

**Истоки  
инквизиции  
в Испании  
XV века**

# **Истоки инквизиции в Испании XV века**

**Бенцион  
Нетаниягу**



**Бенцион Нетаниягу**







# БИБЛИОТЕКА РОССИЙСКОГО ЕВРЕЙСКОГО КОНГРЕССА

издается с 1995 года

***Отзывы и предложения:***

**E-mail:** [info@rjc.ru](mailto:info@rjc.ru)

**Почтовый адрес:** Россия, 129110, Москва,  
Большая Переяславская, 46, стр. 2

*Бенцион Нетаниягу*

# ИСТОКИ ИНКВИЗИЦИИ *в Испании XV века*

Москва  
Российский еврейский конгресс

Ростов-на-Дону  
«Феникс»  
2015

УДК 94(460)  
ББК 63.3(4Исп)  
КТК 033  
Н57

**Нетаниягу, Бенцион.**

**Н57** Истоки инквизиции в Испании XV века / Бенцион Нетаниягу ; пер. с англ. Даниэля Фрадкина. — Ростов н/Д : Феникс, 2015. — XVII, 1124 стр.

ISBN 978-5-222-25390-8

Книга первая. Исторические предпосылки.

Книга вторая. Правление Хуана II.

Книга третья. Энрике IV и Католические короли.

Книга четвертая. Истоки инквизиции.

**Книга издается при поддержке Российского еврейского конгресса**

11101

© Бенцион Нетаниягу, 1995  
© Перевод: Даниэль Фрадкин, 2014  
© Оформление: ООО «Феникс», 2015

*Эта книга посвящается  
в неизбывном горе  
памяти моего дорогого сына,  
**ЙОНАНА**,  
который погиб, командуя десантом,  
освободившим израильских заложников  
в Энтеббе 4 июля 1976 года.*

Термины *конверсо*, *мarrаны* и «*новые христиане*» используются в этой книге как синонимы. Каждый из этих терминов уже очень долгое время служит в еврейской, испанской и европейской науке для обозначения одной и той же группы населения Пиренейского полуострова, а именно: евреев, перешедших в христианскую католическую веру.

В английском тексте имена супружеской пары королей, Фернандо Арагонского и Исабель Кастильской, даны в той форме, в которой они вошли в мировую историю: Фердинанд и Изабелла. Следуя за автором, и мы дали эти имена в их устоявшейся в русской литературе форме. Имя Хуана де Торкемады мы предпочли дать в его правильном испанском произношении, а не в привычной русскому читателю форме «Торквемада», тем более что почти повсюду речь идёт о кардинале Торкемаде, а не о его племяннике, Великом инквизиторе Томасе де Торкемаде.

Термины «*новые христиане*» и «*старые*» (т.е. католики нееврейского и немусульманского происхождения) даются в кавычках во избежание путаницы с такими понятиями, как «те, что крестились недавно или давно».

Курсив в цитатах из работ, написанных до конца XVI в., принадлежит во всех случаях автору.

Цитаты из Библии и Евангелий даны в каноническом синодальном переводе.

# ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга, «Истоки инквизиции», впервые была опубликована, когда нашему отцу, проф. Бенциону Нетаниягу, уже минуло 85 лет. Несмотря на то, что книга была закончена за 2–3 года до этого, он приостановил её публикацию, потому что решил дописать к ней вступительную главу, посвящённую проблеме антисемитизма в её целостности.

Причиной для написания этой главы явился тот факт, что эта проблема находится в центре монументального исследования Бенциона Нетаниягу. На первый взгляд, инквизиция была основана из-за соблюдения еврейских обрядов большой массой бывших евреев, деда которых в большинстве своём были вынуждены креститься за 90 лет до создания этого карательного органа. Но проф. Нетаниягу обнаружил, что к тому моменту сохранение связи с еврейскими традициями было в Испании уже весьма редким явлением и никак не могло оправдать создание инквизиции. Инквизиция, утверждает он в своём исследовании, была создана не по религиозным, а по политическим мотивам, хотя оправданием для этого послужили религиозные доводы. Король Фердинанд, правда, получил на это разрешение римского папы, оказав на него сильнейшее давление, но на самом деле инквизиция оказалась решением серьёзной проблемы, перед которой стоял в то время Фердинанд, а именно недовольство широких масс простонародья и буржуазии, вызванное их безграничной ненавистью по отношению ко всем тем, в чьих жилах текла еврейская кровь, вне зависимости от их вероисповедания. Та же самая проблема привела короля 13 лет спустя к решению изгнать из Испании всех до единого евреев, которые ещё не крестились.

В одном из интервью нашего отца спросили, не повлияло ли его сионистское мировоззрение на результаты этого труда. Он ответил, что если это и так, то только в той мере, в которой идеи, лежащие в основе сионизма, предоставили ему ключ к пониманию проблемы марранов, поскольку отцы сионизма, о которых он написал ещё в молодости глубокие эссе, раскрыли корни антисемитизма. Они поняли, что в ненависти к евреям есть основы, не связанные с различиями между христианством и иудаизмом, и что антисемитизм, по существу, явление не религиозного свойства. Вожди сионизма утверждали, что у этой проблемы нет решения, кроме исхода евреев из Европы и основания собственного государства, способного защищать самого себя. Как мы знаем, они оказались правы.

Оба мы приветствовали инициативу Российского еврейского конгресса перевести на русский язык эту книгу и сделать её доступной русскоязычной публике, равно как и русским исследователям. Хотя в центре этой работы находится вопрос испанских евреев, можно сказать, что она проливает новый свет и на еврейский вопрос вообще. Таким образом, эта книга представляет собой дополнительное свидетельство для понимания не только испанской истории, но и общеевропейской, в том числе и российской. Трудно, если вообще возможно, понять многие из крупных событий европейской истории без того, чтобы принять во внимание влияние антисемитизма на них. К сожалению, это справедливо и по отношению к современным явлениям — разве что сегодня они не ограничиваются Европой и охватывают обширные территории за её пределами.

*Биньямин и Идо Нетаниягу  
Иерусалим, 2015*



## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

**Д**аже любителя исторической литературы может испугать научный фолиант, скрупулезно исследующий тему почти тысячелетней давности. Однако книга Бенциона Нетаниягу «Истоки инквизиции» не только увлекательна, но и удивительно современна. В причинах и методах средневековых гонений на людей еврейского происхождения (в основном — принявших христианство, т.н. марранов) читатель увидит параллели с 20-м веком, с Катастрофой, и ужаснётся страшным безднам человеческой натуры, врата в которые, увы, не заперты и поныне.

Бенцион Нетаниягу (при рождении Бенцион Милейковский, годы жизни 1910–2012) — знаменитый израильский историк, главный редактор «Еврейской энциклопедии», отец действующего премьер-министра Израиля Биньямина Нетаниягу. Человек, переживший Катастрофу и несколько войн, проживший долгую жизнь со своим народом и в горе, и в радости.

Этой книгой автор предупреждает нас, сегодняшних, о вероятности повторения самых страшных эпизодов человеческой истории. Это может случиться в любой момент и с любым народом или группой людей — поэтому выводы Бенциона Нетаниягу универсальны.

Российский еврейский конгресс, взявший на себя почетную миссию перевода и издания этой уникальной книги на русском языке, выполнил не только просветительскую миссию. Это еще и серьезный вклад в дело борьбы с ксенофобией и антисемитизмом во всем мире.

*Президент РЕК Юрий Каннер*

## ВСТУПЛЕНИЕ

Обширная литература об испанской инквизиции, создававшаяся на протяжении пяти веков, включает в себя целый перечень глубоких исследований. В этих научных трудах рассмотрены почти все аспекты деятельности инквизиции и каждой фазы её эволюции. Однако в них подозрительным образом отсутствует тщательное расследование её *начальной фазы*, выясняющей причины и истоки инквизиции и обстоятельства её возникновения. Хотя этот момент неоднократно обсуждался, главным образом, в работах по истории инквизиции, чаще всего это делалось поверхностно, иногда частично или односторонне, и никогда не соответствовало важности затронутых вопросов.

Этот пробел в столь богатой истории определённо является странным и требующим объяснения. Можно было бы предположить, что такое широко известное явление, как инквизиция, насчитывающее несколько столетий, его размах, а главное — его огромное влияние на историю Испании, Европы и всего мира, должны были бы возбудить любопытство многих учёных и их желание копнуть поглубже, чтобы докопаться до его корней. Этого не случилось. Мы полагаем, что не случилось по одной причине: большинство учёных были глубоко убеждены в том, что в их руках находились все необходимые факты для установления первоначальной причины возникновения инквизиции. И этой причиной, как они были уверены, являлась весьма заразная ересь, постоянно распространявшаяся и угрожавшая будущему христианства в Испании. Инквизиция была создана, чтобы сокрушить ересь и, если возможно, уничтожить её с корнем.

Существовал ряд причин, по которым это убеждение глубоко внедрилось в литературу и общественное мнение. Упомянутой ересью считалась тенденция к *иудеизации*, и утверждение, что она была чрезвычайно сильна среди марранов (известных также как новообращённые, или «новые христиане»), выглядело вполне правдоподобным. Почти все они были потомками евреев, крестившихся во время преследований 1391 и 1412 гг. Существование этой тенденции подкреплялось, прежде всего, тем основополагающим фактом, что большинство упомянутых крещений было *вынужденным*. Это обстоятельство и склоняло к предположению, что, являясь внешне христианами, новообращённые оставались в душе иудеями, что они втайне хранили старые догматы, соблюдали ритуалы своей веры и передавали их своим детям. Другим фактором, подтверждавшим это предположение, была *структура* инквизиции. Её направления, её законы и методы действия были повторением более ранних инквизиций, которые все без исключения создавались для борьбы с ересями. Резонно предположить, что, как и её предшественники, испанская инквизиция была создана для той же цели — приостановить отступление от христианской веры. И это предположение подкреплялось в высшей степени авторитетными и заслуживающими доверия свидетельствами. Мы имеем в виду буллу папы Сикста IV (1478), которая санкционировала установление инквизиции в Кастилии, и провозглашение королем начала активной деятельности инквизиции, опубликованное в Севилье (январь 1481 г.). В этих документах подробно объяснялось, что единственная цель нового трибунала — положить конец «*иудейской ереси*», заразившей лагерь новообращённых христиан. Наконец, эта цель

подтверждалась самой инквизицией, заявления которой были призваны оправдать её карательные действия — действия, на самом деле говорящие больше, чем остальные упомянутые свидетельства, взятые все вместе. Потому что инквизиция преследовала марранов с такой дикой яростью, которая в те времена уже «вышла из моды»: она жгла их тысячами на кострах, конфисковывала их имущество, загоняла в темницы, клеймила их как изгоев, грабила их сыновей, лишая законного наследства и не давая возможности обжаловать этот грабёж, и, как сказал испанский историк Мариана, держала их под страхом террора, который превращал их жизнь в «нечто худшее, чем смерть». Так возможно ли, чтобы всё это делалось не по этой — единственной — причине (как часто повторяли короли и инквизиция, чтобы обосновать её создание и деятельность)? Здравый смысл противится такому предположению.

Таким образом, мы видим, как возникла вера в этот тезис. Она основывалась на свидетельствах авторов инквизиции, т.е. испанских королей и самих инквизиторов, а именно на их вердиктах и утверждениях. Этих свидетельств оказалось достаточно для большинства учёных не только для определения причин создания инквизиции, но они явились стандартом, согласно которому оценивались все остальные свидетельства, встречавшиеся на их пути. В результате не было сделано сколько-нибудь заметных попыток свободного, расширенного исследования истоков испанской инквизиции, опиравшихся на иное предположение. И то, что впоследствии приостановило подобные попытки и даже помешало им — это подавляющее влияние ряда факторов, которые часто остаются незамеченными.

Португальский еврей Шмуэль Ушке в середине XVI в. назвал инквизицию «диким монстром такого ужасного вида, что вся Европа дрожит при простом упоминании его имени». Когда Ушке писал эти слова, испанская инквизиция только что перевалила через пик преследований, характеризовавших первый этап её деятельности, — преследований марранов. В это время она продвигалась через нападки на *moriscos*\* и другие испанские группы, обвиняемые в инакомыслии, к битве с Реформацией. Разумеется, не было никакой исторической связи между причинами основания инквизиции и её последующей борьбой с «еретиками»-реформистами. Но её деятельность в тот период, всецело посвященная борьбе с различными ересями, была направлена к тому, чтобы привести достаточные обоснования мотивов создания инквизиции и её деятельности на раннем этапе своего существования. По существу, этот второй период предал забвению первоначальную цель первого. Таким образом, на пороге XIX в. все уверовали, что испанская инквизиция была создана, чтобы воевать с ересями, среди которых иудейская ересь просто оказалась первой на историческом пути инквизиции.

Я упомянул конец XVIII в. потому, что позже, с развитием современной историографии, эта властвующая концепция была полностью отвергнута и заменена иной точкой зрения. Учёные в Испании, Германии и Франции, включая ведущих историков того времени, обратили внимание на некоторые особенности испанской инквизиции, противоречащие старой гипотезе. Они заметили, что, в отличие от ранних инквизиций, испанская инквизиция управлялась с самого начала гораздо больше королём, чем папой. Они увидели, что король всё время искал, как присвоить себе всё больше и больше папских прерогатив в управлении инквизи-

---

\* Мусульмане Испании, прошедшие (часто насильно) обряд крещения. — Прим. перевод.

цией, как он с презрением отверг осуждение папой чрезмерности инквизиторских преследований, и как он использовал доходы инквизиции для своих собственных нужд, а вовсе не для нужд католической церкви. Эти учёные пришли к выводу, что испанская инквизиция была скорее королевской институцией, нежели папской, что её цели были в большей мере светскими, чем религиозными, и что на самом деле она была построена для финансирования королевских авантур и укрепления абсолютной власти короля.

