключительно конверсо, подозреваемыми в тайной приверженности иудаизму, но самих иудеев она не преследовала и не имела на это права. Мало того, что инквизиция вообще занялась этим делом, — оно было поручено не толедскому трибуналу, под юрисдикцию которого подпадала Ла-Гуардия, а более крупному и авторитетному трибуналу Сеговии, а затем Авилы. И наконец, дело было начато по специальному распоряжению генерального инквизитора Томаса де Торквемады; в этом распоряжении Торкве-

мада счел нужным упомянуть, что сам бы им занялся, если бы не другие неотложные обязанности, и поручил задание трем особенно опытным инквизиторам. Необычность ситуации заставила ученых предположить², что вся история со святым ребенком из Ла-Гуардии была плодом политической мысли Торквемады: генеральный инквизитор задумал использовать кровавый навет, чтобы легитимировать грядущее изгнание евреев — в глазах как общества, так и, возможно, самих Католических королей Фердинанда и Изабеллы. Однако тому нет документальных подтверждений; например, в Эдикте об изгнании евреев из Испании, изданном Их королевскими высочествами всего через несколько месяцев после завершения дела о ритуальном убийстве, оно не упоминается среди еврейских прегрешений.

Вот что в 1940-х гг. писал о ла-гуардийском навете Ицхак Бер, крупнейший исследователь испанского еврейства и видный представитель «слезливой школы» в еврейской историографии:

«Ясно одно: убийство в ритуальных или магических целях — преступление, абсолютно не совместимое с установками еврея. Материалы нашего дела не говорят ни о чем, кроме сфабрикованных обвинений и исков. <...> Совершенно очевидно, что обвинение выросло из антисемитской литературы предыдущего века, а не из признаний арестованных. <...> Нельзя даже допустить мысли о том, чтобы евреи стали использовать христианские культовые предметы или согласились на участие [в ритуале] конверсо, которых не считали иудеями и которые не были даже обрезаны. <...> Нет ни тени сомнения: обвинения в распятии ребенка и в колдовстве были изобретениями антисемитской пропаганды»³.

Точка зрения Бера по сей день является нормативной для большинства исследователей. Но надо заметить, что в последнем своем аргументе — «нельзя даже допустить мысли о том, чтобы евреи <...> согласились на участие [в ритуале] конверсо, которых не считали иудеями и которые не были даже обрезаны», — Бер сам себе противоречит, будучи одним из основных апологетов тождества понятий «конверсо» и «криптоиудей»: «Большинство конверсо были истинными иудеями. <...> Конверсо и евреи составляли один народ; их объединяла одна религия, общая судьба и мессианские надежды. По сути, инквизиция была права в оценке конверсо»⁴. В таком случае евреи вполне могли бы «согласиться на участие конверсо» в ритуале — если они, конечно, его проводили.

Первый аргумент Бера — «несовместимость с установками еврея» — тоже несколько проблематичен в свете новых концепций, ставящих под сомнение аксиоматичный ранее тотально клеветнический характер кровавого навета.

Кровавая месть и сушеная кровь:

в поисках подоплеки средневекового кровавого навета

Обвинения евреев в ритуальных убийствах впервые звучат в Европе в 1140-х гг., более или менее одновременно в Англии и Германии. Хотя в объяснение роста юдофобии — и вообще нетерпимости — в западноевропейском христианском обществе в XII в. было предложено немало теорий⁵, причину возникновения кровавого навета они не называют. Что касается истоков сюжета, тут были найдены античные и византийские своего рода прецеденты, однако они довольно далеки

от средневекового европейского собрата и знакомство с ними авторов последнего далеко не всегда может быть доказано. Недостатки существующих гипотез, а также характерный для современной иудаики отказ от парадигмы «слезливости» и виктимности в пользу нормализующего и компаративного подхода привели к выдвиганию в последние два десятилетия новых концепций генезиса ритуального навета, основанных на изучении еврейских реакций на христианскую агрессию и собственно еврейской агрессии по отношению к христианам.

Израильский исследователь Исраэль Юваль, изучая ответ средневековых евреев на обвинения в ритуальном убийстве, обнаруживает его удивительную слабовыраженность — и не только в реальной жизни, где это, в общем-то, неудивительно, но и в литературе⁶. Три выятных ответа на эту проблему: мистический (легенды о големе, призванном «защитить евреев от всех зол и горестей, претерпеваемых ими от рук врагов», т.е. в первую очередь — от наветов), силовой (предание о вормсских *парнасах*, заколовших членов городского совета в ответ на обвинение в отравлении колодцев) и вербально-рациональный (логические опровержения навета, встречающиеся у еврейских авторов начиная с пиренейского ученого и политического деятеля Ицхака Абраванеля), — относятся к XVI—XVII вв. и отражают менталитет евреев уже раннего Нового времени, а не Средневековья. Их предки же были склонны не столько к опровержению наветов, сколько к их отражению: вы нас убиваете и проливаете нашу кровь, значит, вы — убийцы, а мы — жертвы.

У евреев был свой культ невинно (и кроваво) убитых младенцев — детей мужеска полу, на регуляр-

ной основе истреблявшихся, «когда рабами были мы в Египте». Этот культ особенно заметен в позднесредневековых ашкеназских пасхальных агадах, и исследователи⁷ резонно видят в нем реакцию на кровавый навет. Одно из ритуальных блюд на пасхальном столе — *харосет* — современная агада предписывает вкушать в память о глине, из которой евреи в египетском рабстве изготавливали кирпичи, а средневековая агада — в память о крови убитых в том же рабстве еврейских младенцев. Эта же тема развивается и в агадических иллюстрациях: злобные египтяне топят младенцев в Ниле, а чаще зарезают их, а кровь сливают в фараонову ванну. Всем известно, что древние египтяне были знатными косметологами.

Отзеркаливание ритуального навета заметно и в полемической литературе, например, в крупнейшем ашкеназском полемическом компендиуме *Сефер ницахон яшан* («Старая книга борьбы»), составленном в конце XIII—начале XIV в.:

«Дело в том, что вы выдумываете обвинения против нас с целью оправдать убиение нас; и то, что вы притесняете нас, допускаете убиение нас и истребляете нас из-за нашего страха Божьего, соответствует пророчеству Давида в 44 псалме, и он молился за нас, говоря: «Боже, Царь мой! Даруй спасение Иакову»⁸.

Еще один сюжет, демонстрирующий отношение ашкеназских евреев к своему окружению, связан с представлениями о грядущем мессианском избавлении и участии, уготованной для неевреев:

«Избавление, однако, вызовет крах, гибель, крушение и истребление всех народов — их самих, и ангелов, ко-

торые охраняют их, и их богов, как сказано: “посетит Господь воинство выспреннее на высоте и царей земных на земле” [Ис 24:21]. И Иеремия сказал: “Не бойся, раб Мой Иаков, говорит Господь: ибо Я с тобою; Я истреблю все народы, к которым Я изгнал тебя, а тебя не истреблю...” [Иер 46:28]. Теперь вы видите, что Господь истребит все народы, кроме Израиля...»⁹

Ашкеназский эсхатологический сценарий, сопровождающий спасение евреев непременным уничтожением притеснявших их народов, Исраэль Юваль называет *геула нокемет* (мстительное избавление) в отличие от более мягкого варианта, принятого среди сефардских евреев, — *геула мегаерет* (прозелитирующее избавление), при котором народы мира примут иудаизм и спасутся вместе с евреями¹⁰.

Та же *геула нокемет*, вкуче с жесткими антихристианскими пассажами, присутствует и в более ранних ашкеназских источниках, например, в еврейских хрониках Первого крестового похода, описывающих погромы, учиненные крестоносцами в рейнских городах летом 1096 г.:

«И так драгоценные дети Сиона, жители Майнца, <...> принесли детей своих в жертву так же, как Авраам поступил с Ицхаком <...>. Отказываясь отвергнуть веру свою и заменить грозного Царя на омерзительного отпрыска нечистой и развратной женщины, они обнажили шеи свои для меча и отдали свои чистые души Отцу Небесному. <...> В один день <...> тысяча и сто святых душ были убиты и зарезаны, дети и младенцы, еще не грешившие и не преступившие, души невинных бедных людей. Сдержишься ли Ты после этого, о Господь, ибо это за Тебя бесчисленные души приняли смерть! Отомсти за пролитую кровь рабов твоих, в наше время и на наших глазах! Аминь. И поскорее!»¹¹

Призыву к мести предшествуют рассказы о мученичестве германских евреев, в том числе о случаях самоубийства и убийства ими собственных детей, дабы не допустить их насильственного крещения:

«Женщины с мужеством опоясывались оружием и убивали своих собственных сыновей и дочерей, а затем и самих себя. И многие мужчины собрались с силами и закололи жен, и детей, и младенцев. Самая нежная и мягкая из женщин зарезала свое любимое дитя».

«...Госпожа Рахель <...> сказала своим подругам: “Есть у меня четыре ребенка. И не жалейте их, чтобы не пришли необрезанные и не захватили их живыми и не пошли бы они по их ложным путям. И с моими детьми, тоже, освятите Святое Имя Бога”»¹².

Юваль предположил, что подобные акты мученичества, по всей видимости, многочисленные и происходившие на глазах у крестоносцев и горожан, и послужили главным стимулом к возникновению мысли о ритуальном убийстве: если евреи с такой готовностью убивают собственных детей и видят в этом религиозный подвиг, жертвоприношение своему Богу, то естественно ожидать от них насилия по отношению к христианским младенцам, также с ритуальными целями. Эта гипотеза, высказанная в статье 1993 г., вызвала резкий протест еврейской читающей публики: ведь вина за кровавый навет — пусть косвенно — возлагалась на самих евреев, на их аффективное религиозное поведение и неверно понятое благочестие, на устроенный ими инфантицид, пробудивший в умах христиан, охваченных пламенем священной войны, страх инфантицида иного рода.

Смелость Юваля была превзойдена другим израильским исследователем, профессором Бар-Иланского университета Ариэлем Тоафом, специалистом по средневековому итальянскому еврейству. В своей книге «Кровавые Пасхи: Евреи Европы и ритуальное убийство» (2007)¹³, изданной в Италии, а не в Израиле, Тоаф развивает то же направление, но идет дальше и обнаруживает у средневековых евреев не только ритуально и текстуально отработываемую ненависть к христианам, но и вполне криминальные действия — тем самым опровергая положения, аксиоматичные для Ицхака Бера, других классиков еврейской исторической науки и абсолютного большинства цивилизованных людей. Книга вызвала бурю возмущения в израильском обществе и академии¹⁴, резкий протест итальянского раввината и т.п. Автор был вынужден отозвать тираж, однако через несколько месяцев книга была переиздана — с сохранением скандального названия, но в ином переплете; Тоаф предпослал к ней новое введение, где скорректировал свою позицию: если раньше он утверждал, что евреи могли быть виновны в ритуальных убийствах, то сейчас самый радикальный его вывод состоит в том, что некоторые ашкеназские общины употребляли высушенную кровь христиан в медицинских и ритуальных целях и существовал целый черный рынок торговли этим веществом. Покупали ценный продукт у добровольных доноров, а жесткое библейское табу на кровь обходили на основании того, что она употреблялась в сухом виде, а также благодаря склонности ашкеназских авторитетов отдавать предпочтение обычаю перед законом.

Книга Тоафа построена преимущественно на материалах Трентского дела 1475 г. и демонстрирует

«раскавычивающий» подход к показаниям, полученным под пыткой. Неразрешимая проблема верификации инквизиционных свидетельств здесь решается довольно однозначно: автор доверяет полученной инквизиторами информации и строит на ней свою теорию, подкрепляя ее, по возможности, и другими источниками. Рецензенты не преминули упрекнуть Тоафа в непрофессионализме, некритическом отношении к источникам и «порочной историографической методе»; при всем этом книга Тоафа — самое радикальное слово в науке о кровавом навете.

Жертва – цель или инструмент нового преступления? Функциональная и другие интерпретации ла-гуардийского дела

Хотя навет в Ла-Гуардии и считается «сложным и изоциренным» (сравнительно с другими позднесредневековыми наветами) и «очень опасным антисемитским мифом»¹⁵ и в той или иной степени привлекает внимание исследователей¹⁶, внимание это не распространяется на проблему генезиса навета, и он по-прежнему считается придуманным Торквемадой механизмом легитимации еврейского изгнания. Единственное концептуально интересное, хотя не слишком убедительное объяснение было предложено Стивенем Галицером. Отмечая, что в Испании была минимизирована охота на ведьм, ибо роль ведьм как козла отпущения выполняли конверсо, Галицер делает сомнительный вывод, будто инквизиция с помощью процесса над евреями и конверсо Ла-Гуардии целенаправленно экстраполировала юдофобию на конверсо, дабы заменить

ею народный страх перед ведьмами: «Придавая официальный характер средневековым народным антисемитским стереотипам и перенося их с евреев на конверсо с помощью широко распропагандированного показательного процесса, испанская инквизиция добилась того, чтобы антисемитизм, а не схоластическая теория ведовства обеспечивал потребность испанцев раннего Нового времени в объекте социальной агрессии»¹⁷. Все пункты этой красивой конструкции уязвимы: инквизиции в 1490—1491 гг. незачем было «переносить антисемитизм на конверсо», т.к. сами евреи пока не были изгнаны; перенос этот осуществился и без ла-гуардийского дела — простым отождествлением конверсо с тайными иудеями; и главное, не называется причина, по которой инквизиции нужно было заменить охоту на ведьм охотой на тайных евреев. Можно было бы предположить, что конверсо как жертвы были для инквизиции финансово привлекательнее маргинальных деревенских жительниц, но Галицер в экономические подсчеты не вдается.

Если принять положение Юваля о том, что исток кровавого навета — в ашкеназском инфантициде во время крестоносных погромов в Германии, то можно высказать два предположения насчет того, откуда этот навет взялся в Испании с опозданием на несколько столетий.

Первым вариантом будет теория «заражения», причем на двух уровнях: инсинуируемого заимствования испанскими евреями у своих ашкеназских собратьев идеи преступления и заимствования испанскими церковными и светскими властями идеи навета.

Теория заражения имманентна самому ла-гуардийскому мифу, по крайней мере, в первом литера-

турном его изложении, сделанном Дамианом де Вегасом в 1544 г.: Вегас сообщает, что замысел родился во Франции, но поскольку по досадной случайности там его воплотить не удалось, французские евреи формально крестились и перебрались через Пиренеи, чтобы совершить задуманное в Испании¹⁸.

В XIII в., когда кровавый навет впервые проникает в Испанию, он сразу подается как заражение транспиренейским злом. В «Семи партидах», законодательном своде короля Альфонсо X Мудрого, говорится:

«И поскольку мы слышали, что в некоторых местах в день Страстной пятницы иудеи в насмешку воспроизводили и воспроизводят страсти Господа нашего Иисуса Христа, выкрадывая детей и вешая их на кресте или же делая восковые фигурки и распиная их, когда не могут добыть детей, приказываем, чтобы если впрямь станет известно, что где-либо в наших владениях содеяно такое, то, если это возможно проверить, все замешанные в этом деле были бы схвачены, задержаны и приведены к королю, и, как только тот узнает правду, он должен приказать позорной казни предать виновных, сколько бы их ни было»¹⁹.

Из противопоставления «нашим владениям» явствует, что под «некоторыми местами» имеется в виду заграница. В то же время и, возможно, у того же автора заимствованные, иностранные сюжеты об убийстве евреями детей или о реновации распятия Христа с помощью восковой фигурки ребенка появляются в «Песнопениях в честь Девы Марии»²⁰.

С другой стороны, можно предположить и автохтонный генезис навета в Испании — после событий 1391 г. Действительно, не считая отдельного случая в середине XIII в. в Арагоне, сколько-нибудь последо-

вательная традиция этих обвинений возникает только в XV в. (наветы в Вальядолиде, в Саморе и затем в Ла-Гуардии). Сефардское мученичество, в том числе инфантицид, во время масштабных серийных погромов 1391 г., первых в своем роде на Пиренейском полуострове, могло — по аналогии с ашкеназским мученичеством — спровоцировать возникновение навета. Проблематичность этой гипотезы, помимо отсутствия прямых указаний на связь навета с еврейским инфантицидом, еще и в том, что сам инфантицид, равно как и мученичество за веру в целом, в событиях 1391 г. под вопросом. Принято считать, что сефарды — в отличие от ашкеназов — не проявили достаточной стойкости и предпочли крещение и дальнейшую ассимиляцию мученической гибели во имя Бога своих отцов. Это мнение основывается как на общей “pro-life” позиции сефардских авторитетов по вопросу о мученичестве²¹, так и на описаниях погромов конца XIV в.: еврейские источники в основном гласят, что «большинство изменили своей вере», или упоминают только пассивное мученичество²². Чуть ли не единственный текст, в котором можно увидеть свидетельство активного мученичества, в том числе — инфантицида, это «Проповедь на жертвоприношение Исаака» конца XV в.:

«Ведь многие были убиты, как мученики, и претерпели ужасные мучения во времена жестоких преследований, во имя Господа <...> Многие убивали своих детей и внуков, а затем своих жен, а затем и себя во освящение имени Господа. Почему же их деяния не считаются большей заслугой, чем жертвоприношение Исаака?»²³

Еще одним аргументом в пользу возможности мученической реакции, хоть она и не отражена в источ-

никах, будут соображения о весьма вероятной ангажированности оных источников. Если ашкеназские хронисты, повествующие о мученичестве во время крестоносных погромов, ставили перед собой, по-видимому, следующие цели: подтолкнуть Всевышнего к мести христианам за еврейские страдания; дать новым поколениям образец поведения в случае новых погромов; превзойти христианскую мартирологию, — то у сефардских хронистов, рассказывающих о массовых крещениях в 1391 г., имелись свои цели. Во-первых, это были раввины, в том числе приверженцы ашкеназской традиции, мистики и моралисты, враждебно относящиеся не только к маймонидовой философии, но и к иудео-арабской традиции и образу жизни, и рассказом о крещении и ассимиляции они лишней раз иллюстрировали тезис о фатальных последствиях этой философии, этой традиции и этого образа жизни для еврейской общины и иудаизма. Во-вторых, это были еврейские хронисты XVI в., изгнанники из Испании или их потомки, которые до некоторой степени следовали ренессансным светским и рациональным идеалам, каковым мученичество не соответствовало. К тому же, они сами зачастую проходили через крещение, и было бы только естественно постараться обосновать свое крещение заметным прецедентом в прошлом своей общины.

Любопытная параллельная иллюстрация к гипотезе о реинтерпретации *чужого* инфантицида как угрозы *своим* детям — позднейшая атрибуция ритуального убийства морискам, когда обвинение тоже шло от убийства морисками собственных детей²⁴. Возможно, имел место перенос навета с евреев на морисков, а возможно — самостоятельная традиция.

И наконец, третьей гипотезой, объясняющей фабрикацию кровавого навета в Кастилии в 1490 г., будет расстановка в ла-гуардийском деле других акцентов. Убийство так и не найденного ребенка привычно притягивает взгляд читателя и исследователя, но возможно, что убийство, а также довольно слабо развитый его ритуальный компонент здесь не самоценны, а магически функциональны: сердце ребенка нужно для проведения магического обряда, сулящего отравление христиан, прежде всего, инквизиторов. Центральным было обвинение не в убийстве и распятии ребенка, а в заговоре и покушении на жизнь инквизиторов. И тогда этот сюжет следует рассматривать не столько в контексте истории кровавого навета или изгнания евреев из Испании, сколько в контексте мартирологического состязания между инквизиторами и конверсо²⁵. Испанская инквизиция к тому моменту действовала уже десять лет, и в ответ на мученичество конверсо в ее застенках было предложено мученичество христианского ребенка и — запланированное — мученичество самих инквизиторов. Примечательно, что именно эта тема — покушения на жизнь инквизиторов — доминирует в позднейших литературных изложениях ла-гуардийской истории, причем как минимум в одном случае для пущей зеркальности «преступники» именуется трибуналом, т.е. воспринимаются как своего рода антитрибунал, антипод инквизиционного суда:

«Создали также свой Трибунал и приговорили ребенка к смерти на кресте. <...> Приготовили из гостии и части сердца ребенка, порубленных на мелкие кусочки, некую смесь, и произнесли над ней некое проклятие, или заклятие, и уверились, что теперь инквизиторы умрут от ярости»²⁶.

Примечания

- ¹ Дело Юсе Франко было опубликовано Фиделем Фитой: *Fita F. La verdad sobre el martirio del santo niño de La Guardia, ó sea el proceso y quema (16 Noviemre, 1491) del judío Jucé Franco en Ávila // Boletín de la Real Academia de la Historia. T. 11. 1887. P. 7—134. См. также: Idem. Sentencia, quema y sambenito de Hernando de la Rivera, que dicen hizo el papel de Pilatos en la Pasión, o martirio del Santo Niño de la Guardia // Boletín de la Real Academia de la Historia. 1889. T. 14. P. 97—104.*
- ² Это объяснение встречается как в таких ранних и фундаментальных работах, как: *Loeb I. Le saint enfant de La Guardia. Paris, 1888; Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1992. Vol. 2. P. 403 ff.,* так и в современных научно-популярных статьях, например: *Perceval J.M. Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia // Historia. 1993. Vol. 16. № 202. P. 44—58. Baer Y. Op. cit. P. 403—404, 421.*
- ³ *Ibid. P. 424.*
- ⁴ См., например: *Moore R.I. The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950—1250. Oxford, 1987.*
- ⁵ См.: *Yuval I.J. “They Tell Lies: You Ate the Man”: Jewish Reactions to Ritual Murder Accusations // Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives / Ed. by A.S. Abulafia. N.Y., 2002. P. 86—106.*
- ⁶ *Malkiel D. Infanticide in Passover Iconography // Journal of the Warburg and Courtland Institutes. 1993. Vol. 56. P. 85—99.*
- ⁷ *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus / Ed. and trans. by D. Berger. Northvale, 1996. P. 229.*
- ⁸ *Ibid. P. 227.*
- ⁹ *Yuval I.J. Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006. Ch. IV. From Martyrdom to Ritual Murder Accusations. P. 135—204.*
- ¹⁰ *Габерман А. Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат [Гонения в Германии и Франции]. Иерусалим, 1946. С. 31—32.*
- ¹¹ Там же. С. 31, 34.
- ¹² *Toaff A. Pasque di sangue. Ebrei d’Europa e omicidi rituali. Bologna, 2007.*
- ¹³ См., к примеру, разгромные отзывы израильского медиевиста Кеннета Стоу в “History News Network” от 19.02.2007 (<http://hnn.us/articles/35496.html>) и специалиста по Трентскому

делу Ронни По-чия Хсия в «Гаарец» от 20.02.2007 (<http://www.haaretz.com/hasen/spages/827035.html>).

- ¹⁵ Haliczzer S. The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de la Guardia // Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World / Ed. by M.E. Perry, A.J. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 155, 149.
- ¹⁶ См., например: *Rodríguez Barral P.* La acusación de crimen ritual. Una aproximación a su iconografía a partir del caso del Santo Niño de La Guardia // *El Olivo*. 2006. Vol. 63. P. 65—100; *Ландсхут Р.* Га-елед га-кадош ми-Ла-Гуардия: лидато шель митос [Св. дитя из Ла-Гуардии: рождение мифа] (магист. диссер.). Тель-Авив, 2006.
- ¹⁷ Haliczzer S. *Op. cit.* P. 154.
- ¹⁸ *Fita F.* Memoria del Santo Niño de la Guardia, escrita en 1544 // *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 1887. T. 11. P. 135ff.
- ¹⁹ *Las Siete partidas*, 7: 24: 2 (*Carpenter D.E.* Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24: “De los judíos” (University of California Publications in Modern Philology. Vol. 115). Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1986. P. 29).
- ²⁰ См.: *Rodríguez Barral P.* La representación del judío en las “Cantigas de Santa María” // *Anuario de estudios medievales*. 2006. T. 37. P. 213—243.
- ²¹ См., например, осуждение Маймонидом избыточного мученичества как убийства. «Если сказано, что [в данном случае] следует преступить и не быть убитым, а человек позволяет убить себя, дабы не преступить, то он виновен в том, что отнял собственную жизнь» // *Рамбам. Йесодей га-Тора*. 5:1—4.
- ²² См. об этом: *Бен-Шалом Р.* Кидуш га-Шем ве-мартирология йегудит бе-Арагон у-ве-Кастилия би-шнат 1391: бейн Сфарад ле-Ашкеназ [Освящение Имени и еврейская мартирология в Арагоне и Кастилии в 1391 г.: Между Сфарадом и Ашкеназом] // *Тарбиц*. 2001. Т. 70. № 2. С. 227—282.
- ²³ Цит. по: *Saperstein M.* A Sermon on the Akedah from the Generation of the Expulsion and its Implications for 1391 // *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart* / Ed. by A. Mirsky, A. Grossman, Y. Kaplan. Jerusalem, 1991. P. 103—124.
- ²⁴ См.: *Perceval J.M.* *Op. cit.*
- ²⁵ Подробнее см. выше, в главе «Мученичество как потлач и соискание святости».
- ²⁶ *Historia verdadera y lastimosa del niño de Tridento y el niño de La Guardia, con el joven Bernero, sacada del doctor Juan Mathias Tyberino y el historiador Bzovio, con otros muchos*. Madrid, 1767. P. 16—17.

Глава IV
“Bloody Mary”:
НОВОХРИСТИАНСКОЕ ГЛУМЛЕНИЕ
над Богоматерью —
еврейское или женское?

Средневековая еврейская культура — в частности, антихристианская полемика, но не только она — не обделяла вниманием почитание Богоматери. В отношении средневековых евреев к Деве Марии, ставшем предметом пристального интереса исследователей раввинистической литературы и ашкеназского религиозного права и практик, видят ответ на растущую популярность марианских культов и выделяют два этапа: очернение и глумление и «аккультурацию»¹ — разработку и пропаганду своих, ветхозаветных женских образов с использованием марианских черт.

Еврейский ответ на вызов марианизма появляется уже в поздней античности. Исследователи талмудических текстов находят в них хотя зачастую и латентную, но яростную антихристианскую полемику или глумление, в том числе направленное на дискредитацию образа непорочной девы. Так, например, в еврейской легенде об императоре Тите и разрушении Иерусалима, встречающейся в разных источниках², обнаруживается критика не только римского язычества, но и раннего христианства: в частности, в образе двух блудниц, которых, согласно одной из версий легенды, Тит приводит в Святой святых Храма, предлагается видеть аллюзию на Деву Марию и Марию Магдалину³. Те же два женских

персонажа, соотносимые с двумя женщинами, оспаривающими ребенка на суде царя Соломона: Мария присвоила чужого ребенка (что, возможно, объясняет ее девство), и поэтому ей не жалко похоронить его, — появляются в ашкеназских источниках XII в., что рассматривается как реакция евреев на растущую популярность марианского культа в Северной Франции⁴.

Еврейские персонажи играют важную роль в разных жанрах, появившихся в рамках марианского культа, и наоборот, Богоматерь регулярно фигурирует в текстах антииудейской полемики⁵, поскольку евреи неизменно отрицали догмат о непорочном зачатии и представление о сохранившейся и после рождения Иисуса девственности Марии. В частности, Гвибер Ножанский использовал следующий аргумент: евреи, будучи сами нечистыми, не могут постичь чистоту Девы Марии⁶. О евреях заходит речь не только в полемических сочинениях, но и в рассказах о чудесах, творимых Богоматерью, — в сборниках вроде *“Miracula Sanctae Virginis Mariae”* («Чудеса Св. Девы Марии»), распространившихся во Франции и других странах Европы с XII в., и в сочинениях мендикантов: вмешательство Богоматери, как правило, приводит к скорому обращению иудея в христианство. Эта связь подтверждается и реальными случаями крещений евреев под покровительством Богоматери в XIII—XIV вв., самый известный из таковых — архиепископ Бургосский, урожденный Шломо Га-Леви, в крещении — Пабло де Санта Мария. Еврейское сообщество и его интеллектуальная элита не могли не замечать как собственно развитие марианского культа, так и его вредное воздействие на своих единоверцев и реагировали на него соответственно — как на угрозу⁷. Однако пря-

мые нападки на Богоматерь, критика догмата о непорочном зачатии и прочее глумление привели к новым осложнениям. В XIII в. пейоративные намеки на Деву Марию исчезают из ашкеназских молитвенников, что, вероятно, объяснялось участившимися обвинениями евреев в богохульстве, включая высмеивание Богоматери, — в частности, на Парижском диспуте 1240 г.⁸ И более поздние христианские “*exempla*” о евреях и Богоматери — уже не истории чудесного обращения в христианство, а истории возмездия за богохульство или осквернение евреем образа Богоматери, как в рассказе игуменьи в «Кентерберийских рассказах» Дж. Чосера, где евреи убивают мальчика, поющего “*Alma redemptoris mater*”, и благодаря вмешательству Девы Марии терпят суровое наказание. В латинском рассказе о ритуальном убийстве в Бристоле преступление, по всей видимости, приурочено к марианскому празднику Благовещения, а убитые евреем Самуилом его жена и ребенок превращаются в своего рода Мадонну с младенцем⁹. Марианские братства сочиняли песни на сюжет страстей Христовых или инсценировали его и акцентировали вину евреев в страданиях Иисуса, особенно мучительных для его матери¹⁰.

В позднесредневековой Германии прослеживается определенная связь между антиеврейскими предрассудками и антиеврейским насилием и культом Богоматери, в частности, часовни, посвященные Богоматери, куда затем совершались паломничества, возводились на месте разрушенных синагог изгнанных общин. Анализ подобного культа в Регенсбурге¹¹ показывает, что регенсбургцы ассоциировали синагогу со всем воображаемым злом, якобы исходящим от евреев и их патрона дьявола, а в изгнании евреев и разрушении синаго-

ги видели акт экзорцизма, позволяющий этому месту стать «домом» Богоматери и обрести особую святость; в то же время лютеранские критики этого культа, негодую на слишком экзальтированное поведение паломников, полагали, что место заражено своими прежними обитателями. В этом дискурсе — как католическом, так и протестантском — исследователь видит пример того, как в массовом сознании того времени антиеврейские настроения прочно увязывались с почитанием Богоматери¹².

Отчаявшись «победить» Деву Марию путем лобовой атаки, «евреи разработали другие — помимо открытой полемики, — более тонкие методы борьбы с грозным марианским вызовом»¹³. Одним из таких методов представляется развитие танахических женских образов — праматерей, царицы Эстер, фемининного божественного присутствия — Шхины и особенно пророчицы Мириам, которая в христианской типологии фигурировала как ветхозаветный прообраз Девы Марии¹⁴. В ашкеназских источниках позднего Средневековья излагаются мидрашистские сюжеты с участием Мириам, причем в них внесены небольшие изменения, усиливающие ее роль. К примеру, в *Сефер гематриот* и Комментарии на Пятикнижие, приписываемом Элеазару Вормсскому, она дает разрешение хору ангелов петь вместе с хором женщин благодарственную песнь после исхода из Египта; Деве Марии католические теологи, в первую очередь, Августин, отводят роль солиста небесного хора¹⁵. Другой пример параллелизма — или подмены — в толковании целебных свойств водных источников: христиане объясняли их чудесами, творимыми Богоматерью, евреи связывали с «колодцем Мириам»¹⁶.

Другой популярный библейский образ в еврейских текстах того периода — праматерь Рахиль. В образе матери Рахили, «плачущей о детях своих» (Иер 31:14, Мф 2:18), видятся аллюзии на Деву Марию¹⁷. В частности, такой известный, неоднократно привлекавший исследовательское внимание персонаж, как «госпожа Рахель» в ивритских хрониках о крестоносных погромах, из благочестия убившая четверых своих детей, интерпретируется как синтез образов Мириам, «матери семерых» «маккавейских мучеников» (2 Макк 6—7, 4 Макк 17, ВТ Гитин 576), Рахили из пророчества Иеремии и Девы Марии в амплуа “*mater dolorosa*”, особенно популярном в высоком Средневековье. Финальная сцена этого рассказа, в которой Рахель сидит, положив на колени убитых детей, и оплакивает их, прямо соотносится с иконографическим сюжетом *пьета*, где Дева Мария держит на коленях и оплакивает своего снятого с креста сына¹⁸. В этом можно увидеть одно из проявлений иудео-христианского своего рода состязания в святости или в мученичестве, прослеживающегося и в других источниках этого периода: если еkkлeсия полагает истинными, максимальными, парадигматическими мучениками Иисуса и его мать, то синагога демонстрирует, что евреи, пострадавшие от рук последователей Иисуса, совершают мученичество отнюдь не меньшее, и это открывает определенные сотериологические перспективы¹⁹.

Далее я попытаюсь выделить в отношении испанских и колониальных новых христиан к Богородице аналогичные два этапа, подвергнув при этом сомнению сугубо иудейскую сущность первого из них, и сделать предположения касательно причин и функций новохристианского глумления над образом Девы Марии.

«Отрицая девство и говоря, что запачкана кровью»

В пиренейских королевствах мариология, марианская литература и искусство развивались в неменьшей степени, чем в соседней Франции, особенно после IV Латеранского собора, который поддержал учение о Троице Петра Ломбардского, и его «Сентенции», включая изложенную там мариологическую концепцию (III. 3) получили канонический статус. Основные марианские тексты, написанные в XIII в. как на латыни, так и на кастельяно или каталанском, такие как «Чудеса Богородицы» (“*Milagros de Nuestra Señora*”) Гонсало де Берсео, «Песнопения в честь Девы Марии» (“*Cantigas de Santa Maria*”) Альфонсо Мудрого, «Книга Марии» (“*Liber Mariae*”) Хуана Хиля де Саморы, «Книга Девы Марии» (“*Libre de Sancta Maria*”) Рамона Лулля, и прослеживаемые связи между ними демонстрируют, что культ Богородицы был зоной взаимодействия теологической латинской учености и венакулярной народной культуры²⁰.

В испанской религиозной практике, включающей праздники, обеты, места поклонения, источники исцеления, чудотворные иконы и проч., Богородица занимала очень важное место, а в некоторых номинациях лидировала; так к XVI в. большинство действующих и популярных часовен в Испании были марианскими, преимущественно локальными святилищами Богоматери (*Nuestra Señora de N.*, *Nuestra Virgen de N.*)²¹.

О центральности культа Девы Марии в испанском католицизме раннего Нового времени свидетельствует попытка, настойчиво повторяющиеся в источниках этого периода, представить Богоматерь как покровительницу страны совместно с Сантьяго (Св. Иаковом). Для обоснования этой идеи привлекалась легенда о том, что Богоматерь явилась Сантьяго в ми-

нута отчаяния, ободрила и воодушевила его на продолжение проповеди Евангелия в Испании, и другая легенда — о покровительстве Богоматери испанским войскам во время Реконкисты, в частности, о том, что важнейшая победа в битве при Лас Навас де Толоса была одержана только благодаря заступничеству Богоматери, — неслучайно Филипп IV объявил ее патронессой испанской армии²².

Несколько ранее, в эпоху Католических королей, учредивших инквизицию, которая позволила нам услышать мнение своих жертв о Деве Марии, культ Богородицы сливался с культом королевы, ибо Изабелла выстраивала свой образ с ориентацией на Деву Марию, что проявлялось как в живописи или церемониале, так и в придворной поэзии. Придворные поэты — в большинстве своем конверсо — славословят Ее королевское высочество в следующих неслучайных выражениях: Иньиго де Мендоса называет королеву «скорее божественной, чем смертной», Хуан Альварес Гато — «ее божественным величеством», Педро де Картахена «первой на земле и на небесах второй»²³. Антон де Монторо посвящает королеве целый ряд текстов, где приписывает ей ангельскую чистоту, и исключительную божественность, утверждает — балансируя на границе поэтической метафоры и опасной ереси, — что именно от нее Сын Божий получил человеческую плоть и параллельно, жалуясь своей покровительнице на злоключения, ставит веру в девственность Богоматери на первое место в списке обязанностей «доброго католика»: все семьдесят лет, что живет на свете, он «говорил “*inviolata permansisti*”, / не богохульствовал, / произносил “*Credo*”, <...> слушал мессы и молился, / осенял себя крестным знаменем, / но никогда не мог

уничтожить / этот след маррана», <...> не мог избавиться от прозвища / старого чертова иудея»²⁴.

Не все желающие сойти за добрых католиков были столь же аккуратны. Один из лейтмотивов инквизиционных обвинений, предъявляемых новым христианам, — глумление, насмешка (“*burla*”) над «святой католической верой»²⁵, а один из лейтмотивов этого глумления — осмеяние Девы Марии, в котором — на основании частотности и некоторых поворотных событий — можно видеть даже центральный сюжет в противостоянии марранизма католицизму. Например, марранский погром в Кордове в 1473 г. был спровоцирован тем, что конверсо вылили грязную воду на пасо Девы Марии, проносимое в уличной процессии.

В антимарианской риторике и практике конверсо можно выделить несколько уровней или видов. Первый — это неконкретное хуление и отказ от почитания Богоматери наряду с Иисусом — в отличие от «истинного Бога». Иногда в обвинениях скупо отмечается «богохульство на Богоматерь»²⁶, иногда приводится развернутая цитата, например:

«Ее тетка Анна де Агилар призналась, что двадцать лет назад ее сестра, ныне покойная, когда обвиняемая болела, сказала ей, что если она хочет выздороветь и чтобы Бог ей сделал многие милости, то должна верить только в единого истинного Бога и не верить, что был Иисус Христос или Наша Госпожа»²⁷.