Легко понять, почему авторы этой теории не чувствовали необходимости произвести серьёзное исследование *истоков* инквизиции. Это случилось потому, что, на их взгляд, истоки находились с самого начала в голове короля Фердинанда, которого они считали основателем инквизиции. Их теория оказалась вполне само-достаточной и правдоподобной, чтобы привлечь сторонников. Тем не менее, в конечном итоге, эта теория была отвергнута, и не без веских оснований. Начнём с того, что она не могла объяснить причину, заставившую Фердинанда принять такой странный и сложный план для продвижения своих монархических интересов. Не могла она объяснить и то, почему именно новообращённым пришлось сыграть столь трагическую роль в этой беспрецедентной интриге. Трудно поверить, что такие неистовые преследования, отражавшие доминирующие чувства *нации*, — и не одного, а *многих* поколений, — могли быть следствием алчности отдельно взятого человека, каким бы сильным и влиятельным он ни был. В результате в спорах по поводу причин возникновения инквизиции, разгоревшихся во второй половине XIX в., маятник дискуссии качнулся обратно, к мнению, существовавшему в конце XVIII в.

Странно, что на протяжении всей битвы мнений никто не заметил важности весьма специфического момента, который не меньше, чем другие упомянутые особенности, делает испанскую инквизицию отличной от всех предшествующих инквизиций. Этим моментом является *расовый* принцип, принятый инквизицией для дискриминации всех марранов. Почему институция, официально посвящённая защите христианского культа и его доктрины, приняла политику, столь чуждую христианству и противоречащую его учению, законам и традициям? Некоторые учёные обратили внимание на эту аномалию ещё в XIX в., однако в том, что касается истоков инквизиции, они не нашли причинной зависимости. В 1905 г. Генри Чарльз Ли впервые в полной мере обрисовал эту аномалию и её важное влияние на жизнь Испании, но объяснил её чрезмерной чувствительностью инквизиции ко всему, в чем можно было заподозрить возникновение почвы для существования иудейской ереси. Поскольку он безоговорочно разделял старую точку зрения на истоки инквизиции, то, естественно, не мог представить иного объяснения этому загадочному феномену. И таким образом случилось, что крупнейший историк инквизиции — действительно, самый крупный историк своего времени — не сумел исследовать истоки инквизиции так, чтобы показать истинную причину расизма инквизиции, а через эту причину — также и мотивы для её создания. На самом деле, когда Ли написал главу, касающуюся начала испанской инквизиции, он оставил несколько чистых страниц с тем, чтобы они были дописаны позднее его студентами и последователями. Это и побуждает меня к созданию настоящей работы.

Когда много лет назад я впервые приблизился к изучению истории марранов и испанской инквизиции, у меня не было ни малейшего сомнения в том, что почти все марраны тайно исповедовали иудаизм и следовали его законам, чем вызвали гнев Церкви, которая не могла терпеть такого явления в своих рядах. Естественно, я рассматривал марранов как героев, которые отважно противостояли террору инквизиции и оставались тайными приверженцами своей веры — даже под жестокими пытками, даже зачастую принимая смерть. И ещё раз я подумал, что еврейский народ, который породил первых в истории религиозных мучеников и дал так много мучеников в Средние века, продемонстрировал способность к страданиям и самопожертвованию ради своих моральных принципов и религиозных убеждений.

В 1944 г. я начал своё исследование жизни и эпохи дона Ицхака Абарбанеля, выдающегося еврейского лидера периода изгнания евреев из Испании (1492 г.). Вскоре я столкнулся с документами, угрожавшими поколебать мои вышеупомянутые взгляды. Конечно, я нашёл свидетельства того, что некоторые марраны были в действительности тайными последователями иудаизма. Но моё представление о марранах как о группе, отличающейся героическим идеализмом, было сильно поколеблено этими документами. Из них открылось, что приблизительно в 1460 г. большинство новообращённых были сознательными ассимилянтами, которые хотели влиться в христианское общество, воспитать своих птенцов оперившимися христианами и отделиться от всего, что могло казаться еврейским, в особенности в том, что касалось религии. Более того, я обнаружил, что эта ситуация — результат процесса, продолжавшегося в течение длительного периода, так что число искренне крестившихся марранов росло от поколения к поколению, тогда как число тайных евреев среди них быстро стремилось к нулевой точке. Когда в 1481 г. была создана инквизиция, «иудействующие» составляли незначительное меньшинство среди марранов, как в относительных, так и в абсолютных цифрах. У меня неизбежно должны были возникнуть сомнения в справедливости общепринятого мнения относительно мотивов создания инквизиции. И они возникли. Если только ничтожная часть марранов оставалась евреями, а всё большее их число крестилось по-настоящему, то какой был смысл в создании инквизиции? Несомненно, не было нужды силой уничтожать явление, исчезающее само собой.

В результате своего исследования я пришёл к определённым выводам, которые частично обозначил в своей работе об Абарбанеле, впервые увидевшей свет в 1953 г. (4-е издание — 1982 г.). Противоречие между этими выводами и преобладавшими прежде взглядами на причины возникновения инквизиции было настолько велико, что я, естественно, должен был задаться вопросом: а что же заставило учёных принять ту точку зрения, а главное, почему она превалировала? Мне стало ясно, что, пожалуй, основным фактором в этом деле было то, что большинство учёных полагались на документы инквизиции.

По правде говоря, я был озадачен тем доверием, которое историки оказывали этим документам и утверждениям инквизиции, основываясь только на них. Я полагал, что показания свидетелей, остающихся анонимными, не могут вызывать слишком большого доверия: их нельзя подвергнуть перекрёстному допросу со стороны обвиняемых, чьи показания, данные под пытками или под угрозой пыток, вряд ли можно считать правдивыми. И нельзя доверять документам, прошедшим цензуру инквизиции. Я не мог понять, почему историки всех направлений, прекрасно осведомленные об этих фактах чрезвычайной важности, как-то пренебрег-

ли их значением. Зато я легко понял, почему их совместная картина истории марранов схожа с коллективным портретом, нарисованным инквизицией. Мне стало очевидным, что для того, чтобы определить, кем в действительности были марраны с религиозной точки зрения, нужны свидетельства, полученные из источников, абсолютно свободных от влияния инквизиции. Ясно, что такие свидетельства могут, в основном, быть найдены в документах, предшествующих эпохе инквизиции, чьи авторы не находились под угрозой её преследований и наказаний. Я рассортировал эти источники по группам (евреи, марраны и «старые христиане»<sup>\*</sup>), из которых они появились. Я надеялся, что такое расследование, когда свидетельства с трёх сторон накладываются одно на другое, принесёт плоды. Тогда по вопросу, кем на самом деле были марраны в плане их религиозных убеждений и обычаев, мы сумеем вывести заключение, на которое можно будет положиться. Я также верил, что, только придя к такому заключению, мы сможем распознать факторы, приведшие к созданию инквизиции.

Моя работа «Марраны Испании», появившаяся в 1966 г. (расширенное издание — 1973 г.), стала первой частью этого исследования. В ней я подытожил сведения о марранах (согласно источникам на иврите) с конца XIV до начала XVI вв. Изучая их, я также ознакомился с некоторыми документами, датированными после 1481 г., когда был основан первый трибунал инквизиции, но при этом не отступил от критерия, требующего от автора документа свободы выражения. Будучи евреями, авторы этих документов на иврите не подпадали под юрисдикцию инквизиции; более того, они писали их после изгнания из Испании в 1492 г. или живя за её пределами ещё до этой даты. Общим для этих документов являлось их суждение о религии и поведении марранов. Суждение это постепенно менялось параллельно с изменением отношения марранов к иудаизму и еврейскому народу — но только в одном направлении. Эти изменения полностью подтвердили результаты моих предыдущих частичных исследований. Из этого я сделал вывод, что христианизация марранов постоянно прогрессировала на протяжении трёх поколений, начиная с 1391 г., так что к началу 1480-х гг., когда была создана инквизиция, практически все еврейские авторитеты в Испании и за её пределами рассматривали массу марранов как *ренегатов*, то есть *отступников* и *неевреев*. По всем этим определениям марраны были христианами, а никак не иудействующими или тайными иудеями.

Ценность этого свидетельства оказалась для меня неизмеримой, потому что оно находилось в противоречии с чаяниями, тенденциями и интересами испанских евреев. Более того, их традиционная политика и обычаи призывали к симпатии по отношению к тем, кого обстоятельства заставили креститься и кто втайне сохранял свое еврейство. Евреев призывали относиться к ним с терпеливым расположением, чтобы укрепить в них приверженность своей вере. Если бы марраны были тайными евреями, то еврейские учёные и лидеры, авторы этих документов, первыми бы признали этот факт, как они и делали, когда видели кого-либо из марранов, кто ведёт себя по-еврейски. Но эволюция «марранизма» сокрушила все их надежды на то, что, в конце концов, марраны вернутся к иудаизму, и, хотя понача-

---

\* «Старые христиане» (исп. *cristianos viejos*) — в Испании в XV–XIX вв. и в Португалии в XV–XVIII вв. название людей, не имевших в двух предыдущих поколениях родственников-некатоликов и обращённых в католицизм. Им противопоставлялись так называемые «новые христиане», имевшие низкий социальный статус. — *Прим. перевод.*



лу они пытались найти оправдание нееврейскому поведению марранов, им пришлось столкнуться с жёсткой реальностью и её неопровержимой значимостью. Так же, как их традиция обязывала уважать и поощрять *тайных евреев*, она требовала осудить *настоящих* выкрестов как изменников своей религии и своего народа. Отсюда, если они должны были описывать новообращённых, они не могли сделать этого иначе или, точнее, потому, что отношение марранов к иудаизму не позволяло иного определения.

Таким образом, свидетельство еврейских источников полностью противоречит обвинениям инквизиции. Его урок состоял в том, что «новые христиане» были, в своём подавляющем большинстве, именно тем, что предполагало их определение, а именно — *христианами* по духу и намерениям, и, следовательно, целью преследований инквизиции не было и не могло быть искоренение еврейской ереси в рядах марранов. Их целью должно было быть нечто иное.

Когда я пришёл к этому заключению как к главному выводу своего изучения еврейских источников, то, признаюсь, я не видел, как можно его опровергнуть, в особенности с тех пор, как сведения о марранах, полученные мною из различных *не-ивритских* источников, не содержали ничего, что могло бы противоречить такому заключению. Тем не менее я понимал, что мне требуется ещё более всеобъемлющее и глубокое исследование *не-ивритских* текстов, прежде чем я смогу быть уверенным в их значении. Только результаты такого расследования позволят мне проверить в их свете заключения, к которым я пришёл на основании текстов на иврите. Отсюда — вторая фаза моего расследования. Она заключалась в изучении испанских и латинских источников, написанных до основания инквизиции и касающихся религиозных взглядов и поведения испанских марранов.

По понятной причине я начал вторую стадию своего расследования с изучения документов из марранских источников. Каковы были их собственные взгляды на христианство и иудаизм? Кажется, этот вопрос должен был занять важное место в порядке приоритетов в научных исследованиях, посвящённых этой теме. Однако, на удивление, этого не случилось. Были написаны сотни книг и статей об испанской инквизиции, но ни один из авторов не потрудился заинтересоваться свидетельствами марранов о них самих. Уже одно это было в высшей степени ненормальным, говорящим о том, что в изучении истории инквизиции было нечто в корне неверное. Мы изучили и проанализировали марранские источники настолько, насколько сочли уместным для нашей темы, и мы надеемся, что пришли к ответу определённого и основательному. Этот ответ полностью подтверждает наши исследования ивритских источников, а именно: уже в середине XV в. иудаизм среди марранов был достоянием незначительного меньшинства, а к концу семидесятых годов он практически исчез из поля зрения, в то время как христианская доктрина практически полностью поглотила его. Марраны же, которые доблестно защищали своё христианство, и на самом деле являлись не кем иными, как верующими христианами, стремившимися к полной ассимиляции.

Конечно, некоторые критики могут возразить, что марранские источники о себе самих отражают лишь одностороннюю, а следовательно, частичную картину. Ведь марраны, — могут сказать они, — были заинтересованной стороной и, естественно, пытались оградить себя от выдвинутых против них обвинений в ереси. Мы же можем спросить: а не являются ли мнения *любой* стороны односторонними?

Не было ли негативное мнение «старых христиан» о новообращённых, — мнение, на которое так уверенно опирались историки, — односторонним? Были ли испанские христиане *нейтральной* стороной, или же они были замешаны в конфликт с «новыми христианами», пришедшими из еврейского лагеря? Когда хотя бы установить достоверные факты и определить, где правда и что не подлежит сомнению, необходимо выслушать *все* стороны, сравнить свидетельства и судить об их ценности, *взвешивая их адекватность*. Особенно важно выслушать *обвиняемую* сторону, которой в данном случае являются марраны. И это то, что мы сделали. Мы изучили каждую деталь свидетельств марранов, касающихся их религиозных воззрений, и тщательно взвесили её ценность. Мы приняли во внимание, что свидетельства самих марранов могут стремиться к самооправданию, но, изучая эти свидетельства, также помнили о том, что заявления о невиновности не являются свидетельствами о преступлении, и что страстная самозащита может быть правдой никак не меньшей, чем яростные обвинения. Короче, мы убеждены, что наше суждение адекватно и верно, что выводы, сделанные нами после изучения марранской литературы, выдержат испытание компетентными исследователями.