Наиболее явно отказ от почитания выражался в отказе от произнесения имени и обращения с молитвой: одной мексиканской конверсе «отец приказал, чтобы не читала ни *Padre Nuestro*, ни *Ave Maria*»²⁸, другой узник

того же трибунала «...признался, что иудеям не разрешено произносить имена Господа нашего Иисуса Христа и его Святейшей матери, а когда говорят Богоматерь (Virgen) дель Кармен и католики думают, что они взывают к Нашей Госпоже, взывают не к ней, а к Илие»²⁹.

Следующий, более конкретный вид марранского антимаарианизма заключается в обесценивании, разбожествлении единственно Девы Марии, отказе видеть в ней божественную, или сакральную, фигуру — в отличие от «Бога» и даже от ее сына. Одни отмечают ее неэффективность в роли посредницы между просящим и Иисусом: «Глупо молить ее о помощи, ибо, пока она накинет накидку и пойдет просить Сына, ты уже утонешь, — надо молиться Богу»³⁰, — здесь на Деве Марии фокусируется свойственное конверсо «общее пренебрежительное отношение к христианской практике обращаться к посредникам в общении с божеством»³¹; другие отмечают абсурдность самой фигуры матери Бога: «Заткнись, у Бога нет матери, — говорит отец сыну, молящемуся Богородице во время шторма, — раз он нас создал, как он мог быть рожден?»³² Распространены заявления о сугубо человеческой природе Девы Марии, подразумевающей и ее греховность, и сравнения ее с другими людьми. К примеру: «...говоря об образе Богоматери, Гонсало де Бургос сказал: “Разве я хуже ее?”», а другой подсудимый того же трибунала «отвечал яростными и мерзкими богохульствами, говоря: “Оставь меня ради бога, моя мать [узница инквизиции в Севилье] лучшая женщина, чем Дева Мария»»³³. Мексиканский конверсо объяснял, что «оказался в заточении за то, что упорно отстаивал, что “Omnes in Adam peccaverunt” [“Все согрешили в Адаме”, Рим 3:23], включая в это правило и Царицу анге-

лов Богоматерь»³⁴. Можно предположить, что здесь также подразумевается, но не проговаривается (в отличие от случаев, которые мы рассмотрим ниже) отрицание догмата о непорочном зачатии и распространенная в языческой и иудейской антихристианской полемике инсинуация насчет отцовства Иисуса: если он не был сыном Иосифа, значит, он был плодом незаконного адюльтера своей матери, которая таким образом и оказывается грешницей — такой же, или даже худшей, чем простые люди.

Еще один вид глумления над Богоматерью — глумление действием, состоящее преимущественно в осквернении образов или в избавлении от них, мотивируемом их бесполезностью. Это частный — и частый — случай марранского «иконоборчества». Конверса из Сьюдад-Реаля Мария Гонсалес не только выбросила «доску, на которой был нарисован образ Госпожи нашей Девы Марии», в сток для нечистот и плюнула на нее, но и решительно концептуализировала свой поступок: «будучи спрошена, с каким умыслом выбросила вышеназванную дощечку и плюнула на нее, сказала, что с тем умыслом, который имеет к вещам, которые ей навязывают, давая понять, что Закон Моисея — истинный, а наша вера — обман, ибо так ей говорила Инес Лопес, ее тетка»³⁵. Та же матрилинейная передача традиции в марранской среде видна в показании конверсы Каталины де Агилар из Гранады, которая «донесла, что, когда ей было 9 лет, ее мать, ныне уже покойная, сказала ей, что если та хочет служить Богу, то не нужно верить в Иисуса Христа и его мать <...> и не нужно верить в образ Девы Марии, который сделан из дерева руками человека»³⁶. Некоторые конверсо распространяли свое

иконоборчество и на чужие образа: один «выхватил образ Богоматери из рук своей возлюбленной и бросил на землю»³⁷, другая «питала такую скрытую ненависть ко всем предметам культа, которые используют христиане, что <...> выкинула у одной женщины образок Богоматери милосердия, <...> сказав ей, что, если та иудейка, зачем связывается с обманными выдумками христиан»³⁸. Другая разновидность этого действенного глумления — непристойные телодвижения, жестикуляция или звукоизвлечение во время соответствующих молитв в церкви или в непосредственной близости от посвященных Богоматери культовых сооружений или ее статуй. Конверса Каталина де Самора из Сьюдад-Реаля, изображаемая враждебными ей свидетелями как заядлая богохульница, «проходя мимо церквей, возведенных в честь и в преклонение перед Госпожой нашей славной Девой Марией, показывала им кукиши и фиги за то, что они построены в Ее честь и называются Ее именем»³⁹.

Самым конкретным, самым адресным видом глумления над Богоматерью было отрицание и осмеяние догмата о непорочном зачатии и различные пейоративные домыслы об интимной жизни Девы Марии и деталях деторождения, призванные подчеркнуть, что она ничем не отличалась от других женщин. Глумление такого содержания можно обозначить как «гендерное» и в нем, вероятно, стоит видеть квинтэссенцию марранского антимиарианизма. Монахи-иеронимиты из числа новых христиан рассуждали, что Дева Мария зачала ребенка таким же путем, как другие женщины, и так же и родила⁴⁰. В показаниях против конверс из Сьюдад-Реаля выстраивается следующий диффамационный ряд: непорочное

зачатие и роды невозможны, значит, на самом деле Мария не была девой (отсюда мотив «окровавленности» или «запачканности кровью»), кроме того, она не просто не была девой, но еще и изменяла мужу своему Иосифу и не однократно изменила, а была блудницей. Самая яркая ненавистница Богоматери Каталина де Самора называла ее «еврейской шлюхой», «старой шлюхой и ханжой», «шлюхой, запачканной кровью»⁴¹, и эта тема заявляется в самом начале обвинения, служа первым доказательством ее еретичества: «[Каталина де Самора] иудействовала, еретичествовала и отступничала, выступая против догматов нашей Святой веры, нанося ей великое бесчестье и оказывая пренебрежение, в особенности говоря и отрицая девство Госпожи нашей Девы Марии и говоря, что она была запачкана кровью»⁴². Отрицание девства фигурирует во многих списках признаков иудействования. На гранадском ауто 1593 г. шестой признак из пятнадцати формулировался так: «Отрицают, что Мессия пришел, и также говорят, что Иисус Христос — просто человек, сын Нашей Госпожи и Св. Иосифа, а некоторые говорят, другого какого-то человека, плод прелюбодеяния, и таким образом отрицают девство Святейшей Девы Марии госпожи нашей»⁴³. Эдикт веры, провозглашенный трибуналом в Куэнке в 1624 г., помещает богохульство против Девы Марии в самый конец описания Моисеевой ереси: «Или кто изрекал еретические богохульства, такие как “я не верю”, “я не верую” или “я отрицаю” Господа нашего Бога, или девство и чистоту госпожи нашей Девы Марии, или кто отрицал ее девство, говоря, что госпожа наша Дева Мария не была девственницей ни до, ни во время, ни после родов и что она зачала не

от Святого Духа»⁴⁴. На мадридском ауто 1680 г. отрекшиеся от ереси и примиряемые с церковью подсудимые должны были подтвердить свою веру в догмат о непорочном зачатии, ответив на такой вопрос: «Верите ли вы, что наш Спаситель Иисус Христос был зачат в девственной утробе госпожи нашей Девы Марии Святым Духом без совокупления с мужчиной? <...> и она оставалась Девой до родов, во время родов и после родов?»⁴⁵.

Учитывая большое значение, придаваемое инквизиторами отрицанию девства Богоматери, что отражено в списках признаков Моисеевой ереси, а также богатую предысторию этого отрицания в средневековой иудео-христианской полемике, включая, прежде всего, дискуссию о переводе слова *алма* («девушка» vs «девственница») из Ис 7:14⁴⁶, неудивительно, что многие исследователи склонны толковать отрицание непорочного зачатия и глумление над образом Богоматери как сугубо еврейское противостояние марранов-криптоиудеев навязанному им католицизму. В подобных высказываниях предлагается видеть «красноречивое свидетельство чувств, которые конверсо питали к своей новой религии», «самозащиту от всепроникающего влияния христианского окружения» и попытку повлиять на других конверсо, дабы «потрясти основы их новой веры»⁴⁷. Марранское богохульство интерпретируется как «фундаментально еврейское отрицание католицизма», как «утверждение еврейской веры» путем «нападок на идолопоклонство»; в частности, насмешки над непорочным зачатием тоже, как считается, «отрицали католицизм с еврейской точки зрения и предполагали наличие контрвзгляда»⁴⁸.

«Обычная женщина»

Чтобы верифицировать эту интерпретацию, имеет смысл поискать сходные обвинения в богохульстве в инквизиционных делах, не относящихся к марранам. Таких обвинений множество. К примеру, в материалах кордовского трибунала 1570-х гг. хулят Богоматерь и подвергают сомнению догмат о непорочном зачатии как старые христиане, так и новые христиане разного происхождения:

«Руй Диас, крестьянин, уроженец Агилара и житель Эсихи, 52 лет. По своей воле предстал в октябре 1575 года перед <...> инквизитором, признался, что <...> сомневался в девственности Богоматери и полагал легкомысленно, что она не была девственницей, когда родила. <...> Был порицаем на публичном ауто, допущен к приречению, год тюрьмы и конфискация имущества».

«Рафаэль де Торрес, мориск, слуга доньи Беатрис Портокарреро, вдовы, жительницы Эсихи, сорока лет. Два свидетеля показали, что <...> он говорил против девственности Богоматери огромное богохульство и очень непристойное, <...> сам пришел и признался. Был порицаем на публичном ауто с кляпом. Легкое отречение. Публичное поношение».

«Антон де Эрнандо Лерес, индейской нации, житель Кесады, <...> говорил, что Госпожа наша, Матерь Божия, была паскудной шлюшкой. <...> Легкое отречение и двести ударов и заточение в монастыре на год, чтобы его наставили в христианском учении, в котором не умел ни креститься, ни перекреститься. Был стариком, и свидетели говорили, что обыкновенно закладывает за воротник»⁴⁹.

Помимо легкомыслия и невежества достаточным оправданием для подобного богохульства могла считаться эмоциональная нестабильность и просто дур-

ное настроение: так, гранадский «мулат, раб Бартоломе Санчес-Мартинеса <...>, когда его наказывал его хозяин, сказал: “отрекаюсь от Господа и от Нашей Госпожи”; признался, что говорил так от раздражения...”⁵⁰

Испанская инквизиция, начиная с Николая Эймерика, различала простое богохульство и богохульство еретическое⁵¹. Простым считались оскорбительные высказывания в адрес Христа, Девы Марии и святых, особенно произнесенные в состоянии аффекта (в расстройстве, ярости, подпитии, из-за проигрыша в азартных играх), еретическими — отрицания догматов. При истолковании того или иного богохульства тем или иным образом имела значение его повторяемость (однократное vs многократное) и тот факт, соседствовало ли оно с другими еретическими практиками или стояло особняком на фоне в остальном вполне приемлемого христианского поведения. Но главным фактором представляется априорный настрой инквизиторов, категория, в которую они заведомо помещали подсудимых: если речь шла о новых христианах еврейского происхождения, любое нарушение ими христианских конвенций интерпретировалось, скорее, как умышленное проявление ереси, а не досадная обмолвка. Как отмечает исследовательница инквизиционных процессов в испанском городе Гвадалупе в конце XV в., вводимое инквизицией различие между старыми и новыми христианами «было до некоторой степени искусственным. И те, и другие, к примеру, могли жаловаться на поведение исповедника, или злословить на тему Непорочного зачатия. И те, и другие могли подвергаться сомнению цели и намерения инквизиторов. И уже инквизиторы (а позже и исследователи истории новых христиан) стре-

милось связать эти неканонические или еретические практики с разными верованиями. Исследование религиозной жизни в Гвадалупе показывает, насколько контрпродуктивным такой подход неизбежно оказывается; <...> границы между этими теоретически различными группами были весьма проницаемы»⁵².

Как признак ереси — а не как функция состояния аффекта — богохульство, в том числе направленное против фигуры Богородицы, расценивалось и «старой» инквизицией во Франции при расследовании другой ереси — не Моисеевой, а катарской, но тоже в ситуации презумпции еретической виновности подследственных. Крестьяне Монтайю, как и конверсо Сьюдад-Реаля, сомневались в эффективности Девы Марии как заступницы, полагая ее лицом второстепенным, а марианские молитвы — обманными выдумками духовенства: «Аве Мария ничего не стоит, ее изобрели кюре!», «Перестань молиться Марии. Молись лучше Господу нашему»⁵³. Марианский культ был распространен, прежде всего, среди женщин — к ней обращались и ее благодарили в основном в связи с благополучным исходом репродуктивных процессов⁵⁴. И женщины же чаще выражали сомнения в непорочности Богородицы, хотя бы потому, что более мужчин были озабочены этой темой:

«Женщины мне [Од Форе] говорили, будто одна женщина разродилась девочкой прямо на улице нашей деревни, так что у нее не было даже времени вернуться в свой дом. И я все время думала о той грязи, что извергает женское тело во время родов; и всякий раз, как священник поднимал над алтарем гостию, я думала о том, что тело Христово замарано этой грязью... И потом я подумала, что это не тело Христово»⁵⁵.

Хотя ни в случае пиренейских катаров, ни в случае кастильских конверсо нельзя считать глумление над непорочностью Богородицы исключительно женской практикой, следует, тем не менее, отметить его гендеризированность. Над главной женщиной христианского мира глумятся женщины и глумятся в тех же категориях, в которых повседневный коммунальный и инквизиционный дискурс унижал их самих, — категориях неподобающего сексуального поведения: «шлюха», «старая шлюха», «еврейская шлюха», «дурная женщина» и «женщина, дурная телом» — самые частотные пейоративные эпитеты в свидетельских показаниях, в том числе в передаче междоусобных или межсоседских диалогов⁵⁶. Помимо вербальной агрессии женское тело становилось объектом физических мучений (пыток) и надругательств (второе в отличие от первого гендерно маркировано) в ходе следствия. Английский переводчик одного из главных текстов антиинквизиционной памфлетной войны XVI в. «Открытие и простое изложение различных коварств испанской инквизиции», вышедшего под псевдонимом Регинальд Монтан, в своем предисловии к читателю сокрушается о триумфе «папистской синагоги над христианами», приводя примеры инквизиционных эксцессов, в том числе упоминая «жестокое и бесстыдное умучивание обнаженных женщин»⁵⁷. Если официальный католический дискурс обличал конверс как «дурных христианок» и «дурных женщин» (прежде всего, распутных, а также пьяниц, сплетниц, воровок и т.д.), имплицитно противопоставляя им эталон христианской веры и вместе с тем женского целомудрия — Деву Марию, то сами конверсы защищались, или компенсировали это унижение, тем, что риторически низводили Деву Ма-

рию до своего уровня («обычная женщина» [“muger comum”]⁵⁸), приравнивали ее святое и непорочное тело к любому женскому телу. При этом они могли фиксировать ее еврейское происхождение, как, например, в распространенном ругательстве «еврейская шлюшка» (“puta judihuela”) или в такой примечательной истории, рассказанной некой Уракой Нуньес из Сьюдад-Реаля: «Дева Мария была еврейкой и вышла замуж за еврея-угольщика, <...> и пришел в город один христианин, и лег с ней, и она понесла и родила Иисуса Христа»⁵⁹. Но вряд ли в инсинуациях, совмещающих указания на предосудительное сексуальное поведение и еврейское происхождение, следует видеть выражение иудео-христианской полемики.

Представляется более корректным говорить о двух антимарианских тенденциях: существовала «высокая» мужская еврейская полемика против образа Богоматери — в литургических и экзегетических текстах, она же могла в редких случаях звучать из уст образованных конверсо, а существовала «низкая», народная, женская, не специфически еврейская фронда, когда Богоматерь обвинялась в том, в чем постоянно обвиняли самих этих женщин в обычной жизни и в ходе инквизиционных процессов.

«Мессия должен родиться у некоей еврейки и умереть за них»

Вместе с тем в марранской ментальности присутствовала идея апроприации либо собственно Девы Марии, либо ее функции и образа — матери мессии. Такое отношение, безусловно, было маргинальное обычного богохульства, но оно имело место.

В частности, некоторые конверсо лелеяли идею «благородного еврейского происхождения в христианизированной форме» и заявляли, будто их род восходит к семье Богоматери⁶⁰.

В позднем марранизме, а именно в марранской общине Мехико в середине XVII в., согласно расследованию мексиканской инквизиции, циркулировала идея, которую можно определить как апроприацию не самой Богоматери, как в случае с генеалогическими фантазиями, а ее функции. Мехиканские конверсо ожидали, что мессия вскоре родится у женщины из их общины, причем, по-видимому, имели в виду конкретную женщину, выдающуюся своим соблюдением иудаизма; эти слухи распространялись в основном по женской линии и восходили к откровению, якобы полученному от ангела одной из старших женщин в этом сообществе:

«Когда ей было семь лет, ее обратили в иудаизм ее родители, заставив ее верить, что мессия еще не пришел и что он должен родиться у некоей еврейки и умереть за них»⁶¹.

«И ее [Бланку Хуарес] ее мать, тетки и другая родня считали такой великой еврейкой, и она столь превосходила всех в соблюдении закона Моисея, что говорили, что у нее родится мессия <...> в молитвах просили Бога Израиля, чтобы послал им мессию и чтобы он родился у этой еврейки <...> и знаменитая еврейка ее бабушка притворялась, будто ей это открыл ангел, и потому считали это достоверным и несомненным»⁶².

В этих протомессианских ожиданиях с феминистским акцентом очевидно христианское влияние: как в представлении о том, что мессия должен умереть за

них, как Иисус за грехи человечества, так и в мотиве явления ангела старшей родственнице, контаминирующем благовещение архангела Гавриила Марии и пророчество Елизаветы, исполнившейся Святого духа.

Чтобы контекстуализировать эти фантазии о матери мессии, если верить инквизиции, присущие мексиканским конверсо середины XVII в., и закольцевать композицию этого текста, вернувшись к изложенному вначале тезису о еврейском глумлении над образом Богоматери или выдвигении собственных аналогов ему как ответе на рост марианских культов в христианском обществе, необходимо отметить, что в Мексике в XVI—XVIII вв. возник и развивался культ Богородицы Гвадалупской, достигший своего апогея в том, что последняя стала восприниматься как покровительница и «национальный символ» Мексики. Этот культ позволял мексиканским креолам отчасти преодолевать свой колониальный статус, заявляя о своем духовном паритете с Европой и о том, что с такой патронессой «Мехико не уступает величайшим религиозным центрам католического мира»⁶³. Ключевые для развития этого культа тексты⁶⁴ появились в 40-х гг. XVII в. — как раз когда мексиканская инквизиция обнаружила — или «обнаружила» — надежды криптоиудеек стать матерью мессии. И как и в средневековых ашкеназских источниках, изображавших еврейских мучениц в образе *пъета*, в надеждах мексиканских конверсо можно увидеть определенный вызов католицизму, сопряженный с сотериологическими ожиданиями, тихую женскую реплику в громком мессианском споре: не у вас, а у нас подлинная мать подлинного мессии, а вместе с нею и истина, и спасение.

Примечания

- ¹ *Shoham-Steiner E.* The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages // *AJS Review*. 2013. Vol. 37. № 1. P. 80—81.
- ² Вавилонский Талмуд, Гитин, 56б—57а; Авот де-рабби Натан, версия Б, 7; Ваикра раба 22.3.
- ³ *Hasan-Rokem G.* Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity // *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land* / Eds. A. Kofsky, G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 107—129.
- ⁴ *Yuval I.J.* Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006. P. 194—195.
- ⁵ *Abulafia A.S.* Christian Imagery of Jews in the Twelfth Century: A Look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent // *Christians and Jews in Dispute: Dispositional Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c.1000—1150)* / Ed. by A.S. Abulafia. Brookfield, 1998. P. 383—391.
- ⁶ *Rubin M.* The Passion of Mary: The Virgin and the Jews in Medieval Culture // *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama* / Ed. by M. Kupfer. University Park, 2008. P. 60.
- ⁷ *Shoham-Steiner E.* Op. cit. P. 82.
- ⁸ *Yuval I.J.* Op. cit. P. 195 n. 129; *Jordan W.C.* Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 // *Religionsgespräche im Mittelalter* / Eds. B. Lewis and F. Niewöhner. Wiesbaden, 1992. P. 61—76.
- ⁹ *Yuval I.J.* Op. cit. P. 197, 200.
- ¹⁰ *Rubin M.* Op. cit. P. 63—65.
- ¹¹ *Creasman A.F.* The Virgin Mary Against the Jews: Anti-Jewish Polemic in the Pilgrimage to the Schöne Maria of Regensburg (1519—25) // *Sixteenth Century Journal*. 2002. Vol. 33. P. 963—980.
- ¹² *Ibid.* P. 979—980.
- ¹³ *Shoham-Steiner E.* Op. cit. P. 77.
- ¹⁴ *Pelikan J.* Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture. New Haven;L., 1996. P. 28, 97.
- ¹⁵ *Shoham-Steiner E.* Op. cit. P. 82—84.
- ¹⁶ *Та-Шма И.* Мингаг ашкеназ га-кадмон [Ранний ашкеназский обычай]. Иерусалим, 1994. С. 216.
- ¹⁷ *Cohen J.* Sanctifying the Name of God Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade. Philadelphia, 2004. P. 113.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 124.
- ¹⁹ «Кровь подлинного мученичества — наша кровь, провозглашает ивритский текст, нашим же будет и спасение, которое эта кровь принесет» // *Ibid.* P. 128.

- ²⁰ *Richards J.* Marian Devotion in Thirteenth-Century France and Spain and Interfaces Between Latin and Vernacular Culture // *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100—1500* / Eds. C.J. Mews, J.N. Crossley. Turnhout, 2011. P. 181 ff.
- ²¹ *Christian W.A.* Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton, 1989. P. 73—75, 126.
- ²² *Rowe E.K.* Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain. University Park, 2011. P. 143—144, 215, 223.
- ²³ *Fray Iñigo de Mendoza.* Cancionero. Madrid, 1968. P. 331; *Alvarez Gato J.* Obras completas. Madrid, 1928. P. 128; Cancionero General. Madrid, 1958. Fols. 87v—88r.
- ²⁴ *Montoro A. de.* Cancionero / Eds. Fr. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo. Madrid, 1984. P. 133—134. “Inviolata permansisti” — «осталась девственной» (лат.), цитата из католического марианского гимна.
- ²⁵ См. главу «Мученичество как потлач и соискание святости».
- ²⁶ *Wolf L.* Jews in the Canary Islands. L., 1926. P. 13.
- ²⁷ *García Fuentes J.M.* La Inquisición en Granada en el siglo XVI; fuentes para su estudio. Granada, 1981. P. 463.
- ²⁸ *García G.* Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas: 1646—1648. México, 1910. P. 198.
- ²⁹ *Ibid.* P. 101.
- ³⁰ *Records.* Vol 1. P. 561.
- ³¹ *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 144.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Wolf L.* Op. cit. P. 4, 16.
- ³⁴ *García G.* Op. cit. P. 38.
- ³⁵ *Records.* Vol. 2. P. 253.
- ³⁶ *García Fuentes J.M.* Op. cit. P. 462.
- ³⁷ *Wolf L.* Op. cit. P. 11.
- ³⁸ *García G.* Op. cit. P. 245—246.
- ³⁹ *Records.* Vol. 1. P. 369.
- ⁴⁰ *Starr-LeBeau G.* In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton, 2003. P. 210—211.
- ⁴¹ *Records.* Vol. 1. P. 371, 388—89, 398—99.
- ⁴² *Ibid.* Vol. 1. P. 369.
- ⁴³ *García Fuentes J.M.* Op. cit. P. 434.
- ⁴⁴ Цит. по: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 627.
- ⁴⁵ Relación histórica del auto general de fe: que se celebró en Madrid esto año de 1680, con asistencia del rey N. S. Carlos II, fiel y literalmente reimpressa de la que se publicó en el mismo año. Madrid, 1820. P. 65.

- ⁴⁶ См., например: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus /* *Intro.*, transl., and comment. D. Berger. Northvale, 1996. P. 9—10; *Chazan R. Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom.* Cambridge, 2003. P. 126—132.
- ⁴⁷ *Beinart H. Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real.* Jerusalem, 1981. P. 289.
- ⁴⁸ *Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam.* Bloomington, 1997. P. 99—100.
- ⁴⁹ *Gracia Boix R. Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba.* Córdoba, 1983. P. 50—51, 69—70, 260.
- ⁵⁰ *García Fuentes J.M. Op. cit. P. 407.*
- ⁵¹ См.: *Chuchiak J.F. The Inquisition in New Spain, 1536—1820: A Documentary History.* Johns Hopkins University Press, 2012. P. 205.
- ⁵² *Starr-LeBeau G. Op. cit. P. 5.*
- ⁵³ *Леруа Ладьюри Э. Монтайю: окситанская деревня (1294—1324).* Екатеринбург, 2001. С. 389, 391.
- ⁵⁴ Там же. С. 391—392.
- ⁵⁵ Там же. С. 423—424.
- ⁵⁶ См. главу «Изображая ведьму: “дурные женщины» из числа «дурных христиан»».
- ⁵⁷ *Peters E. Inquisition.* Berkeley, 1989. P. 139. Тема унижения женщин именно как таковых в инквизиционных тюрьмах и возможного сексуального насилия очевидно недоизучена. См. также о женском теле как месте проекции различных знаков инаковости — расовой, религиозной и культурной — и в том числе об инквизиционном «прочтении» женского тела в: *Dopico Black G. Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain.* Durham, 2001.
- ⁵⁸ *Records. Vol. 1. P. 388.*
- ⁵⁹ *Beinart H. Op. cit. P. 288, n. 7.*
- ⁶⁰ *Bodian M. Op. cit. P. 85—86; см. также: Carrete Parrondo C. Nostalgia for the Past (and for the Future?) among Castilian Judeoconversos // Mediterranean Historical Review. 1991. Vol. 6. P. 35; Koch Y. La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489—1492 // Sefarad. 1977. Vol. 37. P. 370.*
- ⁶¹ *García G. Op. cit. P. 197.*
- ⁶² *Ibid. P. 213—214.*
- ⁶³ *Poole S. Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of Mexican National Symbol, 1531—1797.* Tuscon, 1995. P. 106. См. также: *Brading D.A. Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries.* Cambridge, 2001.
- ⁶⁴ *Ibid. P. 100—126.*

Глава V

«След дьявола»:

кровь, ересь и сексуальная девиантность в дискурсе о новых христианах

«Простой блуд»

Тема сексуальной распущенности и перверсивности нередко появляется в инквизиционных делах — и не только мельком, в пересказах родственных или соседских ссор и в формате бранных эпитетов: различные ненормативные сексуальные отношения и ненормативный дискурс на эту тему интересовали инквизиторов как проявления ереси. Если просто внебрачные сексуальные связи были делом исповедника, а не инквизитора, и за супружескую измену судил светский суд, а не трибунал, то сексуальная распущенность, возведенная в принцип, отрицание греховности блуда, бигамия, сексуальные домогательства со стороны священников, любовная магия, а также содомия и зоофилия — как еретические убеждения и практики, нарушение обетов, искажение божественного порядка вещей — иногда попадали под инквизиционную юрисдикцию.

В материалах разных трибуналов встречается декларативное оправдание внебрачных отношений: конверсо не считают (смертным) грехом «простой блуд» или «плотские отношения» с незамужней женщиной, в особенности профессиональной гетерой («если ты платишь ей за беспокойство») или женщиной низшего статуса и нееврейского происхождения («тетка убила меня принять иудаизм, чтобы я мог спать с ее слу-

жанкой, потому что-де в иудаизме это разрешено»), а также интимные отношения до брака¹. Вероятно, подобные заявления провоцировались инквизиторами, которые ожидали от новых христиан греховного поведения и греховных представлений в этой области.

Дозволение внебрачных отношений компенсировалось — по крайней мере, в раннем марранизме — строгим неприятием экзогамии, распространявшимся и на адюльтеры:

«[Старохристианин] Алонсо де лас Торрес <...> сказал также, что будучи молодым человеком, общался (*tenia compania*) с одной конверсой, и однажды та сказала этому свидетелю, что просит его в те разы, когда он будет приходить, дабы побыть с ней, делать это максимально скрытно, потому что ее очень упрекали другие конверсо, особенно Хуан Фалькон Старший, который назвал ее сучкой (*pegga*) за то, что она спит со старохристианином, говоря, что это против закона»².

Если доверять этим показаниям и полагать, что они отражают реальность, можно предложить два объяснения подобному либертинажу конверсо. Во-первых, конверсо в своем сексуальном поведении естественным образом наследовали испанским евреям, которые вполне толерантно относились и широко практиковали внебрачные отношения, в том числе прелюбодеяние (когда один или оба партнера состояли в браке с другими людьми) и конкубинат (постоянное сожитительство вне брака, в том числе содержание конкубинки параллельно наличию законной жены), что, в свою очередь, может объясняться длительным влиянием окружающего мусульманского общества, практикующего бигамию и полига-

мию. На основании испанских судебных документов и раввинистических респонсов делается вывод, что «внебрачные отношения в еврейском обществе в испанских королевствах были распространены более, чем в других еврейских общинах»³. Во-вторых, многие конверсо в первых нескольких поколениях, преданные иудаизму или, по крайней мере, критически настроенные к христианству, не признавали венчания и скрепляли брак тайной хупой, проводя ее — в конспиративных целях — раньше или позже церковного таинства. Соответственно, сожитительство между хупой и венчанием, легитимное с криптоиудейской точки зрения, непосвященным представлялось блудом. И, позже, забывая еврейский закон и не до конца принимая христианский, конверсо оказывались в лиминальной зоне меж двух законов, теряя представление о нормах, в том числе сексуального поведения.

«Творили свои заклинания и дьявольские суеверия»

«Колдунья» — частое оскорбление в соседских конфликтах: «украдала два отрезка тесьмы у вышеупомянутой Инес Лопес, которая ругалась с ней и называла ее шлюхой, сводней и колдуньей»; правдивость подобных обвинений остается под вопросом. Но в некоторых инквизиционных делах тема колдовства раскрывается более подробно: в нем признаются и оно становится одним из пунктов обвинения:

«Также признаю свою вину в том, что много раз верила в судьбы и ворожбу с целью узнать будущее. <...>

Преподобнейшие сеньоры: Леонор Альварес, жена Хуана де Аро, жителя Сьюдад-Реаля, целую руки ваших

преподобий, в которые передаю себя, и говорю вам, что в то время, когда я перед вами давала признание своих грехов, забыла некоторые вещи и грехи, о которых теперь вспомнила, прошу вас выслушать о них, и за них, равно как и за прочие, назначить мне подобающее покаяние для моей негодной души.

Когда мы жили в Гранаде, у одного моего сына была подруга, которая привораживала его, и из-за этого он ее очень любил и готов был сойти с ума; и эта его подруга знала, что я ее очень не люблю, и я знала, что она знает, и чтобы она мне не навредила и не совершила колдовства надо мной, как над ним, я поговорила с одним мавром, который мне сказал, чтобы я не боялась — он мне даст несколько написанных слов, и дал мне несколько слов, написанных на его арабском, и я послушно взяла их, думая, что их будет достаточно, чтобы спасти меня от этого колдовства. <...>

...пошли мы с моей сестрой Виоланте в дом Тересы де Флорес и <...> чтобы узнать судьбу, бросали жребий эта моя сестра и я»⁴.

Последний обычай неоднократно описан в Библии («и бросали пур, т.е. жребий, пред лицом Амана» Есф 3:7) и считался еврейским. Но не только новые, но и старые христиане на Пиренейском полуострове и в Новом Свете в раннее Новое время практиковали несколько видов магии, в том числе целительную, которой занимались и мужчины, и женщины; преимущественно мужчины занимались поиском сокровищ, якобы зарытых евреями или морисками при изгнании из Испании, и преимущественно женщины практиковали любовную магию с целью узнать отношение к себе возлюбленного, приворожить его, даже подчинить своей воле («ты придешь униженный, как подошва моей туфли») и победить соперницу⁵. Инквизиция (а до учреждения инквизиции — церковные

суды) судила за подобные экзерсисы, видя в них нарушение догмата о свободе воли, неподобающее использование текстов из Священного Писания и литургических текстов, осквернение имени Иисуса, Девы Марии и святых (которых упоминали, бросая бобы или карты или используя «эротические» субстанции вроде менструальной крови), обращение к помощи демонов. Практиковали любовную магию, как правило, не жены, а несчастливые любовницы женатых мужчин. Иногда ворожили с целью навести импотенцию на непостоянного любовника, и многие мужчины считали себя жертвой этого колдовства и доносили на бывших возлюбленных, полагая, что расправа с ними инквизиции избавит их самих от порчи.

Многочисленные примеры любовной магии встречаются и в инквизиционных делах конверсо, особенно конверс. В Арагоне, чтобы возбудить любовь к себе, зашивали в рубашку возлюбленного кость мертвеца со словами «Как Христос породил эту кость и эту плоть в чреве его матери, так пусть любовь будет порождена между этим мужчиной и этой женщиной», а в Мексике измельчали останки сожженных ласточек, разводили этот порошок водой и давали напиток предмету любви⁶.

Но особенно греховным колдовством в исполнении новых христианок инквизиции представлялось использование еврейских (а также мусульманских) культовых предметов (например, талита) и написанных на иврите текстов в магических целях, представление о том, что иудейские практики и обряды приносят непрямую чудодейственную пользу (например, соблюдение субботы, кашрута и постов поможет выйти замуж) и собственно занятие магией в компании иудеев или мавров:

«Вышеупомянутая Майор Гонсалес с той малой верой, которая у нее была к нашей святой католической религии, и как настоящая неверная, после примирения колдовала, и для этого несколько раз приводила некоторых людей не нашего закона, неверных, и запиралась с ними в тайных местах и там творили свои заклинания и дьявольские суеверия, и она верила, что <...> с помощью такого неверного человека она достигнет того, чего хочет, а не через слова нашего Господа Бога»⁷.

На самом деле, обращение к евреям в подобных целях или использование еврейских ритуальных предметов в качестве магических амулетов совершенно необязательно свидетельствовало о приверженности конверсы к иудаизму — в народной культуре часто бытует представление о сверхъестественной силе, присущей представителям, предметам или практикам именно чужой традиции: например, славяне обращались к помощи евреев, в том числе раввинов, чтобы повлиять на погоду, заговорить или вылечить скот, снять порчу, с целью излечения, в том числе от бесплодия, приходили на могилы хасидских цадиков, использовали как обереги принадлежащие евреям предметы и т.п.⁸

«Отвратительный грех среди сынов неверия»

Начиная с высокого и позднего Средневековья в Европе, в том числе в Испании, мягкие и сугубо церковные наказания за содомию⁹ — лишение сана и заточение в монастыре для клириков и отлучение от церкви для мирян — сменились более суровыми наказаниями, прописанными в королевских законодательствах: штрафами и изгнаниями для несовершеннолетних и сожжением или повешением после кастрации для взрослых.

Начиная с «Семи партий», законодательного свода середины XIII в., содомия в Кастилии каралась смертной казнью, начиная с Католических королей — сожжением. Авторы трактатов XVI в. сокрушались, что падение числа браков угрожает демографической и экономической стабильности в империи. Инквизиционные трибуналы проявляли практический интерес к этому сюжету, но декретом 1509 г. Супрема приказала кастильским трибуналам не замахиваться на содомию, оставив ее в юрисдикции светских судов. В Короне Арагона, где, предположительно, этот вопрос имел общественный резонанс из-за ассоциации содомитов с маврами и морисками и народной нелюбви к последним, инквизиция запросила у папы бреве на включение содомии в свою юрисдикцию и получила его¹⁰.

Бреве издано в 1524 г., но в действительности арагонская инквизиция стала плотно заниматься содомией с 1560-х гг., что было связано с посттридентским курсом на укрепление семейной нравственности. Получившие соответствующие полномочия трибуналы Барселоны, Сарагоссы и Валенсии провели по несколько сот процессов с 1560-х гг. по конец XVII в. и еще 200—300 в 1700—1820 гг. Светская власть также сохранила право судить за содомию и зоофилию, но жертвы предпочитали инквизиционный суд, суливший более мягкое наказание: ссылку, временное отлучение от церкви и наказание розгами — против сожжения, показанного в таких случаях согласно светскому законодательству. Трибуналы проявляли определенную инициативу, требуя от Супремы помощи в осуждении влиятельных содомитов (к примеру, магистров орденов и иных грандов), включения содомии в перечень греховных практик, оглашаемый в

Эдикте веры и придания процессам над содомитами статуса «процессов веры», обеспечивавшего секретность судопроизводства. В последнем они не преуспели, и процедура была более открытой, чем стандартная инквизиционная процедура: обвиняемому сообщались имена свидетелей, проводились очные ставки, обвиняемый мог прямо спорить со свидетелями в суде, — все это помогало некоторым оправдаться. Согласно отчетам валенсийского трибунала, по обвинениям в «противоприродных грехах» — содомии и зоофилии — привлекались в основном молодые неженатые мужчины до 40 лет; социальное распределение также вполне понятно: в зоофилии обвинялись преимущественно крестьяне, а также мещане-ремесленники, в содомии — мещане-коммерсанты, дворяне и особенно духовенство. Смертных приговоров было не более 6% (для сравнения: за «Моисееву ересь» — около 30%), прочие наказания — сравнительно мягкие — включали конфискацию имущества, галеры, бичевание, ссылку или заточение в монастыре для клириков. К концу XVII в. пенитенциарный градус в трибуналах понизился, светская же власть продолжала казнить до середины следующего столетия.