Следующими в очередности были тексты о марранах, написанные «старыми христианами». Особая важность этих документов для нашего расследования была ясна с самого начала, потому что большинство учёных, наряду с документами инквизиции, опирались на эти источники в своих суждениях и выводах. Наша проверка этих источников открыла нам для начала, что они имели разный оттенок. Точнее, мы нашли, что сказанное о марранах, или, скорее, об их отношении к иудаизму и христианству, состоит из различных, зачастую противоречивых, свидетельств. Некоторые выводы совпадают с уроками, извлечёнными нами из марранских и еврейских источников: иными словами, марраны определялись как добрые христиане, за исключением незначительного меньшинства, не способного изменить характер всей группы. Другие источники придерживались разных мнений: иногда твердо защищали марранов, а в других случаях поддерживали их врагов. Третья группа, тем не менее, безоговорочно навешивала на всех (или почти всех) марранов ярлык «еретиков» или «фальшивых христиан», приверженных иудаизму и пагубно преданных его ритуалам. Было очевидно, что лишь эта третья группа источников могла предоставить полное оправдание тезису о том, что в лагере марранов действует большое еврейское или полуеврейское подполье. Тогда мы проверили каждое из обвинений, выдвинутое в этих документах против марранов, — задача, усложнённая необходимостью установить не только достоверность каждого источника, но и основания, причины каждого утверждения. Читатель ознакомится с плодами нашего труда, представленными на страницах этой книги, и найдёт, что общий результат наших усилий в исследованиях документов урождённых христиан никоим образом не противоречит выводам, к которым мы пришли, изучая еврейские и марранские источники. На самом деле, именно эта группа документов, т.е. испано-христианские антимарранские документы, больше всего убедила нас в лживости большинства обвинений, выдвинутых против марранов. Они показали, вне всякого сомнения, что стандартные обвинения в том, что марраны были «евреями», — не что иное, как оружие в клеветнической пропаганде, что свидетельства, предоставленные для поддержки этого обвинения, несут в себе все симптомы популистских измышлений и, следовательно, религиозная позиция

марранов не могла таким образом предоставить оправдания для учреждения инквизиции.

Этот фундаментальный вывод, сделанный нами после изучения всех источников о марранах, находился в таком резком противоречии с преобладающими взглядами на причины, приведшие к созданию инквизиции, что мы рассматривали наше расследование не как финальный результат, а, скорее, как отправную точку. Ведь основа общепринятых взглядов на инквизицию оказалась даже не поколебленной, а в сущности ликвидированной, вся теоретическая база, построенная на этой основе, рухнула и превратилась в груды руин. Вырисовались два главных вопроса:

1 — почему инквизиция с такой яростью напала на общину, которая была по существу *христианской*, и

2 — почему она пыталась разными путями навесить ей ярлык *нехристианской* и еретической?

Стало очевидно, что, только ответив на эти вопросы, мы сможем узнать, для чего была создана инквизиция.

Таким образом, фокус нашего внимания сместился с религиозного на социальные и политические аспекты. Так как испанская инквизиция выражала чаяния большей части испанского народа, её отношение к марранам неизбежно было связано с взаимоотношениями, развивавшимися между этой частью испанцев и новообращёнными. Следовательно, мы должны были изучить эволюцию этих взаимоотношений, начиная с возникновения марранизма в 1391 г. до учреждения инквизиции в 1481 г., что потребовало обзора истории марранов в этот период на фоне общей истории Испании. Именно этот обзор сделан в книге, и мы надеемся, что он даст точные ответы на ключевые вопросы, поставленные выше.

Как мы увидим, эти ответы проливают новый свет на природу инквизиции, её политику и деятельность. Они показывают исторические силы и движения, игравшие решающую роль в стремительном возникновении инквизиции, они обнаруживают трудности, с которыми столкнулись инициаторы создания инквизиции, борьбу с препятствиями, стоявшими на их пути. Наконец, они показывают, как целый ряд социальных движений соединились для достижения главной цели — превращения идеи создания инквизиции в социальную и политическую реальность. Таким образом был распутан клубок вопросов вокруг истоков инквизиции, которая родилась на пороге новой эпохи, опутала своими шупальцами половину земного шара и установила через свои теории, политику и действия прецеденты и примеры для систем власти, которые до сих пор держат под своим управлением заметную часть человечества.

Я не строю иллюзий по поводу того, что выводы, сделанные в моей книге, будут быстро приняты всеми учёными в этой области. Взгляды, укоренившиеся в общественном мнении в течение пяти веков, не могут быть выдернуты с корнем, в особенности в том, что касается испанской инквизиции. Любая критическая работа по её истории наверняка будет встречена целым хором возражений, вызванных мифами, принадлежностью к определённой теории, предвзятостью мнений и обоснованными интересами, религиозными и национальными. Но я знаком с реакцией учёных во многих странах на мою предыдущую работу о марранах. Несмотря на то что разногласия, вызванные этой работой, до сих пор не устранены, всё больше учёных склоняются к моим выводам, будь то под непосредственным

влиянием моей работы или в результате их собственных исследований. В особенности я был польщён тем, как видные учёные восхваляли мою работу, и тем, что такой прославленный историк, как Сесил Рот, который поддерживал тезис об иудействе марранов, отступил от своей широко известной позиции и, в общем и целом, присоединился к тем же взглядам на марранов, которые я высказал в своих работах на данную тему. Эти и многие похожие признаки — но, превыше всего, работы некоторых выдающихся учёных, чей недавний вклад обогатил наши знания марранской истории и литературы, — внушают мне веру в то, что мы приближаемся к моменту, когда истинная картина жизни марранов раскроется в подлинном виде. И кто знает? Не исключено, что новое развитие в историографии поможет произвести революцию в исследованиях и других областей истории, которые уже долгое время частично запутаны отговорками, увёртками и искажениями истины. А более всего — унылой предвзятостью, иное название которой — упрямое нежелание видеть неудобную правду.

*Автор*



# Книга первая

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ



### ГЛАВА I

## Еврейский вопрос

#### I

**27** сентября 1480 г. испанская правящая чета Фердинанд и Изабелла издали указ об основании в их королевствах трибуналов для осуждения случаев «еретической развращённости»<sup>1</sup>, и вскоре, предположительно в ноябре, они же создали первый из этих трибуналов, ставших известными под общим названием испанской инквизиции<sup>2</sup>. Королевский декрет с ясностью указал, что инквизиция создаётся с целью поиска и наказания евреев, перешедших из иудаизма в христианство и нарушивших законы Церкви, продолжая втайне быть приверженными иудейской вере и исполнять еврейские обряды<sup>3</sup>. Ни одна другая группа не была отмечена, ни одна иная цель не была названа — факт, который сам по себе предполагает тесную связь между созданием инквизиции и еврейской жизнью в Испании. И другие факты подтверждают эту связь. Марраны, упомянутые в королевском декрете, в большинстве своём были отпрысками евреев, принявших христианство во время тех фатальных пятидесяти лет (1367–1417), когда яростные преследования заставили множество евреев, а точнее — большинство испанского еврейства — оставить свою религию и стать христианами<sup>4</sup>. Ясно, что установление испанской инквизиции, так или иначе, было связано с этими преследованиями, и изучение их причин неизбежно требует взвесить их социальные и политические предпосылки. Это, в свою очередь, побуждает нас рассмотреть факторы возникновения еврейского вопроса в Испании.



Тем не менее еврейский вопрос в Испании не вырос на исключительно испанской почве. Он был частью положения евреев в средневековой Европе, и это положение, как большинство явлений в Средние века, уходило корнями в Римскую и предримскую эпоху. Детальное описание эволюции еврейской проблемы с античных времён и до рождения инквизиции вышло бы за рамки этой книги. Однако краткий рассказ об этой эволюции и, превыше всего, о её людях и ключевых элементах является необходимым для нашей дискуссии. Без этого трудно объяснить появление инквизиции, её природу, цели и историческое развитие.

## II

«Ненависть к евреям и подстрекательство против них, — сказал Теодор Моммзен, — стары, как и сама диаспора»<sup>5</sup>. Когда Моммзен сделал это категорическое заявление, его внимание было сфокусировано на отвращении к евреям во многих частях эллинистического мира. Но эта единственная в своём роде враждебность, «ненависть к евреям» и особое «отвращение», сопровождавшее эту враждебность, ни в коем случае не были «стары, как диаспора». Понадобились особые политические и социальные обстоятельства и долгое развитие определённых норм общественного поведения, чтобы создать тот особый тип ненависти, который Моммзен имел в виду.

Положение чужеродных меньшинств в античные времена было в целом не лучше, чем в более поздние периоды. Терпимость к чужакам была редким явлением и, как правило, не распространялась за пределы кратких визитов торговцев, прибывавших с нужными товарами. Пока их визиты продлевались санкциями властей, негативная реакция на их пребывание была меньше. Но даже тогда их намерения вызывали сомнения, за их передвижениями следили и власти, и население, а свобода их действий была обычно ограничена рамками, заданными властями. Некоторые социологи полагают, что в основе такого отношения лежит инстинктивный страх перед чужаками как потенциальными врагами — страх, связанный с сопротивлением многих животных вторжению в их владения. Это чувство, которое греки называли *ксенофобией*, диктовало политику по отношению к пришельцам. Однако такая политика, как и означенное чувство, были присущи не только грекам. Данное явление практически универсально.

Результатом его стало применение военной силы при любой попытке любой группы, племени или нации обосноваться на чужой территории. Греческие колонии в Малой Азии и Сицилии, равно как и финикийские колонии в Северной Африке и Испании, были не только экономическими, но и военными аванпостами. Евреям в период Первого и Второго Храмов не хватало желания или возможностей для подобных военных предприятий, и они не обосновывались на чужой земле без согласия властей. Это обеспечивало им особую правительственную поддержку, а иногда и надежные гарантии. Понятно, что никакой властитель не давал таких гарантий, не увидев достаточной выгоды для собственных интересов, и, более того, не чувствуя себя достаточно сильным, чтобы справиться с ожидаемым недовольством местного населения. Возникает вопрос: под каким давлением покровительство властей может быть снято и, как результат, ликвидировано присутствие меньшинства? Но для продолжения его присутствия были, совершенно очевидно, необходимы два условия: меньшинство должно быть полезным постоянно, а власти — постоянно сильны.

Однако первые еврейские поселения в диаспоре возникли не в результате добровольного соглашения, а были навязаны завоевателями. Ничто не указывает на особые тяготы, возложенные на жителей Израиля, перемещённых в Ассирию (в 724 и 721 гг. до н.э.), или на евреев Иудеи, изгнанных в Вавилон (в 597 и 586 гг. до н.э.), — то есть на тяготы, более тяжёлые, чем бремя, возлагавшееся на жителей других покорённых стран. Нет у нас и никаких свидетельств о «ненависти к евреям» или о каком-либо «подстрекательстве против евреев» при этих обстоятельствах, потому что оказалось, что через 50 лет после начала вавилонского изгнания евреи Иудеи смогли освободиться от тягот и ограничений и влиться в основное русло вавилонской экономики в качестве её свободных и активных участников<sup>6</sup>. Им даже удалось оказать впечатляющую помощь многим тысячам евреев Иудеи, вернувшимся на родину в 536 г. до н.э.<sup>7</sup> Что же касается евреев, оставшихся в рассеянии, условия их жизни под персидской властью явно улучшились, как социально, так и политически, в период первого века империи<sup>8</sup>. Однако есть некоторые признаки того, что во втором веке возникли сложности в отношениях между евреями и властями и между евреями и некоторыми сегментами местного населения. Хотя наши сведения об этих трениях слишком скудны, чтобы делать определённые выводы, можно предположить, что проблемы возникли в результате всевозрастающей нетерпимости по отношению к процветающей еврейской общине. Железный закон в истории взаимоотношений разных групп гласит: *терпимость большинства по отношению к любому меньшинству уменьшается с ухудшением положения большинства, в особенности когда это сопровождается постоянным улучшением статуса меньшинства*. Всякое ослабление власти в таких случаях видится народу как удобный случай ударить по меньшинству со всей силой. По-видимому, это и случилось в Персии в тот период, когда беспорядки раздирали империю на части<sup>9</sup>. Но каковы бы ни были причины и природа такого развития событий, они произошли не в начале существования диаспоры, а столетием позже.

Эти беглые ремарки были необходимым предисловием к дальнейшему обзору главной сцены наших интересов. А сцена эта — Египет двадцать шестой династии, приблизительно в начале VI в. до н.э. Египетский фараон Псамметих II, в то время потенциальный союзник Иудеи против Вавилона, мобилизовал группу солдат-фермеров из числа иммигрантов из Иудеи, чтобы охранять Элефантину (Джеб), свой самый южный форт, находящийся прямо против эфиопов, с которыми Египет вёл долгую войну<sup>10</sup>. Другие позиции на северо-восточной границе, возможно, также охранялись евреями, бежавшими из Иудеи в 586 г. до н.э., после того как Иудея стала добычей Вавилона. Если мы правильно понимаем некоторые упоминания в Библии, многие из этих переселенцев присоединились к уже существующим поселениям, основанным евреями из Иудеи, искавшими безопасное место в Египте во время более ранних нашествий на их страну<sup>11</sup> — то, что не могло произойти без благосклонного отношения со стороны Египта. Резонно предположить, что такое отношение сохранялось до тех пор, пока Египет сталкивался с опасностью с востока и такая политическая ситуация с соседями не изменилась коренным образом.

Это изменение произошло в 525 г. до н.э., когда персы, сокрушив Вавилон, вторглись в Египет и присоединили его к своей империи. Во время этого вторжения они, без сомнения, столкнулись с еврейским гарнизоном Джеба и, вместо того чтобы разогнать его, предпочли сохранить для продолжения охраны южной

границы<sup>12</sup>. Распознать мотивы этого предпочтения не составляет труда. Окружённые многочисленным египетским населением, исполненным враждебностью по отношению к их армии и администрации, персы отчаянно искали точки опоры, на которые они могли бы положиться в случае возникновения военных проблем. Джеб и являлся такой точкой, поскольку тогда все евреи были известны как друзья Персии — в благодарность за её помощь их национальному возрождению. Еврейские солдаты в Джебе должны были с готовностью присоединиться к персидским вооружённым силам в Египте, возможно, без всяких угрызений совести относительно своих новых обязательств. Они, в конце концов, были приобретением суверена, который прекратил своё существование и не мог больше держать их на службе, таким образом, они чувствовали себя в полном праве предложить свои услуги другому хозяину. Египтяне же могли видеть это в ином и, скорее, неблагоприятном свете. Энтузиазм этих еврейских солдат служить Персии не мог, естественно, остаться незамеченным, а их готовность стать опорой персидского владычества в Египте могла рассматриваться египтянами как весьма недостойное поведение и отталкивающая смена лояльности.