В Португалии содомия перешла под юрисдикцию инквизиции с 1553 г., в Кастилии — оставалась в ведомстве светского правосудия, которое усердно и «ужасающе расторопно» преследовало за гомосексуальные практики, сжигая виновных на костре¹¹.

Обвинения в содомии встречаются в инквизиционных делах конверсо. Как комментирует один исследователь марранизма: дело в том, что «определенный процент конверсо, как и любой другой группы, практиковал гомосексуальные отношения»¹². Однако, если

реальные конверсо не отличались в этом отношении от других групп, то конверсо воображаемые, конверсо в испанском дискурсе — отличались, поскольку бытовала идея корреляции религиозной или расовой и сексуальной девиантности: содомия как грех соотносилась с ересью, содомия как физиологический дефект — с расовой спецификой.

Подобными намеками пестрит придворная бурлескная поэзия, состоящая из диспутов поэтов-конверсо, где цель соперников — осмеять друг друга и тем самым повеселить патрона («...чтобы король возрадовался, и смеялся, когда один упадет под ударом другого»). В область смешного попадает уродство, старость, бедность, ересь, еврейские черты как внешности, так и образа жизни, включая исполнение заповедей иудаизма или склонность к еврейской кухне, а также ущербный сексуальный опыт: дефицит такового («[ты] никогда не служил любви / и не был в ее обществе», «каплун/кастрат») или пристрастие к ненормативным партнерам («сеньор полупедераст», «искусство бордатых старцев танцевать с пышными юношами»)¹³. Возможно, подразумевалось, что и то, и другое — специфика еврейского сексуального опыта связана со спецификой еврейской анатомии, т.е. с обрезанием.

Притом что все множество инквизиционных процессов над содомитами, разумеется, не тождественно множеству процессов над марранами, первый процесс, после которого произошло включение содомии в юрисдикцию арагонской инквизиции, был процессом маррана — дона Санчо де ла Кавалерии, арагонского гранда, сына вице-канцлера королевства при Фердинанде Католике. Хотя обвинений в ереси против него или его предков не зафиксировано, дон

Санчо был известным врагом инквизиции, нарушающей дворянские права и иммунитеты, в частности, в 1518 г. он выступал против одного инквизиционного ареста. Так что обвинение в содомии, выдвинутое против него, можно рассматривать как повод расправиться с врагом. В 1524 г. дон Санчо посылает жалобу в Супрему на арагонскую инквизицию, арестовавшую его по обвинению в содомии, не входившей в их юрисдикцию. Супрема запросила материалы дела, но дона Санчо велела не отпускать. И Супрема, и дон Санчо со своим заступником архиепископом Сарагосским апеллируют в Рим. Супрема просит полномочий судить содомитов, и папа издает соответствующее бреве со словами, что «отвратительный грех содомии стал распространяться среди некоторых сынов неверия»¹⁴, имея в виду, очевидно, новых христиан еврейского и мавританского происхождения. Процесс над доном Санчо длился несколько лет, в течение которых дон Санчо пытался перейти под юрисдикцию архиепископа, но папа по настоянию агента Супремы в Риме подтвердил приоритет инквизиции, и в 1531 г. дон Санчо умер в заточении, правда, уже не в тюрьме, а в монастыре.

«Отвратительный грех» ассоциировался или тесно соседствовал с ересью еще в правовых источниках высокого Средневековья: к примеру, валенсийское законодательство XIII в. предписывало «сжигать еретиков и содомитов», а также апостатов — христиан, отпавших в иудаизм или ислам¹⁵. Законы Католических королей приравнивали содомию к ереси через концепт оскорбления Бога, влекущего за собой наказание для всего народа, и через способ доказательства обвинения:

«Поскольку среди других грехов и преступлений преступление, совершенное против природного порядка, особенно оскорбляет нашего Господа Бога и порочит нашу землю, должен быть создан закон и правила для наказания этого отвратительного преступления, недостойного названия, разрушителя природного порядка, наказуемого божественным правосудием. Из-за него теряется благородство и слабеет сердце и появляется шатость в вере. И [грех этот] мерзость перед Господом, который [за него] насылает людям в наших землях мор и другие бедствия»¹⁶.

«Постановляем и приказываем, что любой человек, который совершит отвратительное преступление против природы, <...> если оно будет доказано с помощью тех же доказательств, которых по закону достаточно, чтобы доказать грех ереси или преступление против Величества, да будет сожжен в языках пламени»¹⁷.

Как и в случае с толерантным отношением к внебрачным сексуальным связям, якобы разрешенным в иудаизме, содомии, согласно свидетельствам в инквизиционных делах, новые христиане также оправдывали ссылками на «Старый Закон» — иудейский или мусульманский: валенсийский мориск пытался соблазнить юного старохристианина, убеждая его, что, по Старому Закону, «забавы между мужчинами» не являются грехом¹⁸. Не исключено, что инквизиторская мысль разделяла это мнение, полагая содомию естественной частью еврейского образа жизни, а у конверсо, соответственно, признаком еврейского происхождения и Моисеевой ереси, ибо первое, как неоднократно указывалось, гарантировало высокую предрасположенность ко второй.

Испанские антииудейские трактаты Золотого века совершенно эксплицитно атрибуируют содомии ев-

реям и даже называют последних основными носителями и разносчиками этого «страшного греха», в доказательство чего приводят несколько библейских эпизодов и примеры из более современной истории, в том числе ссылаясь на устные рассказы очевидцев еврейской чудовищной сексуальной распущенности:

«Говорится в Писаниях о том, что некоторые из самых серьезных грехов принесла в мир злоба иудейская. <...> Суть два греха — идолопоклонства и содомии, которые, по мнению ангельского доктора Св. Томаса, оба начались во времена Авраама. <...> Следует знать, что тот грех, в котором Иосиф обвинял своих братьев — глав всех колен Израилевых, <...> был отвратительным грехом (*pecado nefando*), столь преследуемым Господом в гнусных городах. <...> И все страны, куда прибывали, они заражали этим страшным грехом. <...> Когда Исая говорит: “Услышьте слово Господа, князя Содомы, внимайте вашему Богу, народ Гоморры”, он обращается не к жителям Содомы и Гоморры, а к иудеям, у которых особенно проявлялись эти грехи. <...>

И столько лет иудеи подчинялись Риму, <...> и во всей Иудее было столько римских солдат и гарнизонов, которым они передали свои отвратительные обычаи. <...> Историк Иосиф, <...> описывая разрушение Иерусалима, говорит, <...> что, без сомнения, если бы Тит задержался со своим возмездием, то небо, уставшее от мерзостей, грехов и преступлений против природы, совершаемых иудеями, послало бы лучи наказания, и земля бы разверзлась и поглотила бы их живьем. <...>

Среди бесчисленных зол, принесенных приходом этого извращенного народа, есть это страшное зло, которое безусловно они здесь ввели. <...> Идальго, которые несколько лет жили среди иудеев Африки, рассказывали мне, что этот отвратительный грех столь обычен среди них, что они злоупотребляют своими собственными женами и грешат со своими собственными сыновьями. <...>

Эта вина весьма распространена среди иудеев, о чем свидетельствует и то, что Иосафат, царь Израиля, своим указом изгнал из Иудеи и Иерусалима женственных мужчин, которые там были. <...>

Я нашел два выразительных места, где без всяких аллегорий <...> показывается древность содомии среди иудеев. <...> Первое — о том, как святой царь Иосия в свое время разрушил <...> публичные дома юношей, которые были в его царстве, о чем говорится в 4 Книге Царств; второе — во 2 книге Маккавеев. <...>

С очевидностью этот грех продолжается во всех них, как переданный по наследству, <...> и это след дьявола, избравшего их своим орудием в [распространении] этого [греха], равно как и других оскорблений и ущербов, которые каждый день видим»¹⁹.

Те же библейские “testimonia” используются в другом трактате:

«Иудеи принесли в Португалию и Африку грех содомии и отношений с дочерьми, матерями и сестрами; грех же этот унаследовали от своих древних, о чем говорится в двух местах в Писании. Первое — как среди прочего — алтарей, идолов и жертвоприношений, которые уничтожил в свое время святой царь Иосия, самым важным было то, что он сравнивал с землей публичные дома для юношей, которые были в его царстве, о чем сказано в 4 книге Царей. Другое — во 2 книге Маккавеев написано, что <...> Антиох дал Симеону 150 талантов серебра, чтобы открыть бордели с юношами, самыми избранными, как говорит Писание. Отсюда мы видим, что с древних времен у их предков был этот недостаток, преступление и грех»²⁰.

Представления о корреляции сексуальности и «расы» в инквизиционной и — шире — испанской мысли раннего Нового времени не ограничивались

еврейским случаем. Например, в 1587 г. в Оканье рассматривалось дело Елено де Сеспедеса, или Елены де Сеспедес, обвинявшегося не столько в содомии, над которой кастильская инквизиция не имела юрисдикции, сколько в краже мужской личности, «глумлении над таинством брака» и в бигамии. Елена, жившая под именем и видом женщины, причем замужней, затем мужчины, причем женатого, оправдывала себя, утверждая — со ссылками на Цицерона и Плиния, — что гермафродитизм свойственен природе и не является следствием колдовства и поклонения дьяволу:

«Я не притворялся мужчиной с тем чтобы жениться на женщине, как утверждается, ни с помощью тайного, ни явного сговора с дьяволом. А дело в том, что в этом мире не раз видели людей, которые андрогинны, иными словами — гермафродиты, у которых признаки обоих полов, и я тоже был одним из них, и когда я собирался жениться, то преобладали во мне признаки мужского пола и я был по природе своей мужчиной и обладал всем, что необходимо мужчине, чтобы иметь возможность жениться. <...> Я совершенно естественно был и мужчиной и женщиной, и даже если это представляется редким явлением, гермафродиты, какковым я и являюсь, не противоестественны»²¹.

Подтверждающий его тезис фрагмент из «Естественной истории» Плиния признает это явление, существенно дистанцируя его географически, помещая среди прочих фантастических племен на краю ойкумены: савроматов, принимающих пищу раз в три дня, офюогенов, рожденных от змей, людоедов, людей с двойным зрачком в одном глазу и изображением коня в другом и проч.

«По соседству с насамонами, передает Каллифан, проживают андрогины, которые сходятся с мужчинами и женщинами попеременно. Аристотель пишет, что их левая грудь — мужская, а правая — женская»²².

Инквизиторы дежурно допытываются о происхождении обвиняемого и с удовлетворением обнаруживают здесь расовую и конфессиональную инаковость, которая, вероятно, по их мысли, может объяснять гендерно-сексуальную дисфорию Елено: «В ответ на вопрос он сказал, что полагает, что оба родителя — старохристиане, хотя мать его была черной рабыней и происходила из язычников»²³.

Подобных обвинений, слухов, литературных топов, связывающих сексуальную девиантность с иноверием и инородчеством, в раннемодерной Испании зафиксировано немало. К примеру, иезуит Педро де Леон, бывший священником в Королевской тюрьме Севильи в конце XVI—начале XVII в., перечисляя случаи содомии и практически описывая гомосексуальную субкультуру города, упоминает негров и мулатов, турок, берберов, итальянцев, которые считались особо склонными к содомии (он эвфемистически называет ее «религией и обычаем Италии»)²⁴, и, конечно, морисков: в связи с традиционным ассоциированием мусульман с содомией переселение Филиппом II в Севилью четырех тысяч морисков может объяснять рост числа процессов против содомитов в 1580-х гг.²⁵

Не ставя целью обозреть весь корпус такого рода воззрений и судебных казусов, лишь отмечу, что инквизиционные и нарративные источники данного хронотопа представляют богатый материал для изысканий на пересечении иудаики и исследований го-

мосексуальности (“Queer Jewish Studies”) и, шире, интерсекционального анализа.

Как отмечается в первых строках одного из основополагающих сборников, посвященных разработке этого тематического перекрестка, — «Квир-теория и еврейский вопрос»²⁶, — наличествуют и исследуются связи, параллели или тождества на трех уровнях: на уровне сущностного сходства — между самими феноменами: еврейскостью и квинностью; между внешними, как правило, враждебными дискурсами: антисемитизмом и гомофобией; и между дискурсами академическими: квир-исследованиями и иудаикой, в их теоретических аспектах. Наиболее плодотворно эта проблематика развивается в области библейских и талмудических штудий (прежде всего, на материале ряда известных гомоэротических — или могущих быть истолкованными таким образом — библейских сюжетов и рассказов о жизни раввинистических мудрецов с их особыми стандартами маскулинности и особой гомосоциальной субкультурой); Средние века и раннее Новое время представлены, скорее, точно, через рассмотрение отдельных сюжетов в отдельных влиятельных текстах — от *Зогара* до «Кентерберийских рассказов»; следующий смысловой узел и обширный корпус работ относится к *fin de siècle* — периоду кристаллизации образов и еврея, и гомосексуала как парий западного города, дискурсивного слияния расы и сексуальности, стигматизации, маладизации обеих групп, подкрепленной дискурсом не только публицистическим или художественным, но и наиболее авторитетным научно-медицинским, в чем видятся истоки нацистского эксперимента «очищения» расы. Испанская мысль эпохи барокко, ассоциирующая со-

домию (и, шире, сексуальную девиантность) с еврейской «расой» и Моисеевой ересью (а также морисками и магометанской ересью, или черными рабами и язычеством), свидетельствует об иной переходной эпохе, когда этническая парадигма по значимости и эксплицитности сравнялась или даже превзошла конфессиональную, а представления о Другом переформулировались, включая новые характеристики. Подчеркнутая дискурсивная взаимосвязь последних делает этот материал удобным полигоном для интерсекционального анализа, исследующего пересечения, или сочетания, гендера, расы (этничности), сексуальности, класса (социального статуса), религии, возраста и реконструирующего вместо бинарной системы стереотипов женского и мужского более сложный, многосоставный механизм продуцирования идентичностей, иерархий и дискриминаций: «Гендерные и сексуальные характеристики сочетаются с другими характеристиками социальной позиции индивида или группы, производя множественные идентичности и системы неравенства. <...> Механизмы угнетения, будь то расизм, сексизм, гетеронормативизм и религиозный фанатизм, не действуют изолированно и независимо друг от друга. Напротив, эти формы угнетения пересекаются и взаимно обуславливают друг друга»²⁷.

Притом что все эти «-измы» — изобретения позднейшего времени, «интерсекциональное» конструирование и преследование Другого осуществлялось и в ренессансной и барочной Испании, и разнообразный ненормативный сексуальный опыт был как, разумеется, одной из сторон жизни под надзором инквизиции, так и одной, — возможно, воображаемой — из причин, ведущих к смерти.

Примечания

- ¹ См.: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 261.*
- ² *Records. Vol. 1. P. 559.*
- ³ *Assis Y.T. The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213—1327. L.;Portland, 1997. P. 272.*
- ⁴ *Records. Vol. 2. P. 52—53.*
- ⁵ См.: *Sánchez Ortega M.H. Sorcery and Eroticism in Love Magic // Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World. P. 58—59.*
- ⁶ *Gitlitz D.M. Op. cit. P. 191.*
- ⁷ *Records. Vol. 3. P. 434—435.*
- ⁸ «В народной культуре представителю “чужого” этноса или конфессии традиционно приписываются сверхъестественные свойства, связь с потусторонними силами, способности к магии и ведовству (как вредоносному, так и продуцирующему). <...> Вера в необычные качества “чужих” базируется на универсальной идее о том, что “чужой” народ в принципе имеет склонность к ведовству. <...> Еврейских раввинов и цади́ков считали знахарями-ведунами <...> Среди украинского населения <...> устойчиво бытует поверье, что еврейские раввины способны отрабатывать сглаз. <...> Представления о том, что иноверец может выступать как податель благополучия и здоровья, находили воплощение и в обрядовых действиях» // *Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М., 2008. С. 499—500, 506, 511, 519; и весь очерк о народной магии с многочисленными примерами: 499—537.*
- ⁹ Этот термин употреблялся как в более узком значении мужеложества, так и в более широком — сексуального акта ненормативного либо объектом, либо образом действия (мужеложество, анальный коитус с женщиной, инцест и др.).
- ¹⁰ См.: *Bennassar B. Le modele sexuel: L’Inquisition d’Aragon et la repression des peches “abominables” // L’Inquisition espagnole: XV^e—XIX^e siècles / Ed. par B. Bennassar. P., 1979. P. 339—369.*
- ¹¹ См.: *Soyer Fr. Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms. Leiden, 2012. P. 32.*
- ¹² *Gitlitz D.M. Op. cit. P. 262.*

- ¹³ См. подробнее: Зеленина Г.С. От скипетра Иуды к жезлу шута. Придворные евреи в средневековой Испании. Москва;Иерусалим, 2007. С. 188; Roth N. Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain. Wisconsin, 2002. P. 122—123, 170—173.
- ¹⁴ См.: Crompton L. Homosexuality and Civilization. Harvard, 2003. P. 295.
- ¹⁵ См.: Berco C. Sexual Hierarchies, Public Status, Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age. Toronto, 2007. P. 80—81.
- ¹⁶ Ср., например, с «Памятными записками о правлении Католических королей» Андреса Бернальдеса, где рассказ о потопе и моровом поветрии следует за рассказом о ереси в Севилье, вероятно, в силу прозрения здесь причинно-следственной связи. См.: Bernáldez A. Memorias del reinado de los Reyes Católicos / Ed. por M. Gomez Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid, 1962. P. 96—103.
- ¹⁷ Законы Католических королей от 22 и 27 августа 1497 г. Цит. по: Berco C. Op. cit. P. 81, 163—4.
- ¹⁸ Berco C. Op. cit. P. 98—99.
- ¹⁹ Costa Mattos V. da. Discursio contra los Judíos / Transl. Fr.D. Gavilan Vega. Madrid, 1633. Fol. 151—156.
- ²⁰ Torrejoncillo Fr. de. Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios. Pamplona, 1691. P. 93.
- ²¹ Burshatin I. Elena alias Eleno: Genders, Sexualities, and Race in the Mirror of Natural History in Sixteenth Century Spain // Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives / Ed. S.P. Ramet. L.;N.Y., 1996. P. 112—113.
- ²² Плиний. Естественная история. VII. II. 15.
- ²³ Burshatin I. Op. cit. P. 114.
- ²⁴ Perry M.E. The “Nefarious Sin” in Early Modern Seville // Journal of Homosexuality. 1989. Vol. 16. № 1—2. P. 81—82.
- ²⁵ Ibid. P. 76.
- ²⁶ Queer Theory and the Jewish Question / Ed. by D. Boyarin, D. Itzkovitz, A. Pellegrini. N.Y., 2003.
- ²⁷ Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. 12 лекций по гендерной социологии. СПб., 2015. С. 61—70.

Библиография

Источники

- Alvarez Gato J.* Obras completas. Madrid, 1928.
- Annales Bertiniani* / Ed. par F. Grat. P., 1964.
- Azevedo Mea E.* Sentenças da Inquisição de Coimbra em Metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567—1572). Porto, 1982
- Baião A.* Inquisição em Portugal e no Brazil: subsidios para a sua historia. Lisboa, 1921.
- Bel Bravo M.A.* El auto de fe de 1593: Los conversos granadinos de origen judío. Granada, 1988.
- Bernaldez A.* Historia de los Reyes Católicos // Crónicas de los reyes de Castilla. Vol. 3 (B.A.E., vol. 70). Madrid, 1931.
- Bernaldez A.* Memorias del reinado de los Reyes Católicos / Editado por M. Gomez Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid, 1962.
- Buxtorf J.* Synagoga Judaica, das ist Jüden schul. Basel, 1603.
- Cancionero general. Madrid, 1958.
- Cancionero general: que contiene muchas obras de diuersos autores antiguos con algunas cosas nuevas de modernos, de nuevo corregido e impresso. Anvers, 1557.
- Carpenter D.E.* Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24: "De los judíos". California, 1986.
- Carrete Parrondo C., Fraile Conde C.* Los judeoconversos de Almazán, 1501—1505. Origen familiar de los Laínez. (Fontes Iudaeorum Regni Castellae. Vol. IV). Salamanca, 1987.
- Carrete Parrondo C.* El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria, 1486—1502. (Fontes Iudaeorum Regni Castellae. Vol. II.) Salamanca, 1985.
- Costa Mattos V. da.* Discursio contra los Judíos / Trans. por Fr. D. Gavilan Vega. Madrid, 1633.
- Cota R.* Epitalamio burlesco // El cancionero del siglo XV c. 1360—1520 / Ed. por B. Dutton. 7 vols. Salamanca, 1991. Vol. 4.
- Covarrubias y Orozco S. de.* Tesoro de la lengua castellana. Madrid, 1611.
- Eidelberg S.* The Jews and the Crusaders. Madison, 1977.
- El cancionero de Juan Alfonso de Baena. Madrid, 1851.
- Epitome de la Santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués. Morreale, 1647.
- Fita F.* La verdad sobre el martirio del santo niño de La Guardia, ó sea el proceso y quema (16 Noviembre, 1491) del judío Jucé Franco en Ávila // Boletín de la Real Academia de la Historia. 1887. T. 11. P. 7—134.

- Fita F.* Memoria del Santo Niño de la Guardia, escrita en 1544 // Boletín de la Real Academia de la Historia. 1887. T. 11. P. 135—160.
- Fita F.* Sentencia, quema y sambenito de Hernando de la Rivera, que dicen hizo el papel de Pilatos en la Pasión, o martirio del Santo Niño de la Guardia // Boletín de la Real Academia de la Historia. 1889. T. 14. P. 97—104.
- Foxe J.* Acts and Monuments of These Latter and Perilous Days (1576 edition). Sheffield, 2004 [online edition].
- Fray Iñigo de Mendoza.* Cancionero. Madrid, 1968.
- García Fuentes J.M.* La Inquisición en Granada en el siglo XVI; fuentes para su estudio. Granada, 1981.
- García G.* Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas: 1646—1648. México, 1910.
- Gil J.* Corpus Scriptorum Mozarabicorum. Madrid, 1973. Vol. 1.
- Gracia Boix R.* Autos de fe y Causas de la Inquisición de Córdoba. Córdoba, 1983.
- Ha-Kohen J.* Sefer Emeq ha-bakha: The Vale of Tears / Ed., introd. and comments by K. Almladh. Uppsala, 1981.
- Historia verdadera y lastimosa del niño de Tridento y el niño de La Guardia, con el joven Bernero, sacada del doctor Juan Mathias Tyberino y el historiador Bzovio, con otros muchos. Madrid, 1767.
- Juan Ruiz, Arcipreste de Hita.* Libro de buen amor / Ed., introd. y notas de J. Cejador y Frauca. Madrid, 1931.
- Lewin B.* Inquisición en México. Racismo inquisitorial (El singular caso de María de Zárate). Puebla, 1971.
- Linder A.* The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages. Wayne, 1997. P. 392.
- Mansi G.D.* Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. XXII. Venice, 1778.
- Marrano Poets of the XVIIth Century. An Anthology of the Poetry of Joao Pinto Delgado, Antonio Enríques Gómez and Miguel de Barrios / Ed. and transl. by T. Oelman. L.; Toronto, 1982.
- Marx A.* The Expulsion of the Jews from Spain: Two New Accounts // The Jewish Quarterly Review. 1908. Vol. XX. P. 240—271.
- Mendieta G. de.* Historia eclesiástica indiana. México, 1870.
- Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. 2 vols. P., 1910. Vol. 1.
- Montoro A. de.* Cancionero / Ed. por Fr. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo. Madrid, 1984.
- Primeira visitaçao do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia 1591—92. São Paulo, 1925.

- Pulgar F. del.* Crónica de los Reyes Católicos, por su secretario Fernando del Pulgar / Ed. por Juan de Mata Carriazo. 2 vols. Madrid, 1943.
- Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. by H. Beinart. 4 vols. Jerusalem, 1974—1985.
- Relación histórica del auto general de fe: que se celebró en Madrid esto año de 1680, con asistencia del rey N. S. Carlos II, fiel y literalmente reimpressa de la que se publicó en el mismo año. Madrid, 1820.
- Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel / Trans. by M.A. Cohen. Philadelphia, 1965.
- Suárez Fernández L.* Documentos acerca de la expulsión de los judíos. Valladolid, 1964.
- The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants / Comp. and ed. by A.C. Krey (Fontes mediaevalium series. Vol. 1). Merchantville, 2012.
- The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the "Nizzahon vetus" / Introd., transl. and comm. by D. Berger. Northvale, 1996.
- Torrejuncillo Fr. de.* Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios. Pamplona, 1691.
- Usque S.* Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Ed. de J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906—1908.
- Vitry J. de.* Historia Hierosolymitana abbreviata: Historia orientalis. P., 2005.
- Zimmermann V.* Die Entwicklung des Judeneids. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter. Bern;Frankfurt/Maine, 1973.
- Zurita J. de.* Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Corona de Aragón. Zaragoza, 1610. Tomo 4.
- Вольтер.* Кандид, или оптимизм // Он же. Орлеанская девственница. Магомет. Философские повести. М., 1971.
- Габерман А.* Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат [Гонения в Германии и Франции]. Иерусалим, 1946.
- Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских // Он же. Сочинения. М., 1934.
- Диспут Рамбана // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Тель-Авив, 2002. Кн. III. Полемика между евреями и христианами. Приложение 2.1.
- Ибн Верга Ш.* Сефер Шевет Йегуда [Скипетр Иуды] / Под ред. А. Шохата. Иерусалим, 1947.
- Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции / Сост., пер., прим. В. Парнаха. М.;Л., 1934.

- Монтень М. Опыты. М.;Л., 1954. Кн. I.
 Монтескле Ш.Л. де. О духе законов. М., 1999.
 Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский / Пер. Н. Любимова. М., 1970.
 Сефер Йосипон [Книга Йосипон] / Под ред. Д. Флуссера. Иерусалим, 1978. Т. 1.
 Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII—XIV вв. / Сост. Н. Горелов. СПб., 2006.
 Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. СПб., 2001.
 Штей кроникот иврийот ми-дор геруш Сфарад [Две ивритские хроники поколения изгнанников из Испании]. Иерусалим, 1979.

Литература

- Abels R., Harrison E.* The Participation of Women in Languedocian Catharism // *Mediaeval Studies*. 1979. Vol. 41. P. 215—251.
Abrahams I. Jewish Life in the Middle Ages. Philadelphia, 1993.
Abulafia A.S. The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade // *Journal of Semitic Studies*. 1982. Vol. 27. № 2. P. 221—239.
Abulafia A.S. Christian Imagery of Jews in the Twelfth Century: A Look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent // *Christians and Jews in Dispute: Dispositional Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000—1150)* / Ed. by A.S. Abulafia. Brookfield, 1998. P. 383—391.
Ahmed S., Castañeda C., Fortier A., Sheller M. Introduction // *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration* / Ed. by S. Ahmed, C. Castañeda, A. Fortier, M. Sheller. N.Y., 2003. P. 1—22.
Al-Ali N. Diasporas and Gender // *Diasporas: Concepts, intersections, identities* / Ed. by K. Knott and S. McLoughlin. N.Y., 2010. P. 118—122.
Alcalá A. Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas. Madrid, 2011.
Alcohol, Gender and Culture / Ed. by D. Gefou-Madianou. L.;N.Y., 1992.
Assis Y.T. The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213—1327. London;Portland, 1997.
Bada i Elias J. La Inquisicio a Catalunya: Segles XIII—XIX. Barcelona, 1992.
Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1992. Vol. II.
Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. 18 vols. N.Y., 1952—1983.

- Barry J. Keith Thomas and the Problem of Witchcraft // Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1998. P. 1—48.*
- Bartlett R. Illustrating Ethnicity in the Middle Ages // The Origins of Racism in the West / Eds. M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler. Cambridge, 2009. P. 132—156.*
- Bartlett R. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2001. Vol. 31. P. 38—56.*
- Barzilai I.E. Yişşaq (Fritz) Baer and Shalom (Salo Wittmayer) Baron: Two Contemporary Interpreters of Jewish History // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1994. Vol. 60. P. 7—69.*
- Baumgarten E. Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton, 2004.*
- Beinart H. Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981.*
- Beinart H. Ines of Herrera del Duque: The Prophetess of Extremadura // Women in the Inquisition: Spain and the New World / Ed. by M. Giles. Baltimore, 1999. P. 42—52.*
- Beinart P. The Crisis of Zionism. Melbourne, 2012.*
- Bel Bravo M.A. El auto de fe de 1593: los conversos granadinos de origen judío. Granada, 1988.*
- Bennassar B. Le modele sexuel: L'Inquisition d'Aragon et la repression des peches "abominables" // L'Inquisition espagnole: XV^e—XIX^e siècles / Ed. par B. Bennassar. P., 1979. P. 339—369.*
- Bennassar B. Patterns of the Inquisitorial Mind as the Basis for a Pedagogy of Fear // The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind / Ed. by A. Alcalá. N.Y., 1987. P. 177—184.*
- Ben-Shalom R. The Converso as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel? // Journal of Jewish Studies. 1999. Vol. 50. P. 259—283.*
- Berco C. Sexual Hierarchies, Public Status: Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age. Toronto, 2007.*
- Biale D. Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America. Berkeley, 1997.*
- Blázquez M.J. La Inquisición en Cataluña: El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487—1820. Toledo, 1990.*
- Blázquez M.J. Huete y su tierra: un enclave inquisitorial conquense. Huete, 1987.*
- Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam. Bloomington, 1997.*
- Bossy J. The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe // Past and Present. 1970. Vol. 47. P. 51—70.*

- Boyarin D.* Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man. Berkeley, 1997.
- Brading D.A.* Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries. Cambridge, 2001.
- Braunstein B.* The Chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca. N.Y., 1936.
- Brito M.F.R.S.* Entre a literatura e a história, Samuel Usque: por uma literatura judaica em Portugal // *Judaísmo: memória e identidade.* 1997. Vol. 1. P. 133—141.
- Brown K.* Tres relaciones poéticas o métricas de autos de fe impresas en el siglo XVII y un ejemplo de una subersión del subgénero en forma manuscrita // *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría / Dirigido por P.M. Cátedra.* Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas — Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2006. P. 193—213.
- Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978.
- Burshatin I.* Elena alias Eleno: Genders, Sexualities, and Race in the Mirror of Natural History in Sixteenth Century Spain // *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives / Ed. by S.P. Ramet.* L.; N.Y.: Routledge, 1996. P. 105—122.
- Burshatin I.* Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in XVIth Century Spain // *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance / Ed. by J. Blackmore and G. Hutcheson.* Durham;L., 1999. P. 420—456.
- Bynum C.W.* Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley, 1987.
- Campagne F.* Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain // *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography.* 2008. Vol. 53. № 2. P. 381—410.
- Cantor N.* Inventing the Middle Ages. The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century. N.Y., 1991.
- Caro Baroja J.* Los judíos en la España moderna y contemporánea. Madrid, 1978. Vol. 1.
- Carrete Parrondo C.* Nostalgia for the Past (and for the Future?) among Castilian Judeoconversos // *Mediterranean Historical Review.* 1991. Vol. 6. P. 25—43.
- Castro A.* España en su historia: cristianos, moros y judíos. Buenos Aires, 1948.
- Castro A.* Aspectos de vivir hispánico. Madrid, 1970.
- Catedra P.M.* La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Salamanca, 1989.

- Cavallero C.* Brujería, superstición y “cuestión conversa”: Historias de construcción de “otros-cristianos” // *Anuario de Estudios Medievales*. 2011. Vol. 41. № 1. P. 343—373.
- Cepeda Adan J.* El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos // *Arbor*. 1950. Vol. 17. P. 177—190.
- Chazan R.* Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom. Cambridge, 2003.
- Christian W.A.* Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton, 1989.
- Chuchiak J.F.* The Inquisition in New Spain, 1536—1820: A Documentary History. Baltimore, 2012.
- Cohen J.* Sanctifying the Name of God Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade. Philadelphia, 2004.
- Cohn N.* Warrant for Genocide. L., 1967.
- Contreras J.* Domínguez Ortiz y la historiografía sobre judeo-conversos // *Manuscripts: Revista d’història moderna*. 1996. № 14. P. 59—80.
- Contreras J.* La minoría morisca en la realidad histórica de Extremadura // *Conciencia y libertad*. 2009. № 19. P. 13—20.
- Creasman A.F.* The Virgin Mary Against the Jews: Anti-Jewish Polemic in the Pilgrimage to the Schöne Maria of Regensburg (1519—25) // *Sixteenth Century Journal*. 2002. Vol. 33. P. 963—980.
- Crompton L.* Homosexuality and Civilization. Harvard, 2003.
- Crompton L.* The Myth of Lesbian Impunity: Capital Laws from 1270 to 1791 // *Journal of Homosexuality*. 1980—1981. Vol. VI. P. 11—26.
- Crummey R.O.* Old Belief as Popular Religion. *New Approaches // Slavic Review*. 1993. Vol. 52. № 4. P. 700—712.
- Deyermond A.* Written by the Victors: Technique and Ideology in Official Historiography in Verse in Late Medieval Spain // *The Medieval Chronicle VI* / Ed. by E. Kooper. Amsterdam;N.Y., 2009. P. 59—89.
- Dopico Black G.* Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain. Durham, 2001.
- Du Boulay J.* Women — Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece // *Gender and Power in Rural Greece* / Ed. by J. Dubisch. Princeton, 1986. P. 139—168.
- Einbinder S.* Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France. Princeton, 2002.
- Einbinder S.* Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation // *Exemplaria*. 2000. Vol. XII. P. 105—127.
- Elliott J.H.* The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline. New Haven;L., 1986.

- Ellis D.S.* Domesticating the Spanish Inquisition // Violence against Women in Medieval Texts / Ed. by A. Roberts. Florida, 1998. P. 195—209.
- Escandell B.* The Persistence of the Inquisitorial Model of Social Control // The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind / Ed. by A. Alcalá. N.Y., 1987. P. 667—679.
- Faur J.* Don Quixote: Talmudist and “mucho más” // The Review of Rabbinic Judaism: Ancient, Medieval, and Modern. 2001. Vol. 4 (1). P. 139—157.
- Faur J.* In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity. Albany, 1992.
- Feller A.* “Purim of Saragossa” and Its Implications on the Method of Dressing the Torah Scroll // Jewish Art. 1992. Vol. XVIII. Sepharad / Ed. A. Cohen-Mushlin. P. 79—85.
- Fernández Álvarez M.* Casadas, monjas, rameras y brujas: La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento. Madrid, 2002.
- Foster G.M.* A Second Look at Limited Good // Anthropological Quarterly. 1972. Vol. 45. P. 57—64.
- Foster G.M.* Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior // Current Anthropology. 1972. Vol. XIII. P. 165—202.
- Foster G.M.* Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. P. 293—315.
- Frankel E., Platkin Teutsch B.* Encyclopedia of Jewish Symbols. Rowman & Littlefield, 1992.
- Funes L.* Las crónicas como objeto de estudio // Revista de poética medieval. 1997. Vol. 1. P. 123—144.
- García de Proodian L.* Los judíos en América: sus actividades en los Virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada, S. XVII. Madrid, 1966.
- García-Arenal M.* Creating Conversos: Genealogy and Identity as Historiographical Problems (after a recent book by Ángel Alcalá) // Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies. 2013. Vol. 38. Iss. 1. P. 1—19.
- Gerli M.* Social Crisis and Conversion: Apostasy and Inquisition in the Chronicles of Fernando del Pulgar and Andrés Bernáldez // Hispanic Review. 2002. Vol. 70. P. 147—157.
- Gilman S.* The Spain of Fernando Rojas: The Intellectual and Social Landscape of “La Celestina”. Princeton, 1972.
- Ginzburg C.* Checking the Evidence: The Judge and the Historian // Critical Inquiry. 1991. Vol. 18. P. 79—92.
- Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist // Clues, Myths, and the Historical Method. Baltimore, 1992. P. 156—164.