Изменившееся положение маленького еврейского гарнизона в одном из самых отдалённых пунктов Египта может показаться незначительным фактом в широкой картине событий. На самом деле, если наш анализ верен, это было событием чрезвычайной важности, потому что оно привело к цепной реакции, которой было суждено повлиять на дальнейшую историю еврейского народа и тем самым на историю всего человечества. Скудость свидетельств того времени заслоняет от нашего взора многие относящиеся к делу события. Но развитие некоторых событий наверняка можно восстановить с достаточной степенью правдоподобия. Таким образом, мы можем заключить, что еврейские солдаты в Джебе, а возможно и на других персидских аванпостах в Египте, противостояли египтянам и защищали интересы Персии во время восстаний египтян против персов в 485 и 464 гг. до н.э., и далее мы можем заключить, что как лояльность Персии, так и оппозиция по отношению к восставшим разожгли в Египте отвращение к евреям. Таким образом выковывалась цепь обстоятельств, протянувшаяся до 411 г. до н.э., когда Джеб был атакован египетскими соседями и еврейский храм там был полностью разрушен<sup>13</sup>. То, что эту атаку возглавляли египетские жрецы, не должно привести к заключению, что это был просто акт религиозной вражды. Египетские жрецы были лидирующей силой народных волнений против Персии, и их штурм Джеба мог быть первой ласточкой восстания, вспыхнувшего через несколько лет (в 405 г.) и освободившего Египет от персидского гнёта почти на шесть десятилетий. По всей вероятности, штурм гарнизона стимулировался как национальными, так и религиозными мотивами. Фактически он мог обозначить попытку населения, принадлежащего к большинству, — возможно, первую попытку такого типа в истории — смести с лица земли жившее там еврейское меньшинство.

Это событие могло бы закрыть печальную страницу египетско-еврейских отношений, если бы история не создала новую сложную ситуацию, которая переплела оба народа в почти нераспутываемый клубок. Египет не обрёл независимости — власть Персии сменилась после похода на юг Александра Великого (322 г. до н.э.) греческой властью. Вслед за этим эпохальным событием еврейская жизнь в Египте получила быстрое развитие. У греков, впервые встретившихся с евреями в IV в. до н.э.<sup>14</sup>, сложилось благоприятное мнение о евреях, и это помогло развитию добрых

отношений между греческими завоевателями Египта и еврейским населением, что имело весьма важные последствия. Как и персы, греки нуждались в помощи со стороны для контроля над захваченными обширными территориями, и они считали евреев заслуживающими доверия и способными выполнять как военные, так и гражданские функции. В связи с этим они неоднократно приглашали евреев обосноваться в новых греческих империях, основанных на Востоке. Птолемеи позвали евреев в Египет и Ливию (конкретно, в Александрию и Сирену)<sup>5</sup>, Селевкиды — в северный регион (Антиохия, Лидия и Фригия)<sup>6</sup>. Александрия предоставила евреям особо привлекательное разнообразие возможностей, и этот город стал в своё время — не без помощи активной и творческой инициативы евреев — важнейшей метрополией древнего мира (второй после Рима).

Чтобы понять происшедшее в результате этого события, мы должны вновь вернуться к египтянам. Они ненавидели греков, правивших их страной, и мечтали сбросить с себя их власть, но ещё больше, чем греков, они ненавидели евреев, бывших в их глазах прислужниками властителей. Можно быть уверенными, что евреи никак не участвовали в захвате Египта греками, равно как и не сыграли никакой роли в поражении египтян в войне с персами. Всё равно, с египетской точки зрения уже второй раз евреи рассматривались как союзники поработителей их страны, и это заставляло египтян видеть в евреях своих исторических врагов. В дополнение к этому, евреи, с лёгкой руки греков, принадлежали в Египте к высшим социальным классам, в то время как египтяне оказались в самом низу социальной лестницы<sup>7</sup>. Они видели себя подчинёнными евреям, и их раздражение по поводу этой унижительной ситуации всё росло по мере увеличения численности еврейского населения в стране и постоянного роста их влияния. Движение за освобождение Египта от еврейского «рабства» объединилось с движением за освобождение от греческой власти, но ни одно из них серьёзно не продвинулось. Спорадические бунты возникали в разных местах, но греческий контроль над Египтом оставался незыблемо твёрдым, и лидеры оппозиции, которые в большинстве своём снова оказались жрецами, не смогли привести к настоящей революции.

В 270 г. до н.э. египетский жрец Манефон опубликовал на греческом языке *«Историю Египта»*, в которой изобразил еврейских предков бандой чужеземных завоевателей, которые, смешанные с толпой египетских прокажённых, были известны своей жестокостью и человеконенавистничеством<sup>8</sup>. Изолированные египтянами в городе Аварис, они, в конце концов, все вместе исчезли из страны после того, как правили городом в течение тринадцати лет с исключительно дикой жестокостью и бесчеловечностью. Это изображение истоков еврейского народа, в котором не слишком много правды, чтобы заслуживать доверия, является первым антисемитским писанием, дошедшим до нас из античности. К моменту написания этого документа евреи пользовались, в основном, хорошей репутацией. Как мы уже отметили, это способствовало доверию, которое оказывали греки еврейской лояльности и их способностям приносить ожидаемые плоды. Манефон хотел испортить эту репутацию и, таким образом, подорвать греческое доверие к евреям, и, если судить по эффекту, произведённому этой книгой, успех превзошёл все его ожидания. В Египте возникло сильнейшее антиеврейское возбуждение, и воздействие Манефона оказалось беспрецедентным. Его главными распространителями стали коренные египтяне, прекрасно владевшие греческим языком и умевшие обратиться к греческой аудитории. Это они, как заметил Иосиф Флавий, напита-

ли антисемитским ядом сознание греков<sup>9</sup>, хотя этот яд, мы должны отметить, не мог оказать действия до тех пор, пока политический организм эллинистического Египта не созрел до того, чтобы его абсорбировать.

Изменение пришло с серией событий, произошедших в следующем за кампанией Манефона столетии, — событий, которых мы можем коснуться лишь бегло. С одной стороны, цари династии Птолемеев того века приблизились к египетским культам и обычаям (и, как результат, к египетскому жречеству), а с другой стороны, росла эллинизация египетской элиты и состоятельного среднего класса. Оба эти течения способствовали сближению между некоторыми сегментами египетского и греческого высшего класса, а с ослаблением египетской оппозиции упала и ценность еврейской помощи грекам. Другим фактором оказалась массивная иммиграция греков в Египет, иммиграция, принесшая с собой многих представителей среднего класса и мастеров всех профессий<sup>20</sup>. Теперь они боролись за своё место под солнцем, а поскольку евреи были представлены практически во всех сферах, многие греки видели их стоящими на пути своего продвижения. Нетерпимость, рождённая экономической конкуренцией, неизбежно росла.

Но греческая нетерпимость по отношению к евреям питалась не только экономической борьбой, ей способствовал и социальный прогресс евреев, их подъём к высшим политическим сферам и влияние, которого евреи достигли в царском доме. Их неизбежное участие в политических конфликтах принесло не только вражду их противников, т.е. их политических оппонентов, но и гнев греческого населения, воспринимавшего с ненавистью тот факт, что иностранное меньшинство решает судьбы их страны. Неустойчивый, постоянно изменяющийся характер этих взаимоотношений и их опасность для египетских евреев могут быть хорошо проиллюстрированы следующими фактами: в середине II в. до н.э. два египетских еврея, Ония и Досифей, достигли ведущего положения в египетской военной организации. Согласно Иосифу Флавию, Птолемей VI Филометор и его супруга Клеопатра вверили всю свою армию их командованию<sup>21</sup>, и, судя по положению, в котором оказалась царствующая семья, эта информация заслуживает доверия. Филометор был втянут в жестокую борьбу со своим братом Эвергетом, который жаждал свергнуть его и пользовался сильной поддержкой жителей Александрии, как греков, так и египтян. Филометор мог подозревать измену на каждом углу, но не со стороны своих еврейских подданных. Клеопатра II, царица, сменившая умершего в 146 г. до н.э. Филометора, столкнулась с той же угрозой, но Ония, войдя в Александрию во главе своих солдат, утихомирил оппозицию в городе и заставил её нехотя признать власть царицы<sup>22</sup>. Тем не менее Эвергет не забыл о том, какие препятствия воздвигли евреи на его пути, и в 145 г., когда стал царём, задумал отомстить евреям. Только лишь благодаря счастливому стечению обстоятельств евреям удалось предотвратить катастрофу<sup>23</sup>, но это не лишило их стремления к высшим уровням власти.

Так, в дни правления Клеопатры III (116–102 гг. до н.э.) Хелкия и Анания, сыновья Онии, были командующими египетской армии, а когда сын Клеопатры, Птолемей IX Лафур, восстал против своей матери, они воевали против него и на Кипре, и в Сирии<sup>24</sup>.

Достижение высочайших постов в армии не могло быть случайным стечением обстоятельств, не связанным с общим положением вещей. Сыновья Онии, как и их отец, могли сначала возглавлять еврейские силы в Леонтополисе, охраняя южные подступы к дельте Нила, но трудно поверить, что они стали высшими гене-

ралами египетской армии без поддержки в царской администрации. Филометор и Клеопатра, по словам Иосифа Флавия, «доверили евреям всё своё царство»<sup>25</sup>, и даже если это утверждение может быть воспринято как преувеличение, оно, несомненно, отражает тот факт, что евреи занимали ведущие позиции в центральном правительстве Египта.

### III

Совершенно очевидно, что определённые представители еврейского меньшинства жаждали стать частью эллинистического общества и достичь его высших сфер. Эта тенденция проявила себя не только в экономике, политике и в военном деле, но также и в духовных и культурных областях. Результаты соперничества в этих областях тоже имели далекоидущие последствия.

Задолго до встречи с евреями греки заслужили репутацию избранного народа. Их очевидное превосходство в искусствах и науках, а также большая способность к аналитическому мышлению дали им повод смотреть на другие народы с презрением или, по крайней мере, считать их стоящими на более низкой ступени культуры. Их военные победы над персидской империей послужили для них естественным подтверждением их высокой самооценки в роли расы властелинов мира. Так же выглядело завоевание Востока греческой культурой, которая пережила их политическое доминирование. Действительно, греки оставили свою печать на Востоке более чем на тысячелетие.

Это поразительное культурное превосходство, которому поклонялась и Римская империя, оспаривалось одним-единственным народом. Как и другие народы восточных регионов, некоторые евреи смотрели с изумлением и восторгом на греческие достижения во многих областях, но на большинство евреев это не производило впечатления. Их собственные традиции, концепции и идеалы выглядели в их сознании куда более весомыми, а внимательное сравнение с греческим образом жизни лишь усиливало это основное чувство. В глазах евреев их собственная культура и вера оставались тем же, чем они были в глазах их предков до встречи с культурой Греции, то есть верой, обычаями и законами, поднявшими евреев над всеми народами мира. Эта убежденность евреев в превосходстве их законов, моральных принципов и образа жизни столкнулась с подобной же верой греков в превосходство греческой цивилизации. Любому проникательному наблюдателю было ясно, что рано или поздно произойдёт яростное столкновение между этими парадигмами<sup>26</sup>.

Поразительные победы Хасмонеев в Палестине обозначили не только начало конца греческой политической гегемонии на Востоке, но и активное стремление установить еврейское моральное и религиозное превосходство. Из своего политического центра в Палестине евреи начали распространять идеи своих пророков на весь эллинистический мир так же агрессивно, как греки распространяли учения своих великих поэтов и философов. Еврейские миссионеры пытались обратить людей в свою веру, и, агитируя за иудаизм, они неизбежно подвергали критике греческие религиозные взгляды и образ жизни. Предположение о том, что подобная критика была безобидной и лишь изредка провокационной, было бы далёким от реальности. Как бы ни были деликатны еврейские пропагандисты, — а зачастую они вовсе не были деликатны, — они не могли скрыть своё отвращение к языческим верованиям, обрядам и обычаям, демонстрации которого император



Клавдий всячески советовал им избегать<sup>27</sup>. Ощущения меньшинства, унижающего большинство — т.е. греков и египтян в Египте, — и успех евреев в обращении в иудаизм не могли не способствовать усилению ненависти к евреям. Совершенно очевидно, что страх перед тем, что еврейская кампания может закончиться триумфом иудаизма, временами повергал некоторых египтян и греков в панику. Неудивительно, что нападки Апиона на евреев сфокусировались не на их моральном облике, как это было у Манефона, а на их религиозном культе, который Апион представлял как самый варварский во всём человечестве<sup>28</sup>.

Религиозная борьба родилась, по нашему предположению, из культурных столкновений более широкого диапазона, но и другие аспекты этого решающего конфликта должны быть упомянуты хотя бы бегло. Прежде всего, мы имеем в виду интеллектуальный спор между греческими и еврейскими авторами, в котором среди последних наиболее заметным был Филон Александрийский (умер около 40 г. до н.э.). Его работы были, по существу, серией попыток подчинить греческое мышление еврейским идеалам<sup>29</sup>. Эллинистический мир или, как минимум, большая его часть (до резкого поворота к христианству) не мог не отвергнуть с досадой эти попытки. Итак, два гордых народа, или скорее две гордые культуры, каждая из которых убеждена в своём праве представить человечеству его окончательную цивилизационную модель, столкнулись на политически взрывоопасном поле, контролируемом третьей, иностранной, силой — Римом.

Таким образом, причины конфликта между евреями и греками можно найти в весьма обширном спектре человеческих интересов: политических, социальных, религиозных и интеллектуальных — мы упоминаем их по порядку их важности. Ни в одном государстве древнего мира так много различных факторов не соединялись вместе, чтобы создать предпосылки для длительного конфликта между евреями и неевреями, как это случилось в Египте и подчинённых ему местах (Кипр и Киренаика). И если всего этого было недостаточно, чтобы разжечь пожар социальной борьбы, то сюда добавилось и то, что евреи Александрии настаивали на признании их в качестве полноправных граждан — и это вдобавок к привилегиям, данным им с учетом их религиозных нужд.

Как и другие отмеченные нами выше особенности, эта борьба евреев за гражданское равноправие была особо характерной для еврейско-греческой конфронтации. Здесь не шла речь о таких правах, как условия для торговли и промыслов или свобода передвижения, но о полном участии в жизни страны на равных правах со всеми другими гражданами. Греки, тем не менее, воспротивились этому требованию, и яростная борьба за свои полные гражданские права, которую повели евреи Александрии (а впоследствии других городов), говорит о непреодолимом стремлении к равенству, превосходящем любое аналогичное требование, выдвинутое каким-либо меньшинством. Это требование казалось странным, непорядочным и несправедливым всем представителям большинства, среди которых жили евреи, но евреям оно таковым вовсе не казалось. Не случайно, наверное, древнее еврейское установление, которое постоянно требовало отношения к «чужаку, живущему среди нас, как к равному», было единственным в древнем мире<sup>30</sup>.

Все эти противоречия обострились, когда Рим, вслед за завоеванием Сирии, стал настоящим арбитром в египетских делах. К борьбе Птолемеев, которых поддерживали римские власти, с теми, кому принадлежали симпатии многочисленных египтян и кто заявлял, что разделяет национальные интересы Египта, египетские

евреи не могли оставаться равнодушными. Как следствие, они оказывались в критических ситуациях, которые подвергали их суровому экзамену. Таковой оказалась ситуация, с которой столкнулись в 53 г. до н.э. при царе Птолемее XII Авлете. Царь в страхе перед населением и армией бежал из Египта в Рим в 58 г., предоставив, таким образом, оппозиции посадить вместо себя на трон свою дочь Беренику. Но спустя три года он появился перед Пелузием вместе с армией, которую возглавлял сильный римский проконсул Сирии Габиний и еврейским отрядом из Иудеи под командованием Антипатра. Царь Авлет попросил еврейский гарнизон этой крепости предоставить его армии свободный проход к Александрии. Евреи Пелузии, которые держали этот форт для правительства, находящегося в резкой оппозиции к Авлету, оказались перед серьёзной дилеммой, прежде чем дали положительный ответ<sup>31</sup>. Трудно предположить, что столь важное решение было принято без совета и согласия еврейских лидеров в Александрии. Они, несомненно, мотивировали своё решение лояльностью по отношению к «законному» царю, возвращавшемуся домой после вынужденного изгнания, но можно представить себе чувства греков по отношению к евреям, когда Габиний, войдя в Александрию, восстановил Авлета на троне и оставил в стране три римских легиона, дабы обеспечить власть ненавидимого царя.

Через восемь лет после этого, в 47 г. до н.э., египетские евреи оказались в подобной же ситуации, когда Юлий Цезарь был осаждён в Александрии, а с востока ему на помощь пришли силы под предводительством Митридата, царя Пергама, которым помогали иудейские войска под командованием Антипатра. Они должны были пройти через «Землю Онии», удерживаемую еврейскими вооружёнными силами. И ещё раз еврейские войска могли блокировать или хотя бы задержать продвижение вторгшихся в Египет иноземцев, однако вместо этого они встретили их как друзей и союзников и дали им возможность вовремя достичь Александрии и вывести Цезаря из затруднительного положения<sup>32</sup>. В результате свергнутая царица Клеопатра стала хозяйкой Египта под покровительством Рима. Снова поведение евреев должно было показаться многим грекам, в особенности тем, кто находился в оппозиции к Клеопатре, если и не предательским, то, по крайней мере, весьма недостойным, то есть вмешательством во внутренние дела Египта с помощью враждебных интервентов. Аргументация евреев, несомненно, состояла в том, что интервенция произошла по просьбе царицы Египта и, таким образом, их поступок был подчинением законной власти.

Рассматривать подобные объяснения в качестве увёрток будет ошибкой, потому что законность власти была главным принципом — фактически единственным принципом, которому могли следовать евреи Египта. Какой бы рискованной и зыбкой ни была такая политика для их будущего существования, только она и могла предоставить им безопасное пребывание среди местного большинства, которое завидовало их успехам и выказывало явные признаки всё растущей вражды. Так что единственное возможное оправдание, которое египетские евреи могли дать своему политическому поведению, будучи, в основном, правдивым, не могло быть всеобъемлющей правдой. Верность короне и своим общинным интересам объединились вместе, чтобы определить эту позицию.

Рим знал, как поблагодарить евреев за предоставленную ими помощь на этом перекрёстке Востока. Римляне сознавали, что греческое население Египта с его старыми традициями правления и независимости всегда будет сопротивляться

римскому надзору и что египтяне, эллинизированные или нет, в любом случае будут разделять чувства греков. Таким образом, Рим искал силы, способные стать противовесом этим двум национальным группам. Но где можно было найти такие силы? Прямо через границу лежала Иудея, которая во времена царя Ирода была дружественной базой римлян, а в самом Египте и прежних подвластных ему территориях евреи составляли мощную силу. Соответственно, Рим расширил границы Иудеи и подтвердил прежние привилегии евреев во всех странах диаспоры<sup>33</sup>. В самом же Египте эта политика была провозглашена, как только эта страна была присоединена к Империи в 30 г. до н.э.<sup>34</sup>

Бесконечные внутренние конфликты в Римской империи и, главным образом, её укоренившаяся колониальная система, основанная на принципе «разделяй и властвуй», а также частые переоценки местного сопротивления постоянно меняющимся колониальным планам империи оказали влияние и на первоначальное отношение Рима к евреям Египта. Полностью укрепив свою власть в Египте, Рим произвёл пересмотр своих сил и выгод, учитывая соревнующиеся там группы населения, и соответствующим образом корректировал свои первоначальные планы касательно евреев и греков. Сохраняя ведущие экономические позиции евреев в качестве управляющих портами Нила, римляне понизили их гражданский и политический статус, но не до уровня, который удовлетворил бы греков. Со своей стороны, евреи не смирились с таким урезыванием их «традиционных» прав<sup>35</sup>. Они упорно боролись за полное их восстановление, вступая тем самым в столкновение с греками, требовавшими от Рима урезать еврейские политические права ещё больше. Рим, тем не менее, отклонил эти попытки, сохраняя предоставленный евреям статус и отказывая грекам, имевшим полные права, в повышении их статуса<sup>36</sup>. Эта политика, хотя и была предназначена для достижения равновесия, таила в себе семена несчастья для евреев, семена, которые уже давно начали прорастать. В своём всё растущем, но бессильном гневе против Рима греки усилили кампанию против евреев, опасаясь, что те смогут, в конце концов, вернуть себе прежние ведущие позиции. Греки знали, что императоры чаще выказывали по отношению к евреям благосклонность, чем неприязнь.

Растущий греческий антисемитизм будет легче понять, обратив внимание на два дополнительных фактора. Первоначальная политика Рима по отношению к евреям Египта, так же как и египетская реакция на неё, пробудила в греках те же чувства, что и их собственная ранняя политика по отношению к евреям пробудила у египтян. Как египтяне тогда, так и греки сейчас поверили в то, что евреи в третий раз присоединились к врагам Египта, против ярко выраженной воли его народа и его представителей. В то же время представление о численности греков в Александрии было, по выражению Иосифа Флавия, «раздуто за счет включения египтян»<sup>37</sup>, и эти эллинизированные египтяне горячо поддерживали ненависть греков к евреям. В результате старый египетский антисемитизм, соединившись с новым антисемитизмом греков, достиг беспрецедентного уровня злобной агрессивности. Теперь эта ненависть не довольствовалась простыми оскорблениями, неистовой руганью, злобой и унижениями. Эта ненависть искала выхода в насилии, и, наконец, ей была предоставлена такая возможность в погроме 38 г. н.э. в Александрии.

Погром 38 г. стал первой манифестацией антисемитизма в его полной форме. Обстоятельства, породившие его, были свойственны Египту как в греческий, так и в ранний римский периоды. Во-первых, безопасность евреев обеспечивалась

правителями, бывшими в основном иноземцами. Во-вторых, случалось, что евреи оказывали помощь правителям вопреки воле большей части местного населения. В-третьих, еврейское меньшинство упрямо добивалось равноправия с местными высшими классами. В-четвёртых, многие евреи поднялись на самый высокий социальный уровень. В-пятых, евреи стремились к победе иудаизма над языческими верованиями и обычаями. Таковы факторы, соединение которых разожгло в греческом мире пламя антисемитизма.

Эти факторы стали благодатной почвой, взрастившей древо антисемитизма. И этой почвой, щедро орошаемой водой и помогшей древу принести разнообразие своих ядовитых плодов, определённо была *кампания, развернувшаяся в Египте ещё во времена жреца Манефона*. Кампания эта основывалась не на чём ином, как на лжи, самой отвратительной лжи и абсурдной клевете, но она достигла своей цели: оскорбления евреев, очернение их имени и превращение их в объект сильнейшей ненависти. Одним словом, это была диффамация, в высшей степени бесчестное поношение людей, без которого появление антисемитизма и его распространение было бы абсолютно невозможно. Он произрастал в атмосфере греко-египетского общества и культуры при определённых осложнениях в ходе египетской истории. До этого момента мы не видим ничего подобного нигде в древнем мире. Поэтому мы согласны с проницательным историком Чериковером, который однозначно и безапелляционно заявил: «Антисемитизм родился в Египте»<sup>38</sup>.

#### IV

В своих поисках истоков антисемитизма в Средние века, который рассматривался как предтеча современного антисемитизма, многие ведущие учёные пришли к выводу, что корни антисемитизма следует искать в христианстве, его учении и его кампании против евреев. Одним из самых красноречивых поборников этих взглядов является хорошо известный христианский учёный Джеймс Паркс, чьи многочисленные труды по еврейскому вопросу отличаются широкими знаниями, солидными суждениями и ярким изложением. К тому же Паркс более последователен и убедителен, чем многие другие учёные, разделяющие его подход. Поэтому мы рассмотрим некоторые его утверждения как представляющие эту линию.

Паркс не проходит мимо того факта, что евреев не любили и досаждали им до появления христианства, но он утверждает, что эта неприязнь коренилась в явлениях «аналогичных тем, что возбуждали неприязнь к другим народам» в разные времена и во многих местах. Паркс рассматривает подобную неприязнь как «нормальную», проистекающую из естественного коллективного антагонизма, который лежит в основе конфликтов между соседствующими группами. Он соответственно говорит: «Неприязнь египтян к евреям Александрии была нормальной неприязнью. Ревность греческих городов во времена Помпея была нормальной ревностью». Однако, в отличие от этого, он рассматривает массовые убийства 1096 г., во время Первого крестового похода, как «ненормальные», поскольку они показывают «несоответствия между причинами и произведённым ими эффектом». «Окончательное объяснение этой ненормальности лежит в истории христианской церкви»<sup>39</sup>.

Паркс пытается убедить нас, что «ненормальная» ненависть, известная под именем антисемитизма, не может быть обнаружена в дохристианском мире. Он утверждает, что в том мире множество примеров могут указать, «как взаимоотно-

шения между евреями и неевреями *полностью укладывались в нормальные рамки взаимоотношений между соседями*, будучи иногда хорошими, иногда плохими, временами доходя до активной вражды вследствие каких-то специфических трений, а временами сопровождаясь одобрением и желанием подражать тому, что было привлекательно и вызывало уважение. Но это не приближает нас к пониманию антисемитизма, потому что антисемитизм является уникальным выражением группового предвзятого мнения и возник он по уникальной причине»<sup>40</sup>.

Таким образом, Паркс делает резкое различие между средневековым антисемитизмом и ненавистью к евреям в греческом мире. По его мнению, эти две линии развития принадлежат к двум разным категориям явлений и двум различным историческим течениям событий. Последнее средневековое течение началось в другой точке, и причины его иные, и основной причиной, как настаивает Паркс, было христианство, или, скорее, «действия христианской церкви», которые «изменили нормальный тип отношений между евреями и неевреями»<sup>41</sup>.

С этими взглядами Паркса мы категорически не согласны. С нашей точки зрения, весь его подход к взаимоотношениям в античном мире лишён стержня исторической реальности, которая породила древний антисемитизм и поддерживала его. Поэтому Паркс не видит ни схожести, ни настоящей связи между еврейско-нееврейскими взаимоотношениями в древнем мире, которые он рассматривает как «соседские», и средневековой ненавистью к евреям — единственной, которую он называет антисемитизмом. Напротив, по нашему мнению, еврейский вопрос возник в древнем мире благодаря тем же факторам, которые проявились в более позднее время. Мы считаем, что антисемитизм в христианский период является в своей основе продолжением антиеврейских настроений дохристианского периода и что причины обоих этих явлений были, по существу, одними и теми же.

Чтобы доказать это, мы полагаем, достаточно сравнить некоторые проявления ненависти к евреям в эллинистическом мире с теми, которые знакомы нам в средневековой Европе. Филон Александрийский, оставивший нам живое описание погрома в Александрии в 38 г., предоставляет образцовую информацию для подобного сравнения.

Вот как он описывает это:

Страдания же, выпавшие на нашу долю, настолько превосходили всякую меру, что слова «оскорбление» или «глумление» в их точном смысле тут неприемлемы, да и вообще, мне кажется, нет слов, способных описать невиданную жестокость наших гонителей, в сравнении с которой даже отношение победителей к побежденным на войне, когда безжалостность естественна, покажется мягким<sup>42</sup>.

Филон подтверждает эту общую оценку многочисленными устрашающими сведениями. «Множество» евреев было уничтожено в Александрии всевозможными способами, — рассказывает он, — «любые евреи», показавшиеся где-либо в городе, были забросаны камнями и избиты палками, причём удары сперва приходились не по самым жизненно важным органам, чтобы быстрая смерть не могла предоставить жертвам «более быстрое избавление от сознания их мук»<sup>43</sup>... «Ещё печальнее была судьба тех, кого сожгли живыми посреди города», потому что иногда «если не хватало дров, они, собравши хворост, душили несчастных дымом, и те умирали в

еще более чудовищных муках, и было страшно видеть груды полусожженных тел»<sup>44</sup>. Тем не менее даже это не было пиком злодейства, потому что, по словам Филона,

многих, еще живых, тащили за ногу, привязав веревку к лодыжке, и одновременно топтали; над теми, кто умер такою дикой смертью, эти люди продолжали глумиться с не меньшей яростью: не было улочки в Александрии, по которой не протаскивали бы труп, покада кожа, мясо и сухожилия не истерались о неровную и каменистую поверхность земли, покада все части, когда-то составлявшие единство, не отрывались друг от друга и тело не превращалось в ничто<sup>45</sup>.