- Ginzburg C.* I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600. Torino, 1974.
- Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002.
- Gitlitz D.M., Davidson L.K.* A Drizzle of Honey: The Life and Recipes of Spain's Secret Jews. N.Y., 2000.
- Goldberg H.* Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifemini-
nism and Antisemitism in the Hispanic Literary Tradition // As-
pects of Jewish Culture in the Middle Ages / Ed. P. Szarmach. Alba-
ny, 1979. P. 85—119.
- Goldenberg D.* Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice // The
Origins of Racism in the West. / Eds. M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J.
Ziegler. Cambridge, 2009. P. 88—108.
- Goldish M.* Patterns in Converso Messianism // Millenarianism and
Messianism in Early Modern European Culture. Dordrecht, 2001.
Vol. I. Jewish Messianism in the Early Modern World / Ed. by M.
Goldish, R. Popkin. P. 41—64.
- Grossman A.* The Pious and the Rebellious: Jewish Women in Mediae-
val Europe. Waltham, 2004.
- Guerrini M.T.* New Documents on Samuel Usque, the Author of the
“Consolaçam as tribulaçoens de Israel” // Sefarad. 2001. Vol. 61.
P. 83—89.
- Gutmann J.* Iconography of Religions: Judaism. The Jewish Sanctuary.
Leiden, 1983.
- Gutwirth E.* Archival Poetics: Questions of Evidence in Reconstruc-
tions of Judeo-Spanish Culture // Bulletin of Spanish Studies. 2011.
Vol. 88. № 5. P. 631—654.
- Gutwirth E.* On the Background to Cota's “Epitalamio Burlesco” //
Romanische Forschungen. 1985. Vol. 97. № 1. P. 1—14.
- Hagedorn A.C., Neyrey J.H.* “It was out of envy that they handed Jesus
over” (Mark 15:10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark //
Journal for the Study of the New Testament. 1998. Vol. 69. P. 15—56.
- Hahn T.* The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race
Before the Modern World // Journal of Medieval and Early Modern
Studies. 2001. Vol. 31. P. 1—37.
- Haliczer S.* The First Holocaust: The Inquisition and the Converted
Jew of Spain and Portugal // Inquisition and Society in Early Mod-
ern Europe / Ed. by S. Haliczer. L.; Sidney, 1987. P. 7—18.
- Haliczer S.* The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of
the Santo Niño de la Guardia // Cultural Encounters. The Impact
of the Inquisition in Spain and the New World / Ed. by M.E. Perry,
A.J. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 146—158.

- Harrison Fr., Ketcham H.* The Life of William the Silent. N.Y., 1902.
- Harvey L.P.* The "alfaqui" in "La danza general de la muerte" // *Hispanic Review*. 1973. Vol. 41. P. 498—510.
- Haşan-Rokem G.* Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity // *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land* / Ed. by A. Kofsky, G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 107—129.
- Henderson K., McManus B.* Half-humankind. Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540—1650. Urbana, 1985.
- Heng G.* The Invention of Race in the European Middle Ages // *Literature Compass*. 2011. Vol. VIII. № 5. P. 258—293.
- Herlihy D.* Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration // *Medievalia et Humanistica* (n.s.). 1985. Vol. XIII. P. 1—22.
- Hillgarth J.N.* The Mirror of Spain, 1500—1700: The Formation of a Myth. Ann Arbor, 2000.
- Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean* / Ed. by D.D. Gilmore. Washington, 1987.
- Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* / Ed. by J.G. Peristiany. L., 1965.
- Horowitz E.* The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife // *Journal of Social History*. 1989. Vol. XXIII. P. 45—70.
- Idel M.* The Attitude Toward Christianity in "Sefer ha-Meshiv" // *Immanuel*. 1981. Vol. XII. P. 77—95.
- Idel M.* Messianic Mystics. New Haven, 1998.
- Idel M.* Jewish Apocalypticism, 670—1670 // *The Continuum History of Apocalypticism* / Ed. by B. McGinn, J.J. Collins, S.J. Stein. N.Y., 2003. P. 354—379.
- Isaac J.* Genèse de l'antisémitisme. Essai historique. P., 1956.
- Jones R.O.* Isabel la Católica y el amor cortés // *Revista de literatura*. 1962. Vol. XXI. P. 55—64.
- Jordan W.C.* Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 // *Religionsgespräche im Mittelalter* / Ed. by B. Lewis, F. Niewöhner. Wiesbaden, 1992. P. 61—76.
- Jordan W.C.* Why Race? // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2001. Vol. 31. P. 165—173.
- Kamen H.* Limpieza and the Ghost of Américo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis // *Hispanic Review*. 1996. Vol. 64. P. 19—29.
- Kamen H.* The Spanish Inquisition. A Historical Revision. New Haven;L., 1998.

- Kaplan G.B.* In Search of Salvation: the Deification of Isabel la Católica in Converso Poetry // *Hispanic Review*. 1998. Vol. 66. P. 289—308.
- Kaplan Y.* Wayward New Christians and Stubborn New Jews: the Shaping of a Jewish Identity // *Jewish History*. 1994. Vol. VIII. P. 27—41.
- Kelly J.* Did Women Have a Renaissance? // *Eadem*. Women, History and Theory. Chicago, 1984. P. 19—50.
- Koch Y.* La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489—1492 // *Sefarad*, 1977. Vol. 37. P. 351—372.
- Koren S.F.* A Christian Means to a Conversa End // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 2005. Vol. IX. Jewish Women's Spirituality. P. 27—61.
- Kramer-Hellinx N.* Antonio Enríquez Gómez: Literatura y sociedad en "El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña". N.Y., 1992.
- Langmuir G.* History, Religion and Anti-Semitism. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1990.
- Lawee E.* Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition. N.Y., 2001.
- Lazar M.* Scorched Parchments and Tortured Memories: The "Jewishness" of the Anussim (Crypto-Jews) // *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* / Ed. by M.E. Perry and A. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 176—205.
- Lea H.Ch.* A History of the Inquisition of the Middle Ages. N.Y., 2010. Vol. III.
- Levine Melammed R.* Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods // *Jewish Women in Historical Perspective* / Ed. by J.R. Baskin. Detroit, 1991. P. 115—134.
- Levine Melammed R.* Transmission of Jewish Tradition by Spanish Conversas in the XVIth Century // *Society and Community*. Proceedings of the 2nd International Congress on the Sephardi-Oriental Heritage / Ed. by A. Haim. Jerusalem, 1992. P. 161—172.
- Levine Melammed R.* A Sixteenth Century Midwife and Her Encounter with the Inquisition // *The Expulsion of the Jews: 1492 and After* / Ed. by R.B. Waddington, A.H. Williamson. N.Y., 1994. P. 53—72.
- Levine Melammed R.* Review of: Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews (Philadelphia, 1996) // *Association for Jewish Studies Review*. 1998. Vol. XXIII. № 2. P. 270—273.
- Levine Melammed R.* Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile. N.Y., 1999.
- Levine Melammed R.* Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes

- // Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change / Ed. by M. Meyerson, E.D. English. Notre Dame, 2000. P. 197—219.
- Levine Melammed R.* A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective. Oxford, 2004.
- Liebman S.B.* The Jews in New Spain. Miami, 1970.
- Llorca B.* La inquisición española y los conversos judíos o “maranos” // Sefarad. 1942. Vol. II. P. 113—151.
- Loeb I.* La correspondance des Juifs d’Espagne avec ceux de Constantinople // Revue des études juives. 1887. Vol. VI. P. 262—276.
- Loeb I.* Le saint enfant de La Guardia. P., 1888.
- Lucass S.* The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity. Bloomsbury Publishing, 2011.
- Lynn Martin A.* Alcohol, Sex, and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe. N.Y., 2001.
- Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stewart England: A Regional and Comparative Study. L., 1970.
- Maclean I.* The Renaissance Notion of Woman. Cambridge, 1980.
- Maíllo Salgado F.* Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Salamanca, 1998.
- Making Race Matter in the Middle Ages / Ed. by C. Whitaker // Special Issue of Postmedieval. 2015. Vol. VI. № 1.
- Malkiel D.* Infanticide in Passover Iconography // Journal of the Warburg and Courtland Institutes.. 1993. Vol. 56. P. 85—99.
- Marín Padilla E.* Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas, circuncisiones // Sefarad. 1981. Vol. 41. P. 273—300; 1982. Vol. 42. P. 59—77.
- Marín Padilla E.* Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio // Sefarad. 1982. Vol. 42. P. 243—298.
- Márquez Villanueva Fr.* “La Celestina” as Hispano-Semitic Anthropology // Revue de littérature comparée. 1987. Vol. 61. P. 425—456.
- Marquez-Villanueva Fr.* El Problema morisco (desde otras laderas). Madrid, 1991.
- Marquez-Villanueva Fr.* Mudejarismo: las tres culturas en la creación de la identidad española. Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2003.
- Marquez-Villanueva Fr.* De la España judeoconversa: doce estudios. Barcelona, 2006.
- Marquez-Villanueva Fr.* Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos. Barcelona, 2010.

- Martin J.* Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice // *Journal of Family History*. 1985. Vol. X. P. 21—33.
- Martín Sánchez M.* Seres míticos y personajes fantásticos españoles. Madrid, 2002.
- McGaha M.* Biographical Data on Antonio Enríquez Gómez in the Archives of the Inquisition // *Bulletin of Hispanic Studies*. 1992. Vol. 69. P. 127—139.
- McLaughlin E.* Les femmes et l'hérésie médiéval. Un problème dans l'histoire de la spiritualité // *Concilium*. 1976. Vol. 111. P. 73—90.
- McSheffrey Sh.* Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420—1530. Philadelphia, 1995.
- Mellinkoff R.* Anti-Semitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany. Jerusalem, 1999.
- Menéndez y Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1910.
- Meri J.W.* The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria. Oxford, 2004.
- Milhou A.* Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español. Valladolid, 1983.
- Milhou A.* De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur // L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Madrid, 1992. P. 365—382.
- Moore R.I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950—1250. Oxford, 1987.
- Murphy G.* God's Jury: The Inquisition and the Making of the Modern World. L., 2013.
- Nalle S.T.* The Millennial Moment: Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain // *Toward the Millennium: Messianic Expectation from the Bible to Waco* / Ed. by P. Schäfer, M. Cohen. Leiden, 1998. P. 151—171.
- Netanyahu B.* Don Isaac Abravanel. Philadelphia, 1953.
- Netanyahu B.* The Marranos of Spain: From the Late XVth to the Early XVIth Century, According to Contemporary Hebrew Sources. Ithaca;L., 1999.
- Netanyahu B.* The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain. N.Y., 1995.
- Nirenberg D.* El concepto de la raza en la España medieval // *Edad media: Revista de historia*. 2000. Vol. III. P. 39—60.
- Nirenberg D.* Enmity and Assimilation. Jews, Christians and Converts in Medieval Spain // *Common Knowledge*. 2003. Vol. IX. № 1. P. 137—155.

- Nirenberg D.* The Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1998.
- Pallarés M. Á.* Ápocas de la receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón 1487—1492. Monzón, 1996.
- Pardo Tomás J.* Physicians' and Inquisitors' Stories? Circumcision and Crypto-Judaism in Sixteenth-Eighteenth-Century Spain // Bodily Extremities: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture. Ashgate, 2003. P. 168—194.
- Pasamar Lazaro J.E.* Los familiares del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón. Zaragoza, 1999.
- Paulo A.* Os judeus secretos em Portugal. Porto, 1985.
- Pelikan J.* Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture. New Haven;L., 1996.
- Perceval J.M.* Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia // Historia. 1993. Vol. XVI. Nº 202. P. 44—58.
- Perry M.E.* The “Nefarious Sin” in Early Modern Seville // Journal of Homosexuality. 1989. Vol. XVI. P. 67—90.
- Perry M.E.* Gender and Disorder in Early Modern Seville. Princeton, 1990.
- Peters E.* Inquisition. Berkeley, 1989.
- Phillips W.D.* Slavery in Medieval and Early Modern Iberia. Philadelphia, 2013.
- Pomeroy H.* Yantar e identidad religiosa // La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías / Ed. por U. Macías, R. Izquierdo Benito. Cuenca, 2010. P. 69—88.
- Poole S.* Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of Mexican National Symbol, 1531—1797. Tuscon, 1995.
- Preto-Rodas R.A.* Samuel Usque's “Consolaçam as tribulaçoens de Israel” as Pastoral Literature engagée // Hispania [USA]. 1990. Vol. 73. P. 72—76.
- Queer Theory and the Jewish Question / Ed. by D. Boyarin, D. Itzkovitz, A. Pellegrini. N.Y., 2003.
- Rebollo Lieberman J.* El teatro alegórico de Miguel (Daniel Levi) de Barrios. Newark, 1996.
- Redondo A.* Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles // L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Madrid, 1992. P. 353—364.
- Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Oxford, 1969.
- Reichelberg R.* Don Quichotte ou le Roman d'un Juif Masqué. Bourgen-Bresse, 1989.
- Révah I.S.* Antonio Enríquez Gómez: un écrivain marrane (v. 1600—1663). P., 2003.

- Richards J.* Marian Devotion in Thirteenth-Century France and Spain and Interfaces Between Latin and Vernacular Culture // *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100—1500* / Ed. by C.J. Mews, J.N. Crossley. Turnhout, 2011. P. 177—212.
- Rivero Rodríguez M.* Técnica de un golpe de Estado: El inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647 // *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII* / Ed. por F.J. Aranda. Cuenca, 2004. P. 129—153.
- Robertson A.W.* The Seven Deadly Sins in Medieval Music // *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins* / Ed. by R.G. Newhauser, S. J. Ridyard. Woodbridge, 2012. P. 191—222.
- Rodríguez Barral P.* La acusación de crimen ritual. Una aproximación a su iconografía a partir del caso del Santo Niño de La Guardia // *El Olivo*. 2006. Vol. 63. P. 65—100.
- Rodríguez Barral P.* La representación del judío en las “Cantigas de Santa María” // *Anuario de estudios medievales*. 2006. T. 37. P. 213—243.
- Rodríguez Besné J.R.* El consejo de la suprema Inquisición. Madrid, 2000.
- Rose C.H.* Antonio Enríquez Gómez and the Literature of Exile // *Romanische Forschungen*. 1973. Vol. 85. P. 63—77.
- Rose C.H.* The Marranos of the Seventeenth Century and the Case of the Merchant Writer Antonio Enríquez Gómez // *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind* / Ed. by Á. Alcalá. N.Y., 1987. P. 53—71.
- Rosen Zvi I.* The Rise and Fall of Rabbinic Masculinity // *Jewish Studies, an Internet Journal*. 2013. Vol. XII. P. 1—22.
- Roth C.* Marranos and Racial Anti-Semitism: A Study in Parallels // *Jewish Social Studies*. 1940. Vol. II. P. 239—248.
- Roth N.* Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain. Wisconsin, 2002.
- Rowe E.K.* Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain. University Park, 2011.
- Rubin M.* The Passion of Mary: The Virgin and the Jews in Medieval Culture // *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama* / Ed. by M. Kupfer. University Park, 2008. P. 53—66.
- Rucquoi A.* Les Wisigoths, fondement de la “nation-Espagne” // *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid, 1992. P. 341—352.
- Rucquoi A.* Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV // *Os “últimos fins” na cultura ibérica dos*

- séculos XV—XVIII (Porto, 19—21 outubro 1995). Porto, 1997. P. 113—135.
- Ruderman D.B.* Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages // *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart* / Ed. by A. Mirsky, A. Grossman, J. Kaplan. Jerusalem, 1991. P. 185—202.
- Ruether R.* Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. N.Y., 1974.
- Sánchez Ortega M.H.* Sorcery and Eroticism in Love Magic // *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* / Ed. by M.E. Perry, A.J. Cruz. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 58—92.
- Saperstein M.* A Sermon on the Akedah from the Generation of the Expulsion and its Implications for 1391 // *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart* / Ed. by A. Mirsky, A. Grossman, Y. Kaplan. Jerusalem, 1991. P. 103—124.
- Schechter S.* The Child in Jewish Literature // *Jewish Quarterly Review* (o.s.). 1890. Vol. II. P. 343—380.
- Scholberg K.* La poesía religiosa de Miguel de Barrios. Columbus, 1962.
- Scholem G.* Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626—1676. Princeton, 1973.
- Selke A.* Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca. Madrid, 1972.
- Shachar I.* The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History. L., 1974.
- Shahar Sh.* The Fourth Estate: The History of Women in the Middle Ages. N.Y., 2003.
- Shoham-Steiner E.* The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages // *AJS Review*. 2013. Vol. 37. № 1. P. 75—91.
- Sicroff A.* Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV au XVII siècle. P., 1960.
- Souviron López B.* Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la ficción medieval. Málaga, 2001.
- Soyer Fr.* Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms. Leiden, 2012.
- Starr-LeBeau G.* In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton, 2003.

- Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore, 1990.
- Synan E.A.* The Popes and the Jews in the Middle Ages. N.Y.;L., 1965.
- Tate R.B.* Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV. Madrid: Gredos, 1970.
- The Apocalypse in the Middle Ages / Ed. by R.K. Emmerson and B. McGinn. Ithaca, 1992.
- The Faith of Fallen Jews: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History / Ed. by D.N. Myers, A. Kaye. Brandeis, 2013.
- Thomas K.* The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft Confessions and Accusations / Ed. by M. Douglas. L., 1970. P. 47—80.
- Thomas K.* Religion and Decline of Magic. N.Y., 1971.
- Toaff A.* Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali. Bologna, 2007.
- Tölölyan Kh.* Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. 1996. Vol. V. P. 3—36.
- Wachtel N.* Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450—1800 / Ed. by P. Bernardini, N. Fiering. N.Y., 2001. P. 149—171.
- Waite G.K.* David Joris and Dutch Anabaptism, 1524—1543. Ontario, 1990.
- Weslig M.* Why Queer Diaspora? // Feminist Review. 2008. Vol. 90. P. 30—47.
- Wolf L.* Jews in the Canary Islands. L., 1926.
- Women in the Inquisition: Spain and the New World / Ed. by M. Giles. Baltimore, 1999.
- Yerushalmi Y.H.* Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models. N.Y., 1982.
- Yerushalmi Y.H.* From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics. N.Y., 1971.
- Yovel Y.* The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity. Princeton, 2009.
- Yuval I.J.* "They Tell Lies: You Ate the Man": Jewish Reactions to Ritual Murder Accusations // Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives / Ed. by A.S. Abu-lafia. N.Y., 2002. P. 86—106.
- Yuval I.J.* Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006.

- Zieger J. Physiogomy, Science, and Proto-racism 1200—1500 // *The Origins of Racism in the West.* / Eds. M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler. Cambridge, 2009. P. 181—199.
- Арвес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
- Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М., 2008.
- Бенедикт Р. Хризантема и меч. М., 2004.
- Бен-Шалом Р. Кидуш га-Шем ве-мартирология йегудит бе-Арагон у-ве-Кастилия би-шнат 1391: бейн Сфарад ле-Ашкеназ [Освящение Имени и еврейская мартирология в Арагоне и Кастилии в 1391 г.: Между Сфарадом и Ашкеназом] // *Тарбиц.* 2001. Т. 70. № 2. С. 227—282.
- Беттони А. Гама, позорящие наказания и история правосудия (XVI—XVII вв.) // *Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI—XX вв.)* / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 17—38.
- Боярин Д. Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М., 2012.
- Бройер М. Нашим бе-кидуш га-Шем [Женщины в еврейском мученичестве] // *Facing the Cross: the Persecutions of 1096 in History and Historiography.* Jerusalem, 2001. P. 141—149.
- Вахштайн В. К теории подозрения // *ПостНаука.* 2.04.2014 (<http://postnauka.ru/longreads/24674>).
- Гинзбург К. Колдовство и народная набожность. Заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // *Он же.* Мифы — эмблемы — приметы: Морфология и история / Пер. с ит. С.Л. Козлова. М., 2004. С. 19—50.
- Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000.
- Грабуа А. Ми-синат Исраэль “теологит” ле-синат Исраэль “гизаит”: пулмус га-апифьюр га-“йегуди” бе-меа 12 [От «теологического» к «расовому» антисемитизму: Polemika о «еврейском» папе в XII в.] // *Цион.* 1982. № 47. С. 1—16.
- Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. М., 1987.
- Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Одесса, 1907. Т. IX.
- Григулевич И.Р. История инквизиции (XIII—XX вв.). М., 1970.
- Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.
- Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.