Я не знаю, чем этот взрыв дикой ненависти существенно отличается от антиеврейских взрывов, которые Паркс относит к эпохе антисемитизма. Во время крестовых походов, когда евреи прирейнского района были ограблены и вырезаны в оргиях насилия или когда евреев Эльзаса в 1338 г. банды убийц Цимберлина резали на куски, методы убийства могли отличаться от тех, которыми пользовались греки, но жестокость и бесчеловечность убийц была той же самой. Мы также не видим большого несоответствия между причинами погрома и произведённым им эффектом во времена средневековых злодейств и тем, что случилось в древние времена, — скорее, мы видим обратное. Когда евреев Кольмара — мужчин, женщин и детей — затолкали в пещеры, чтобы сжечь живьём, или когда две тысячи евреев Страсбурга загнали в погребальный костёр, погромщики измыслили «оправдания» для своих зверств: евреи якобы явились причиной чумы. Но какая подобная клевета могла подвигнуть греков сжигать евреев Александрии? И сверх всего, упомянутый дикий взрыв ненависти в Египте ни в коем случае не был исключительным явлением, представляющим собой единичное отступление от «нормального» поведения. Как мы уже заметили выше и продолжим показывать дальше, это явилось отражением тенденции растущей ненависти, у которой была одна цель — уничтожение евреев. И александрийский погром не был высшей точкой этой тенденции.

Фланнери, другой христианский учёный, который, как и Паркс, следил за историей юдофобии, сказал, что «после Апиона греческий антисемитизм пошёл на убыль»<sup>46</sup>. Это заключение, по нашему мнению, тоже базируется на ложной концепции в трактовке действительного развития событий. То мнение о евреях, которое следует из работ таких авторов, как Никарх и Демокрит, Аристид и Филострат, Клеарх и Птолемей и многих других, указывает, что антисемитское течение в греческой литературе было сильным после времён Апиона, и мы должны принять во внимание то, что до нас дошла только малая часть литературных документов. Несомненно, многие памфлеты и пропагандистские листки, написанные второстепенными авторами, не сохранились. Нет сомнения и в том, что антиеврейская пропаганда велась гораздо больше через публичные речи, оскорбительные разговоры и агрессивное поведение, нежели через написанные тексты. Что иное могло подвигнуть Иосифа Флавия написать его великую книгу в защиту еврейского народа и страстно выступить против антисемитов через шестьдесят лет после того, как Апион записал свои поношения евреев? Книга Флавия не была простым упражнением в полемике, ставящим себе целью доказать древность еврейского народа или опровергнуть ложные антиеврейские аргументы, которые он обнаружил в старых книгах. Когда мы читаем его работу, мы живо чувствуем, что он воюет против лжи и клеветы, широко распространённых в его время, и, действительно, зачастую он говорит о врагах еврейского народа в настоящем, а не в прошедшем времени. («Все

без исключения египтяне особенно враждебно настроены против нас»<sup>47</sup>.) В любом случае, страшный огонь юдофобии, вспыхнувший во время погрома 38 г., никоим образом не уменьшился после Апиона, он продолжал гореть и распространяться, и если другие похожие несчастья не случились вскоре после 38 г., то лишь потому, что Рим был на страже, готовый предотвратить это, а также потому, что возможность евреев защищаться продолжала оставаться реальной устрашающей силой. Но как только условия показались благоприятными, греки вернулись к использованию силы. Это случилось в 66 г. вслед за вспышкой большого еврейского восстания против римской власти в Палестине<sup>48</sup>.

Полагая, что на сей раз римляне воздержатся и не помешают, греки возобновили нападения на евреев во многих городах, включая Александрию. Хотя имеющиеся у нас сведения об этих событиях далеки от того, чтобы позволить восстановить их в полном объёме, они достаточны для того, чтобы показать, что погромы в тот год явились доказательством новой фазы в эскалации антисемитизма в странах восточного Средиземноморья<sup>49</sup>. И действительно, когда Иосиф Флавий писал свою работу против Апиона, он должен был чувствовать сгущающуюся атмосферу опасности, и, возможно, он думал, что может помочь разрядить её путём своей контратаки. Если это так, то он ошибался, потому что довольно скоро отношение к евреям в Египте стало настолько оскорбительным и унижающим, таким провокационным и невыносимым, что евреи Египта, Киренаики и Кипра (то есть всей бывшей империи Птолемеев) решили восстать против своих мучителей и попытаться наказать их так сильно, чтобы отбить у них охоту к новым актам агрессии. Таким образом вспыхнула так называемая Еврейская война 115–117 гг.<sup>50</sup>

Греческие авторы, описывавшие эту войну, вылезли из кожи вон, изображая жестокости евреев против греков<sup>51</sup>. В дополнение к действительным фактам они распространяли и лживые измышления заклятых врагов евреев, и это очевидно из содержания их писаний<sup>52</sup>. Но, помня о варварских злодеяниях, совершённых над евреями во время первого погрома в Александрии, мы готовы согласиться с тем, что многие евреи, движимые непреодолимым стремлением к отмщению, вели себя по отношению к попавшим в их руки грекам подобным же безжалостным образом. Тем не менее при всей схожести их главной целью была, как мы уже отметили, не месть, но предотвращение или, скорее, подавление желания греков повторить нападение на евреев. Разумеется, эта надежда не имела под собой почвы, хотя она и не была слишком фантастической, если мы заметим, что евреи брали верх в целом ряде эпизодов этой войны — до тех пор, пока не вмешались римляне, желавшие восстановить порядок. И даже тогда война ещё не скоро закончилась, она продолжалась ещё почти три года, а в некоторых местах, может быть, и десять лет. В любом случае она состояла не только из столкновений типа 66 г., которые, какими бы ужасными они ни были, всё же ограничивались небольшим количеством городов. То, что мы видим, было более яростным конфликтом несравненно более широкого масштаба. Война охватила обширные области трёх стран, жертвы обеих сторон исчислялись многими десятками тысяч<sup>53</sup>, многие провинции превратились в пустыню, бесчисленные общины исчезли с лица земли<sup>54</sup>. Как же можно, в свете происшедшего, говорить об «увядании» греческого антисемитизма после Апиона или обрисовывать отношения между евреями и греками как «нормальные отношения между соседями»?

## V

Если погромы 38 и 66 гг. создали предпосылки для народной борьбы, против которой вспыхнула война 115 г., то эта война сама по себе углубила антагонизм между греками и евреями. Если до войны многие греки всё ещё испытывали симпатию к иудаизму и еврейскому народу, то война резко изменила ситуацию: страдания многих невинных греков, получивших от евреев, мстивших за погромы, сильный, хотя и не всеми заслуженный удар, должны были заметно усилить и широко распространить ненависть к евреям. Можно заключить, что столь резкое ухудшение греко-еврейских взаимоотношений неблагоприятно сказалось на шансах христиан получить поддержку тех греков, чьи симпатии к христианству в большей степени базировались на их симпатиях к иудаизму. Отсюда можно заключить, что число обращений в христианство значительно уменьшилось в связи с войной, и это действительно имело место в первые десятилетия после восстания. Тем не менее вскоре после этого христианство вновь двинулось вперёд, причём более широким потоком и много быстрее, чем в начале своего развития. Чтобы понять это кажущееся странным явление, мы должны отметить следующее.

Распространение христианства, начиная с середины II в. и до 325 г., когда оно стало доминирующей религией Римской империи, обычно приписывается его идеологической эволюции и непреодолимому влиянию его идей на языческое население империи. Так как влияние греко-еврейских отношений обычно не считалось одной из причин этой эволюции, экспансия христианства изображалась абстрактным порождением религиозных теорий, а на социологический фактор, лежащий в основе этого развития, обращалось очень мало внимания. Этим фактором являлись греко-еврейские отношения, которые после войны 115–117 гг. должны были стать сложнее и напряжённее, поскольку война оставила греков ещё более враждебно настроенными, чем когда-либо. При том, что эта враждебность обычно недооценивалась, если не полностью игнорировалась, каков же был решающий вопрос, над которым историки вообще редко задумывались? И здесь мы остаёмся с загадкой, относящейся именно к занимающему нас времени: каким образом массы эллинистического мира, пропитанные яростной ненавистью к евреям, приняли еврейскую, в основном, доктрину, родившуюся в еврейской мысли и литературе и защищаемую еврейскими апостолами? Или короче: как мы можем объяснить расширившийся поток новообращённых в христианство начиная со 150 г., поток, который затопил восточную половину Европы и начал растекаться по её западным областям?

Ответ на этот вопрос лежит в решающем изменении, произошедшем в позиции христианства по отношению к иудаизму и к еврейскому народу. Это изменение не только сделало основной акцент на различии между двумя верованиями, но и полностью отделило христианство от иудаизма как религию, культ и образ жизни.

Можно, конечно, утверждать, что тенденция к размежеванию началась уже с апостола Павла, когда он освободил неевреев от бремени еврейских заповедей и таким образом облегчил принятие христианизированной версии иудаизма. В таком аргументе, несомненно, немало правды, как и в утверждении, что многие язычники империи уже давно жаждали получения идеи спасения, аналогичной идее, предложенной еврейским мессианством. И всё же, хотя эти факторы прокладывали путь к христианству, этого было недостаточно для огромной массы неевреев.



Фактически, как мы полагаем, «еврейское» христианство с самого начала не имело шанса стать широким движением среди эллинов, массы которых всё больше и больше переполнялись юдофобией. Апостол Павел, с его восхвалением своих еврейских «братьев» и его безграничным восхищением их достижениями, не мог произвести такой трюк. Не могли этого сделать и авторы первых трёх Евангелий, потому что слишком глубоко были погружены в еврейский образ мышления, еврейские религиозные концепции и еврейские надежды на искупление. Только христианство, которое порвало с иудаизмом во всём, что действительно являлось его сущностью — христианство, выработавшее новый взгляд на Бога, новые догмы и новое историческое видение, абсолютно отличное и далёкое от иудаизма, — смогло стать привлекательным для нееврейского мира.

Этот радикальный разрыв с иудаизмом впервые проявляется в Евангелии от Иоанна, написанном, согласно имеющимся сведениям, около 125 г.<sup>55</sup> Именно это Евангелие впервые заменило еврейскую идею Бога концептуальным фундаментом триединства<sup>56</sup>, еврейскую идею Мессии (т.е. сына Давида) — упоминанием воплощённого *логоса*, а взгляд апостола Павла на Его универсальную миссию — пересмотренной концепцией, не дающей евреям никакого предпочтения в каком-либо смысле. Разумеется, нигде здесь мы не найдём упоминания о том, что Израиль был единственным объектом миссии Иисуса, как это фигурирует в других Евангелиях — т.е. Иисус пришёл спасти только «заблудших овец Израиля», «хлеб» спасения, предназначенный для «сынов» (т.е. евреев), не может быть брошен «собакам» (т.е. неевреям), или о том, что Он запретил своим ученикам проповедовать самаритянам<sup>57</sup>. Евангелие от Иоанна занимает по всем этим вопросам совершенно иную позицию<sup>58</sup>. Оно не представляет Иисуса как поборника строгого, абсолютно-го подчинения закону, как это делает Матфей (5:17–18), но скорее как его прямого и открытого антагониста. В этом Евангелии, обращаясь к евреям, не принимающим Его взглядов, Он называет Закон «ваш Закон» (т.е. не *Мой*), этим давая понять, что Он расходится с ними не в интерпретации, а в самом существовании предмета<sup>59</sup>. Более того, когда три других Евангелия говорят о том, что враги Иисуса среди евреев были специфическими группами (фарисеи, саддукеи, «верховные жрецы» и старейшины), Евангелие от Иоанна указывает, более того, подчёркивает, что Его конфликт — не только с теми группами, но с *евреями вообще*, и, соответственно, *евреи* намеревались убить Его, даже *своими руками*<sup>60</sup>. В полном соответствии с этим находят резкие слова Иисуса в адрес *евреев* как детей архибуйицы Дьявола, так же как и объяснение их желания отнять у Него жизнь<sup>61</sup>.

Такое представление божественности Иисуса, Его отношений с евреями и Его взгляда на еврейский народ могло, конечно, найти путь к сердцам греческих язычников, переполненных ненавистью к евреям. Это могло помочь убедить их, что христианство — не просто «еврейская секта» и не версия иудаизма, как верили и убеждали многие, но оно — независимая от иудаизма религия, отличающаяся от него во всех ключевых моментах и находящаяся с иудаизмом в жёстком конфликте, в котором не может быть ни компромисса, ни примирения. Склонность греческих язычников к принятию христианства, начиная с середины II в., — а именно с этого времени тонкий ручеек крещения превращается во всё расширяющийся поток, — следует отнести к эволюции новых идей, чьё зарождение мы замечаем в Евангелии от Иоанна. И всё же это лишь часть объяснения столь уникального процесса.

Другая его часть должна быть отнесена к параллельному явлению, имеющему не меньшую важность.

Встаёт вопрос, почему при всех радикальных изменениях, происшедших в основных концепциях христианства, сохранилось тем не менее почтение к Ветхому Завету и восхищение пророками и городами Израиля (в словах самого Иисуса и апостола Павла), что находилось в прямом противоречии с антисемитскими чувствами греческих масс. Вопрос, возникающий из этого противоречия, можно, пожалуй, сформулировать так: как могли эллинистические массы принять Библию, созданную евреями в качестве высшего выражения духовности человечества, и как они могли принять предков еврейского народа с таким безмерным восхищением, когда они так ненавидели их потомков и учеников? Ответ на этот вопрос лежит в трудах христианских апологетов, учителей и толкователей, интерпретировавших Ветхий Завет таким образом, что он выглядел как проеврейская, а не антиеврейская книга, книга, в которой Отцы Израиля представляются Отцами Христианства, принятого теперь в качестве истинного Израиля, в то время как народ Израиля — то есть евреи — представлен как фальшивый Израиль. Естественно, достижение такого результата требовало неустанных усилий и непрерывного процесса казуистической мыслительной работы. Следовало интерпретировать каждое слово и предложение Библии таким образом, чтобы они согласовывались с вновь выстроенной конструкцией. И как следствие — аллегорические и символические толкования зачастую заменяли простой и неприкрашенный смысл. И наконец, можно было вынести «окончательный приговор»: «Ветхий Завет, от первой до последней страницы, не имеет ничего общего с евреями»<sup>62</sup>. Будьте уверены, утверждалось, что еврейские мыслители «незаконно и нагло захватили Библию, конфисковали её и пытались заявить свои права на неё, они фальсифицировали её, представляя ложным образом, и даже путём пропусков и исправлений и опускания некоторых моментов». Но каждый христианин должен ... отвергать их притязания на Ветхий Завет. Сказать, что «эта книга принадлежит нам и евреям», будет грехом для христиан, так как с самого начала и навсегда она не принадлежит *никому, кроме христиан*. Тогда как евреи — наихудший народ, самый безбожный и Богом забытый народ на земле, народ Дьявола... сборище лицемеров... запятнанное распятием Бога»<sup>63</sup>. Харнак, обобщая весь процесс, сказал:

Несправедливость, совершённая Церковью по отношению к иудаизму, почти не имеет прецедентов в истории. Эта Церковь обобрала его, она отняла у него его святую книгу, сама являясь его трансформацией, она оборвала все связи с материнской религией. Сперва дочь ограбила мать, а затем отреклась от неё!<sup>64</sup>

Это отделение христианства от иудаизма представляло собой его борьбу за новое лицо — борьбу, означавшую глубокое недовольство христианства самим собой в качестве еврейской или полуеврейской секты. Мы должны помнить, что в 125 г., и уж наверняка к 150 г., подавляющее большинство христиан были неевреями, или, скорее, происходили от неевреев — факт, который следует принять во внимание при любой попытке объяснить это недовольство. Это поможет нам осознать, что то, к чему тогда стремилось христианство, было не формальным изменением, но иной внутренней жизнью, оно хотело выглядеть иначе, что помогло бы ему показать резкое отличие от иудаизма и стать значительно ближе к греческим привычкам поведения и греческому образу мышления. Мощь этого особого желания

может быть измерена силой отвращения к евреям, которая воодушевляла христианские ряды в то время. Растущие антиеврейские чувства побуждали многих греков-христиан «переосмысливать» своё христианство и пытаться привести его в соответствие со своими представлениями. Затем пришли теологи и выполнили задачу теоретического обоснования. Христианская теология не создавала и не инициировала юдофобию, насквозь пропитавшую её учение, — она, наоборот, была создана и оформлена юдофобией. Инстинкт ненависти просто укрепился и застыл в доктрине, утвердившей фундамент нового религиозного здания.

## VI

Никакая обычная эволюция теологической мысли не может объяснить трансформацию христианской веры из формы, заданной апостолом Павлом в Никейском символе веры. Такую трансформацию невозможно объяснить, не принимая во внимание тот фон, который заставил греков употребить свою изобретательность в столь исключительно ненормальной форме. И тогда надо признать, что верующие христианские мыслители, представляя генеральную линию христианской теологии, не могли сформировать свои окончательные позиции без тщательного прагматичного прогноза ожидаемых нужд христианства в то время. Только принимая в расчёт эти нужды и этот подход, мы можем объяснить их упорную приверженность Ветхому Завету как первоисточнику христианской веры.

В одном можно быть уверенным: интеллектуальный формат греческого христианства в начале войны 115–117 гг. породил конфликтующее давление на христианских теологов с двух полюсов. С одной стороны — крайние антагонисты иудаизма, возглавляемые Маркионом и его последователями, призывающие полностью оставить Ветхий Завет как антитезис истинного христианства, с другой стороны находились греки, сохранявшие верность наследию иудаизма в христианстве и желавшие сохранить его любой ценой. Были там монархиане «динамичного» толка, которые, в качестве реакции на маркионитов, снова подняли флаг монотеизма и видели в Иисусе, по существу, пророка, посланного Богом с миссией спасения и, таким образом, наделённого больше, чем другие пророки, сверхъестественной силой. Однако основное течение теологов отвергло оба эти подхода. Никким образом они не могли принять фундаментально «еврейский» взгляд, который они считали самоубийственным для христианства, но в той же мере они отвергали идею отказа христианства от Ветхого Завета. Они признавали, что для того, чтобы подогнать «еврейскую» Библию под доминирующие взгляды христианства на евреев, она должна быть понята и истолкована совершенно иначе, и это, несомненно, исполинская задача, а её достижимость сомнительна. Но они также понимали, что христианство окажется не имеющим под собой почвы, лишённым аутентичности, отказывающимся от широкого влияния, если оно не сможет опираться на древность, святость, авторитет и славу Ветхого Завета. Исходя из этого, они предпочли развод иудаизма и Библии разводу Библии и христианства.

Но цель, которую поставили себе христианские авторы, не ограничивалась только новым толкованием Библии; они намеревались также очистить Библию от всех еврейских отличительных черт, упоминаний и обычаев, затрагивающих какую-либо часть религиозной жизни — т.е. её догмы, формы богослужения и, прежде всего, концепцию Бога. И действительно, судя по тому, какие усилия приложили столь многие христианские мыслители для того, чтобы стряхнуть с христианства

всё еврейское, можно измерить глубину их антипатии к иудаизму и еврейскому народу. В течение двух столетий трансформации христианства из модели апостола Павла в Никейский символ веры (125–325 гг.) трудно найти хотя бы одного христианского автора, который не унижал бы иудаизм и его последователей. Измышления, критика и обвинения, брошенные в адрес иудаизма такими христианскими авторами, как Юстин Мученик, или Тертуллиан, или Афанасий, раскрывают их истинное отношение к евреям. В изменившемся политическом климате Рима, который со 150 г. выглядел благоприятным для евреев, но враждебным и, зачастую, свирепым для христиан, христианский автор часто умерял свой стиль, чтобы не провоцировать преследования, однако в своих комментариях к Библии и дискуссиях по поводу её учения — то, что выглядело чисто академическими изысканиями, — он мог свободно выразить своё неприятие иудаизма и дать волю своим антисемитским чувствам. Поэтому мы убеждены, что в это определённое время мы должны судить о степени христианской ненависти к иудаизму и еврейскому народу не столько по остроте копий, брошенных христианскими авторами в евреев, сколько по интенсивности работы этих авторов по сооружению здания новой христианской доктрины.

Самые большие усилия были, несомненно, сделаны в формировании новой концепции Бога, где препятствия встречались на каждом шагу. Здесь снова борьба сконцентрировалась на степени «еврейства», которую противники теории, принадлежащей к главному направлению, пытались сохранить в идее божества. Борьба по этому вопросу была настолько яростной, что наказание для этих противников было не меньшее, чем бойкот. Именно так постановил Никейский собор против Ария и его последователей. Ариане отрицали полную божественность Иисуса, приближая её таким образом к еврейской точке зрения на Спасителя и, соответственно, принижали концепцию триединства, ставшую краеугольным камнем новой христианской веры. Однако никейское проклятие арианства не сокрушило его, как многие ожидали, и борьба против него шла с не меньшей силой, пока Константинопольский собор в 381 г. не вынес решение, поддержанное Феодосием I, оказавшееся фатальным для арианства в Римской империи. Одержав победу над своим большим внутренним врагом, христианство развернуло многостороннее наступление на внешнего врага — еврейский народ. Мы говорим «многостороннее», потому что словесные нападки на евреев и иудаизм никогда не прекращались, и в десятилетия, предшествовавшие Константинопольскому собору, стали более яростными. Начиная с 325 г. христианские авторы всё чаще пользовались расположением Римской империи и перестали сдерживаться в своих атаках на еврейский народ. Труды таких писателей, как Ефрем Сирин, Григорий Назианзин и Григорий Нисский, отличаются своей ядовитой бранью в адрес евреев, но ничто не превосходит страстной ярости Иоанна Златоуста из Антиохии, внесшего огромный вклад в переход от словесной ругани в адрес евреев к физическим формам агрессии против них.

Златоуст начал свою антисемитскую кампанию в 387 г. и вскоре, буквально на следующий год, некоторые христиане в Сирии поверили, что, как и их греческие предки в первом и втором веках, они могут сопровождать свои оскорбления насилем. Соответственно они разрушили синагогу в Каллинике: событие, обозначившее новую эру в антиеврейских преследованиях — эру, характеризующую народным насилием под знаменем креста.

Реакция императора Феодосия I на инцидент в Каллинике — он не позволил преступникам уйти безнаказанными — показала, что Рим до сих пор придерживается своей традиционной политики в отношении религии и закона. То, что поддерживало эту политику в предшествующие десятилетия, — это неприятие гражданской дискриминации в отношении определенных языческих сил и склонность некоторых императоров к арианству, побуждавшая их сохранять принцип толерантности. Но к концу IV в. язычество ослабло, арианство в самой империи было разгромлено. Ситуация, таким образом, изменилась. Когда антиеврейские силы в северной Сирии решили взять закон в свои руки, их побудила к этому не только ненависть к евреям, долгое время искавшая выхода в насилии, но и возникшее ощущение своей силы, порождённое мощным распространением христианства и консолидацией его рядов. Широко распространённое мнение, поднятое до уровня аксиомы, что причинять вред евреям является священным долгом, придавало этому ощущению особую силу, и этот властвующий взгляд на вещи имел решающий вес. Когда зависть и ненависть толкают массы к точке, в которой они готовы переступить закон, есть необходимость в идеологии, оправдывающей это желание, чтобы дать им необходимую моральную поддержку. Антиеврейская идеология христианства выполнила теперь ту задачу, которую в предыдущие века брали на себя эллинистические теории юдофобии. Христианская юдофобия доказала свою эффективность не только в подстрекательстве, предшествующем нападению на евреев в Каллинике, но и в защите, предоставленной преступлению после его совершения. Интеллектуальный климат того времени был таков, что св. Амвросий, бывший тогда епископом Милана, сумел убедить всесильного императора отменить свой приказ о наказании правонарушителей. Это было маленьким отступлением, касающимся отдельного случая, но оно стало предвестником краха имперской системы в момент большой напряжённости.

Подобная напряжённость возникла в 395 г., когда произошло радикальное изменение в структуре римского правительства. Империя разделилась на две части — Восточную и Западную. Влияние Западной резко упало и в результате разделения и вследствие вторжения варваров, в то время как восточная часть могла считаться греческой, так как греческое население там практически доминировало. При Феодосии II, императоре Востока, власти всё больше демонстрировали свою неспособность противостоять давлению антисемитских масс. Своеволие и наглость масс росли, и в начале V в. вспыхнули еврейские погромы в Иллирии и других частях империи. Самым серьёзным оказалось нападение на евреев Александрии, за которым последовало их изгнание в 415 г. по приказу их злейшего врага, александрийского епископа Кирилла. Впоследствии император утвердил этот приказ, что предшествовало его собственному декрету об изгнании евреев из Константинополя<sup>65</sup>.

Но хуже всего для евреев Империи обстояло дело в области закона. Мы видим, что первой целью греков Востока было низвести евреев в глазах закона (социально и политически) до уровня ниже их собственного. Не может быть сомнений в том, что идейные представители христиан, прямых наследников греческих антисемитов, начали оказывать давление с целью добиться установления антиеврейских законов в тот момент, когда почувствовали, что ветры римской внутренней политики подули в их сторону. Императоры же, как правило, не очень-то хотели отказываться от гарантированного их законами равноправного отношения ко всем

своим гражданам и ко всем дозволенным законом религиям и принять политику дискриминации евреев. Пример в этом отношении подал Константин Великий. Хотя он и установил некоторые ограничения для евреев, которые формально относились к религиозным вопросам, эти ограничения были представлены как защита христианства, а не ущемление прав иудаизма, и все они, за одним исключением, были направлены против еврейских экономических и социальных интересов. Это исключение — запрет на приобретение евреями рабов-христиан — не имело, разумеется, ничего общего с религией или иными соображениями гуманитарного характера. Его единственной целью было предоставить грекам-христианам преимущество в экономической конкуренции с евреями. Римские власти быстро поняли, в чём дело, и закон попросту не вступил в силу. После этого он был снова объявлен Константином, но опять не вошел в действие. Но такое сдержанное отношение властей к этому и прочим антиеврейским эдиктам практически исчезло за два десятилетия после раздела империи.

В 417 г. закон, запрещающий евреям иметь рабов-христиан, был издан в третий раз с добавлением, запрещающим евреям иметь и рабов-язычников<sup>66</sup>. В 418 г. евреев изгнали из учреждений имперской инспекции, так же как из судов и армии<sup>67</sup>. В 429 г. они получили политический удар с упразднением Патриархата в Палестине<sup>68</sup>. Тогда, после 429 г., у них отняли право заниматься юриспруденцией, а в 438 г. им запретили служить в каком-либо административном или гражданском учреждении<sup>69</sup>. И всё это ещё не означало конца репрессий. При Юстиниане были установлены новые ограничения, а при Фоке (602–610 гг.) произошли взрывы кровавого насилия в Антиохии, печально известной в качестве арены для подобных явлений. Во время ссоры между евреями и греками Антиохии в 608 г. император своим декретом повелел насильственно крестить евреев этого города и, возможно, обширных близлежащих районов<sup>70</sup>. Этот декрет вызвал восстание антиохийских евреев, известных своей воинственностью. Но восстание было подавлено, после чего уцелевшие евреи были изгнаны из города<sup>71</sup>.