- Дубин Б. «Легкое бремя». Массовое православие в России 1990—2000-х гг. // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 69—86.
- Дубнов С.М. История евреев в Европе. М., 2003. Т. II. Позднее Средневековье до изгнания из Испании (XIII—XV вв.).
- Дэвис Н.З. Возвращение Мартена Герра. М., 1990.
- Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. 12 лекций по гендерной социологии. СПб., 2015.
- Зелдес Н. “Ке-борахат мифней га-нахаш”: Гитмодедут нашим йегудиот бе-Сицилия бе-дор га-геруш им гамарат баалейген [«Как убегающая от змея»: противостояние евреек Сицилии в поколении изгнания принятию христианства их мужьями] // *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*. 2000. Vol. 82. P. 50—63.
- Зеленина Г.С. Смерть за веру: подвиг / невежество / фикция? К вопросу о женских образах в еврейских хрониках Крестовых походов // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М., 2005. Вып. 10. С. 7—20.
- Зеленина Г.С. От скипетра Иуды к жезлу шута: придворные евреи в средневековой Испании. М., 2008.
- Йерушалми Й.Х. Захор: Еврейская история и еврейская память. М., 2004.
- Каплан Й. Альтернативный путь к Новому времени. Сефардская диаспора в Западной Европе. М., 2014.
- Килдей А.-М. Травма, вред и унижение: реакция общины на девиантное поведение в Шотландии раннего Нового времени // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI—XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 135—154.
- Контрерас Х. Инквизиторы и тайные иудеи: власть, культура и религия в Испании Золотого века. СПб., 2006.
- Козн М.Р. Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века. М., 2013.
- Кушкова А.Н. Крестьянская ссора: опыт изучения деревенской повседневности: по материалам европейской части России второй половины XIX—начала XX в. СПб., 2016.
- Ландсхут Р. Га-елед га-кадош ми-Ла-Гуардия: лидато шель митос [Св. дитя из Ла-Гуардии: рождение мифа] (магист. диссер.). Тель-Авив, 2006.
- Леруа Ладюри Э. Монтайю: окситанская деревня (1294—1324). Екатеринбург, 2001.
- Лотман Ю. М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // *Он же*. Семиосфера. СПб., 2000. С. 664—666.

- Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Социологическое обозрение. 2007. Т. VI. № 3. С. 100—117.
- Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.
- Льоренте Х.А. Критическая история испанской инквизиции. М., 1999.
- Мельникова Е. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011.*
- Меухас Гинио А. Нашим бе-кегилат га-мумарим ле-нацрут би-Сфарад шель га-меа 15 [Женщины в общине обращенных в христианство в Испании XV в.] // Pe'amim: Studies in Oriental Jewry. 1991. Vol. 46/47. P. 169—189.
- Мосс М. Очерк о даре // Он же. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 83—222.
- Нетаниягу Б. Истоки инквизиции в Испании XV века. М., 2015.
- Никандров Н. Григулевич. М., 2005.
- Нэйш Д. К вопросу о дальнейшем изучении стыда. Размышления на основе британских исторических источников XIX в. // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI—XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 39—58.
- Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7—9
- Поляков Л. История антисемитизма: эпоха веры. Москва; Иерусалим, 1997.
- Репина Л.П. Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. М., 2002.
- Семья, дом и узы родства в истории / Под общ. ред. Т. Зоколлы, О. Кошелевой, Ю. Шлюмбама. СПб., 2004.
- Скейлз Л. Хлеб, сыр и геноцид. Как в средневековой Западной Европе представляли себе уничтожение народов / Пер. К. Левинсона // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2014—2016 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2016. Вып. 11 С. 15—32.
- Стоу К. Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007.
- Та-Шма И. Галаха, мингаг у-мециут бе-Ашкеназ, 1000—1350 [Галаха, обычай и реальность в Ашкеназе, 1000—1350]. Иерусалим, 1996.
- Та-Шма И. Мингаг ашкеназ га-кадмон [Ранний ашкеназский обычай]. Иерусалим, 1994.

- Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.;Иерусалим, 1998.
- Утехин И.В. Очерки коммунального быта. 2-е изд. М., 2004.
- Функенштейн А. Коллективная память и историческое сознание // История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии. М., 2008. С. 32.
- Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995.
- Чаковская Л.С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III—VI вв. н.э. М., 2011.
- Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004.
- Юваль И.Я. Га-накам ве-га-клала, га-дам ве-га-алила. Ми-алилот кидушим ле-алилот дам [Мечь и проклятие, кровь и навет. От мученичества к кровавому навету] // Цион. 1993. Т. 58. № 1. С. Р. 33—90.

Summary

The monograph paints a vivid portrait, from a historical anthropological perspective, of a Marrano (converted Jews) community persecuted by the Inquisition. The work focuses primarily on the community of the Castilian town of Ciudad Real at the turn of the XVIth century, and relies on records from other tribunals in Spain, Portugal, and the New World as well. The author provides a thorough review of the debates on the true religious identity of Marranos, a central problem in the Marrano historiography. Rather than giving an opinion, the author attempts to describe the mechanics of the relationship between Marranos and the Inquisition, and the historical memory of these tensions, to shed light on the many facets of existence under surveillance, to analyze the nature of family and communal relationships, of mentality, culture, and daily life in this unique group that existed between two faiths and two laws, under constant threat of death, a group that had collective past but no such future, a group that was deprived of its unity and peace largely because of the intervention of murderous ecclesiastical tribunal and that has gradually dissolved into its latently hostile environment.

The introduction “From Auto-da-fe to Outing via Auschwitz: Reinvention of the Other” expounds the history of and different trends in the research on Conversos and the Inquisition, from the critical voices of protestant and Sephardic authors of the Renaissance and Baroque to Catholic, anti-Catholic, and several schools of Jewish historians. Examining the applicability of concepts and practices of racial (or ethnical) thinking and both imaginary

and real genocide to the history of the Jewish converts to Christianity in early modern Spain, the chapter offers relativistic conclusions and suggests two possibilities for further development in Converso studies: re-acknowledgment of the distinct anti-Christian position and activity of Conversos, and intersectional analysis of religious and racial aspects together with gender and sexual ones.

The first part of the book, “Marranos between Judaism and Christianity”, consists of several chapters that deal with questions of the mixed religious identity of Marranos and their rituals and religiously tinted practices — outright Jewish, or of Jewish origin, or deemed Jewish by the inquisitors.

The chapter “Two New Christian Families from Ciudad Real: True Identity or ‘Appearance to the Eye’” reviews the trial records of two Conversos and their family members from Ciudad Real and demonstrates the ambiguity of both cases and the impossibility for a scholar to prove or disprove the verdict. It is impossible to tell whether the Converso women were indeed devoted crypto-Jews or they merely occasionally followed a few of the grandmother’s traditions and performed Arabic love magic banned by both Christianity and Judaism, whether a prominent Converso, major-domo of the Archbishop and the Grand Inquisitor, was fully assimilated and was falsely accused or he owed his absolution solely to the skillful defense.

The chapter “On Pants and a Cross Pendant: Variations of the First Rite de Passage” examines the ways the ceremony of circumcision, the key rite in the Jewish faith, was practiced by the Conversos and describes the emergence of the alternative rites of passage, such as skin-cutting, baptism annulment, interreligious folk custom

of *hadas*, and others. The chapter points out privatization and democratization of this rite in particular, and of clandestine Judaism in general, and underscores the increasing role women played both in preparing the ceremony of circumcision and in conducting the alternative rites of passage. Reappearance of circumcision in the communities of the former Conversos who fled the Iberian Peninsula and abolition of *hadas* are both viewed as an important sign of the return to the orthodox “male” paradigm from the “female” or “folk” paradigm. It is believed to be part of the process of re-Judaization of the Converso immigrants, as well as part of a wider and more general process of rigorization in European Judaism, similar to that in Catholicism of the Counter-Reformation.

The chapter “The Book in the Well”: Bible Real and Imaginary” recounts the decline of the religious booklore among Conversos and traces several phases of this regress as the community of the Torah readers and “scribes” turns into a *textual community* where the majority does not and cannot read the Book, firstly, because they have none, and secondly, because they don’t know how to read it anymore. Very few, the religious leaders of the community, keep possession of the books and retain the ability to read them. These few read to others and keep alive the image of the Book pivotal to their clandestine religion and identity. Later, Torah turns into an *imaginary book*, well remembered but invisible in reality, its role and place at the core of Jewish community or identity occupied instead mostly by fear of an external threat, that is, the Inquisition.

The chapter “Señor, Do Not Partake of the Food in Secret’: Dangerous Food of the Marranos” is a brief study of several recipes of the Marrano cuisine and their reli-

gious and cultural meaning. At first glance, the Marranos' diet was unremarkable: rice, eggs, olives, lamb, fish, vegetables, and spices, of course. The Inquisition, however, valued "kitchen delations" highly and was eager to learn what was cooked and consumed, and when, and where, and how, and whether anyone was fasting. For a while, Conversos retained their culture of traditional foods and religious dietary laws, concealing them by switching around fasting days and by adding pork to their Sabbath roasts. These superficial variations could trick neither the zealots of pure faith nor the alert neighbors, and the main dishes of the Marranos' menu have been preserved in the Spanish cultural memory and are found not only in cookbooks but also in the literature of the Golden Age.

The second part of the book, "Marranos among Themselves", deals with relationships within the Converso community: issues of status, social and gender stereotypes, conflict mechanisms, in a word, family and neighborly love, or, more often than love, hatred fostered by the Inquisition for its own goals.

The chapter "Doña Puta Vieja': Gender Stereotypes and Typology of Communal Conflict" explores the system of interrelations and interperceptions within a Converso community on trial, the role of the tribunal in this system, as well as the inquisitorial representation of Converso women, by far the most frequent victims and the most active and influential actors in communal conflicts. In contrast with the existing Jewish historiography on the subject that tends to heroize Conversas, this chapter avoids martyrological discourse and focuses instead on revealing the social mechanisms and the anatomy of communal conflict and exploring misogynic stereotypes of the time.

In the chapter “Featuring the Witch: ‘Bad Women’ from among ‘Bad Christians’”, the recurrent tones and reasoning found in testimonies of defense witnesses rebutting prosecution witnesses are used as a source for reconstructing the image of a pariah of a late Medieval Spanish urban society, a poor single woman, a “heretic” engaging in deviant behaviors, such as drinking and stealing, slandering and cursing, quarrelling and perjuring. This character, in its social functions, is assumed to be similar to that the victim of the contemporary phenomenon of witch-hunt. And while the “witch” tried to restore the failed justice by means of sorcery, the Spanish Conversa did so by turning directly to the Inquisition, leading to believe that the latter could have been perceived and served as an effective social conflict resolution instrument.

The chapter “Neither Fear of God, nor Shame before Men’: Was Marrano Community a Guilt Society or a Shame Society?” introduces the binary opposition of guilt vs. shame societies (or cultures) that has been established in cultural anthropology due to Ruth Benedict. Analysis of the languages used in discourse on Conversos (the crown discourse, the Inquisition discourse, and the auto-discourse by Conversos themselves preserved in inquisitorial records) demonstrates that the Inquisition forced the religious notions of faith, law, and sin, as well as clear distinguishing between Christians and Jews, upon Marranos, who otherwise tended to use social categories of fame, honor, and dishonor. Carlo Ginzburg, having researched the translations from the vernacular of the interrogation records of a miller from Friuli into the language of the church, raised the issue of translation in the work of the Inquisition. This chapter reveals the bilingualism

and translation mechanism of a different kind — translation of the social categories vivid in the Marrano parlance and mentality into the religious categories used and enforced by the inquisitors.

Part Three, “Marranos and Inquisitors”, explores a wide range of attitudes of Marranos and of Sephardi Jews in general toward Catholic rites, sacraments, images, and sanctuaries, and toward the Inquisition and its activities, and compares the demonization of the Inquisition in the early modern Sephardic belles lettres to the images of Marranos as blasphemers, infanticiders, and sexual deviants constructed by the Inquisition.

The chapter “Martyrdom as Potlatch and Competition in Sanctity” examines the long-lasting confrontation between the Spanish Inquisition and Conversos (and, later, Sephardi Jews in the Portuguese Diaspora) as a competition in such intangible values as sanctity, honor, and merits, a legacy worthy of future generations. These values were believed to be acquired, first and foremost, through martyrdom. Martyrological theme and potlatch-like scenarios are evident in a wide range of sources: inquisitorial records, Sephardic and Spanish chronicles, and Portuguese poetry.

The chapter “All Europe Trembles at the Mentioning of Its Name’: Monster of the Apocalypse Devouring Itself” examines the conceptualization of Inquisition as the fourth beast from the Book of Daniel or from the Apocalypse in the poetic works and chronicles written by authors from the Western Sephardi diaspora. This rhetoric strategy is compared to that of the Spanish Christian chroniclers who presented the Mosaic heresy in the same manner. This analysis is yet another illustration of the hybrid nature of Marranism influenced by both Juda-

ism and Christianity. It challenges the idea that the Jewish and Converso eschatology of XVIth—XVIIth centuries was shaped exclusively by the expulsion from Spain by suggesting that the Spanish Inquisition exerted an equally important influence.

In the chapter “La Guardia: Blood Libel Castilian—Style and the Inquisition”, a group trial of Spanish Jews and Marranos charged with murder of “the holy child of La Guardia”, an understudied late medieval blood libel, is interpreted in view of the recently elaborated theories of the genesis of blood libel (or ritual libel) in medieval Europe. Three hypotheses of the unexpected recourse to this insinuation in late medieval Castile are suggested: La Guardia libel is explained as the result of trans-Pyrenean import, as the reaction to Jewish martyrdom during 1391 riots, or as a strategy in inquisitorial propaganda campaign against Marranos.

The chapter “Bloody Mary’: Was Converso Mockery of the Virgin Jewish or Female?” examines late medieval and early modern attitudes of Conversos toward Virgin Mary in Spain and in the New World against the background of medieval Jewish responses to European Marian cults, and suggests that, while New Christian mockery of Mary definitely took over from medieval Judeo-Christian polemics, it might also have served as the Converso women’s response to social and inquisitorial gender-conditioned humiliation.

The last chapter “Trace of the Devil’: Blood, Heresy, and Sexual Deviance in the Discourse on New Christians” investigates the issue of promiscuity and perversion in inquisitorial trials of Marranos, including that of the “nefarious sin” of sodomy. The fact that the Spanish thought of the Baroque era associated sodomy and any sexual devi-

ance, for that matter, with the Jewish “race” and the Mosaic heresy (as well as with Moriscos and Mahometan heresy, or black slaves and idolatry) indicates that the concept of the Other has been widened to include parameters of race and sexuality in addition to confession. As the “intersectional” construction of the image of the Other and its persecution were under way in early modern Spain, various deviant sexual behaviors naturally were one of the aspects of life under scrutiny of the Inquisition and one of the causes of death.

Contents

Preface	7
Introduction. From Auto-da-fe to outing via Auschwitz. Spanish Conversos in historical studies: Reinvention of the Other	29
§ 1. Christians, Jews and Saracens as nations and unnations	33
§ 2. “Bad Christians” and their “impure blood”	43
§ 3. Denial — acknowledgment — denial — acknowledgment, and From genocide to outing: two forecasts	78
Part I. Marranos between Judaism and Christianity	
Chapter I. Two New Christian families from Ciudad Real: True identity or “appearance to the eye”	95
Chapter II. On pants and a cross pendant: Variations of the first rite de passage	108
Chapter III. “The book in the well”: Bible real and imaginary	129
Chapter IV. “Señor, do not partake of the food in secret”: Dangerous food of the Marranos	153
Part II. Marranos among themselves	
Chapter I. “Doña puta vieja”: Gender stereotypes and typology of communal conflict	173
Chapter II. Featuring the witch: “Bad women” from among “bad Christians”	198
Chapter III. “Neither fear of God, nor shame before men’: Was Marrano community a guilt society or a shame society?	221

Part III. Marranos and inquisitors

Chapter I. Martyrdom as potlatch and competition in sanctity.....	239
Chapter II. "All Europe trembles at the mentioning of its name": Monster of the Apocalypse devouring itself	275
Chapter III. La Guardia: Blood libel Castilian-style and the Inquisition.....	306
Chapter IV. "Bloody Mary": Was Converso mockery of the Virgin Jewish or female?	324
Chapter V. "Trace of the Devil": Blood, heresy, and sexual deviance in the discourse on New Christians	347
Bibliography	366
Summary	387

Научное издание

Галина Светлоярвна Зеленина
Огненный враг марранов.
Жизнь и смерть
под надзором инквизиции

Макет и оформление Ю.В. Балабанов
Редактор И.В. Румянцева
Корректор Н.С. Головин

Предложения и вопросы можно присылать на электронный
адрес серии:
medieval.books@mail.com

Подписано в печать 1.03.2018. Формат 84×108/32. Заказ № 748.
Тираж 500 экз. 12,5 п.л. 22,5 уч.-изд. л.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета в Акционерном обществе
«Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра П.В. Соснов



SERIES MINOR

Книга рассказывает об обыкновенных горожанах, не выдающихся ни ученостью, ни богатством, ни влиянием, но обладающих особой противоречивой идентичностью, амбивалентность которой заявлена в самом их названии: «новые христиане», «тайные иудеи».

Герои книги жили и погибали, любили и ссорились, молились и Богохульствовали, скрывались, доносили и боролись за свою честь в период Ренессанса и Барокко, но особенности их самоопределения — его двойственности, многосоставности или лабильности, способность меняться со временем или ситуативно, — приобретают исключительную актуальность сегодня, в эпоху миграции и вторичных диаспор, бипатризма, синкретических религий и прогрессирующего разрушения былого тождества этничности, подданства, языка и веры, расшатывать которое начали еще марраны — релятивисты и внутренние эмигранты, создатели и насельники лиминальной зоны — меж двух вер, двух законов, двух народов