То, что следует из вышеизложенных наблюдений, можно обобщить следующим образом: зарождение антисемитизма, его рост и развитие до полной зрелости и максимальных возможностей имело место в эллинистическом мире — то есть географически в поясе стран, окружающем юго-восточное Средиземноморье. Здесь родилась эта особая ненависть, которая далеко превзошла вражду, обычно испытываемую каким-либо большинством к меньшинству. Здесь впервые началась эта особая кампания, называемая в наши дни *пропагандой*, которая была нацелена на мобилизацию общественного мнения против евреев в качестве прелюдии к взрывам насилия против них. Здесь также был разработан метод их очернения, запятнания их репутации и представления евреев гнусными типами путём использования *клеветы, измышлений и лжи* самого злонамеренного толка — короче, их *диффамации*. Здесь также родились *вспышки гнева толпы*, известные в наше время как *погромы*, целью которых было причинение евреям настолько тяжёлых потерь, чтобы уничтожить их или заставить бежать от страха. Здесь впервые появилось *антиеврейское законодательство*, сконструированное специально для того, чтобы низвести евреев в плане социальном и постоянно подвергать их различным ограничениям — социальным, политическим и юридическим. Здесь получила развитие особая форма интенсивно антисемитского христианства, которое служило доминирующей *идеологией*, оправдывающей репрессии и оскорбления евреев,

и, наконец, здесь возникло *государственное преследование* евреев, пришедшее к кульминации в *изгнаниях и насильственном крещении*. Таким образом, все формы войны против евреев в диаспоре происходят из регионов, где демографически доминировали греческие массы, вдохновлённые греческой цивилизацией и культурой и политически организованные в Восточной Римской империи. Когда в начале VII в. антисемитизм охватил Запад, он уже имел наследство и модель восточного образца.

## ГЛАВА II

# Испанская сцена

## I. Ранние этапы

### I

Если Восточная Римская империя становилась после раздела 395 г. всё более национальным государством, которое объединял язык, культура, религия и которое стремилось к этнической гомогенности, то западная часть империи развивалась в противоположном направлении. С начала V и до середины VI в. она была подвержена вторжениям крупных германских племён, которые раздирали её на различные владения и рушили влияние латинской цивилизации, сцеплявшей её народы посредством языка, юрисдикции и образа жизни. Как следствие, эти вторжения оставили за собой политическое и культурное разнообразие, заметно усиленное изменениями в этнической структуре этих народов, которые привнесли захватчики. Со временем, однако, эта мешанина постепенно сформировалась в новые объединения, послужившие основой для создания современных западных наций.

Разумеется, трудно сказать, сумела бы романизация, если бы ей не мешали достаточно долгое время, создать на Западе тип объединённого общества наподобие созданного эллинизацией на Востоке. Но каким бы ни был результат при иных исторических обстоятельствах, ясно, что уже в конце III в. процесс смешения привёл к образованию нескольких больших соединений из разных сегментов западного населения. Вкратце упомянем о том, что римские административные структуры, созданные в естественных географических границах, заметно помогли этому процессу. Они объединили соседние, иногда родственные племена в большие «провинциальные» единицы, чьи жители сознавали свою общую принадлежность и объединявшие их связи. В течение V в. и последующих десятилетий это сознание у местного населения окрепло перед лицом вторгавшихся орд и подняло ощущение коллективной принадлежности, близкое к чувству национального самосознания.

Это чувство объединяло всех жителей каждой провинции, за весьма заметным исключением одной группы — евреев.

К тому времени у евреев Западной империи была за плечами солидная история, и везде они являлись отдельной группой со своим особым характером и специальным статусом. Хотя они с 212 г. и являлись гражданами Рима и пользовались его расположением в качестве оппонентов христианству, они постепенно потеряли это расположение в провинциях. Население же этих провинций, постепенно консолидируясь, стало видеть в них чужеродное тело, преданное своим обычаям, религии и национальности, явно претендовавшее при этом на превосходство. Распространение христианства в IV в., в особенности в Галлии и Испании, внесло вклад в объединение этих народов, разделённых до того различными культами, и в растущую оппозицию этих народов по отношению к евреям, решительным антагонистам христианству. Мы можем видеть первое свидетельство такого отношения в Испании, народное самосознание в которой было куда более острым, чем галльское, и антагонизм к евреям был, возможно, укреплён особым эллинистско-египетским влиянием<sup>1</sup>. Эльвирский собор, созванный около 306 г.<sup>2</sup>, дал первое ясное свидетельство испанского антисемитизма, нарядившегося в современное христианское одеяние. Собор проповедовал полное отторжение от евреев и иудаизма и отдаление от евреев, как от чумы<sup>3</sup>. Потом появились и антиеврейские законы, провозглашённые империей в IV и V вв. (от 325 до 438 г.), которые лишили евреев многих основных прав и относились к ним, как к гражданам второго сорта. Было очевидно, что если бы этот процесс продолжился, евреи были бы низведены почти до уровня «неприкасаемых».

Однако процесс этот приостановился благодаря вторжениям, породившим новые социальные и политические конфронтации, гораздо более важные для народов Запада, чем их вражда к евреям. Преградой между захватчиками и народами Запада был естественный антагонизм между покорителями и покорёнными, между тевтонами и кельтами (или другими расами), между арианами и католиками, между говорящими на латыни и на германских диалектах, между людьми, придерживающимися разных обычаев и традиций, между приверженцами различных законов. И именно в силу этого многопланового конфликта условия жизни евреев на Западе изменились к лучшему. Конечно, большая часть упомянутых выше различий существовала также и между германцами и евреями, однако здесь сыграли роль факторы, оказавшиеся сильнее противоречий, и они заложили основу для доверия и сотрудничества.

Несомненно, и евреи, и вторгшиеся германцы быстро распознали сходство в их положении и нашли общую почву в неблагоприятной для них ситуации. И те и другие были меньшинствами среди враждебного населения, и каждый мог выиграть от помощи другого. Германцам нужно было еврейское содействие в юридическом плане, евреи нуждались в германской физической защите. Исходя из этих интересов, возникло взаимопонимание и благожелательное отношение к евреям со стороны вторгшихся германцев. Впоследствии еврейская жизнь на Западе опиралась на ту же политическую базу, на которой она периодически основывалась на Востоке: союз еврейского меньшинства с завоевателями для взаимной поддержки против местного большинства.

В противоположность своему поведению с греками и римлянами, евреи не делали попыток получить от германцев письменные гарантии своих прав. По всей



вероятности, они бы и не получили их, даже если бы попросили. Подобные обязательства со стороны завоевателей пошли бы вразрез с генеральной линией политики, направленной на установление чёткого разделения между собой и подчинённым населением. Чтобы подчеркнуть это разделение и свести к минимуму трения, они распространили свои законы только на самих себя, оставив завоеванные народы под властью тех законов, которым они подчинялись до вторжения. Таким образом, римский закон («Кодекс Феодосия») остался в силе для всех не-германцев, включая евреев, которые в качестве римских граждан находились под его юрисдикцией. Разумеется, права евреев как граждан были урезаны римлянами, что было зафиксировано в кодексе Феодосия II, но германцы относились к этим ограничениям так, что они вряд ли могли нанести евреям ощутимый ущерб. Хотя германцы и не издали новых законов в пользу евреев, они игнорировали старые, ущемлявшие их права и, фактически, восстановили статус евреев как равноправных римских граждан<sup>4</sup>. Это явно не было обычным для правительства способом проведения национальной политики, но и ничего нового в этом тоже не было. Это принесло евреям облегчение от репрессий и дискриминации на период от ста до двухсот лет.

Многие историки неоднократно утверждали, что благоприятные для евреев условия при германской власти держались, пока германцы были арианами, но они радикально изменились, если не превратились в свою противоположность, в момент, когда германцы приняли католицизм. Это позволяет предположить, что причиной происшедшего резкого изменения была исключительно религиозная нетерпимость. Однако имеющееся у нас свидетельство не подтверждает эту точку зрения. Оно скорее указывает на то, что помимо религиозных существовали иные факторы, неумолимо служившие ухудшению условий для евреев.

Этот момент вдруг становится ясным из сравнения между политикой по отношению к евреям со стороны франков в Галлии и вестготов в Испании. Франки перешли в католицизм в 496 г. и с 507 до 534 г. захватили Галлию целиком, за исключением Септимании, оставшейся под властью вестготов. Вскоре, по завершении завоевания, в 538 г. был созван Третий Орлеанский собор, который стал одним из первых галльских соборов, принявших антиеврейские декреты. В своём тринадцатом каноне собор призвал всех христиан предоставить защиту всем рабам-христианам, которые бежали от своих еврейских хозяев и искали убежища в христианских домах или церквях. В таких случаях еврея заставляли отпустить раба на свободу за твёрдую, но приемлемую сумму выкупа. Если же не платили выкупа, то еврей мог держать раба, если только не пытался обратить раба в иудаизм<sup>5</sup>. Таким образом, становится очевидным, что евреи владели рабами-христианами с полного разрешения властей, хотя это право было отнято у них римским имперским (т.е. христианским) законом. Далее, это показывает, что собор не пошёл до конца, восстанавливая римский закон, потому что он, несомненно, хотел показать королю, что их позиции одинаковы. Тремя годами позже, в 541 г., Четвёртый Орлеанский собор вновь издал тот же декрет<sup>6</sup>, указывающий на то, что даже немногие уступки, на которые рассчитывал последний собор, не были сделаны ни евреями, ни властями. Но и это решение не преуспело больше предыдущего. Ситуация явно оставалась неизменной, и прошло ещё сорок лет до тех пор, пока собор в Маконе (581 г.) не сделал очередного шага в направлении ревизии. Он постановил, что христианские рабы могут быть освобождены от евреев, если христиане выкупят их за

твёрдо установленную цену<sup>7</sup>. Но и это предписание тоже было слишком далёким от старого закона, запрещающего евреям владение рабами-христианами. Римский собор (около 627 г.) приблизился к этой цели. Он запретил продажу христианских рабов евреям<sup>8</sup>, но ещё не отнял у евреев права использовать христианских рабов, купленных ранее или полученных в наследство или в подарок. Только годами позже, когда франкские короли повели резко антиеврейскую политику, собор в Шалон-сюр-Сон<sup>9</sup> потребовал полного исполнения римского закона.

Франки-католики заняли подобную же позицию и по отношению к другим ограничениям, установленным римским законом против евреев. Как было указано выше, кодекс Феодосия запретил занятие евреями должностей в общественных учреждениях, как военных, так и административных. Но в 535 г. Третий Клермонский собор издал декрет только против назначения еврейских судей<sup>10</sup>. Из этого мы не должны делать вывода, что из всех гражданских должностей только судебские должности были заняты евреями. Из более поздних решений соборов следует, что евреи служили при власти франков в различных государственных и общественных учреждениях и что Третий Клермонский собор просто счёл более благоразумным потребовать изменения только в одной профессии. То, что и это требование осталось, однако, невыполненным, мы видим из декрета собора 581 г. в Маконе, который вновь запретил назначение евреев судьями, прибавив к этому требование запретить евреям служить сборщиками налогов<sup>11</sup>. Даже этот декрет, похоже, долго не входил в силу, хотя последующее расширение антиеврейских требований заметно в более поздних решениях соборов. Так, в 614 г. Пятый Парижский собор принял римский имперский закон в полном виде, запрещая евреям служить в каком-либо военном или административном учреждении<sup>12</sup>, и параллельный декрет на ту же тему был издан в том же году Хлотарем II<sup>13</sup>. Это было первым случаем, когда франкский король санкционировал решение собора против евреев. Но ведь это произошло через сто с лишним лет после обращения франков в католицизм!

Так что общепринятое утверждение, что принятие германскими завоевателями христианства в его католической форме автоматически изменило их политику по отношению к евреям, нуждается в поправке. Факторы, которые вначале склонили этих завоевателей из всех племён отнести к евреям с терпимостью, были теми же факторами, благодаря которым они отделили себя — и отделились — от завоёванного местного населения. Мы отметили как минимум семь таких факторов в том, что касается ариан-готов<sup>14</sup>. Приняв католицизм в качестве своей религии, франки, разумеется, исключили один из тех, что отделял их от большинства населения, однако шесть других оставались в силе. На самом деле, в том, что касается культуры и языка, франки были куда дальше от местного населения, чем готы, находившиеся под влиянием римской цивилизации и желавшие приспособиться к её направлению. Франкам, а точнее их королям, потребовалось несколько поколений пребывания в Галлии и близкого знакомства с их галло-римскими подданными, прежде чем они смогли увидеть в последних свой народ, на который они могут положиться для реализации своих планов. Это не значит, что короли заметили этническое сращивание между франками и галло-романами, или даже будущую ассимиляцию. Ещё много лет пройдёт, прежде чем осуществится такое слияние<sup>15</sup>. Но в конце шестого века между франкскими королями и их галло-римскими подданными уже существовали узы лояльности и подчинения. Эти узы, скажем с уверенностью, были выкованы не королями, но галло-римскими лидерами, епископами,

а короли были, естественно, склонны укрепить их, удовлетворяя в определённой мере некоторые желания епископов. С наибольшим рвением и постоянством епископы стремились к снижению статуса евреев и ущемлению их прав. Это стремление, частично выраженное в решениях соборов, было известно королям, однако их готовность пойти навстречу этим требованиям росла медленно вместе с растущим уважением к галло-романским епископам и народным массам, чьи настроения они выражали. Поэтому не случайно Хлотарь II, искавший народной поддержки своей власти над Галлией, объединённой после междоусобного конфликта, занял сильную антиеврейскую позицию, и опять не случайно его сын Дагоберт, принявший всемерные усилия обеспечить единство Галлии, тоже в огромной мере полагавшийся на галло-романскую помощь, довёл в 629 г. до крайности свою антиеврейскую политику, приказав евреям креститься или покинуть страну<sup>6</sup>.

Нечто похожее, хотя в некоторых аспектах более сложное, произошло в вестготской области Испании. Более полутора веков прошло со времён обоснования на Пиренейском полуострове, когда ведущая вестготская знать начала думать о едином испанском народе. Не все они разделяли эту идею, и уж наверняка не в одной и той же степени и форме, но развитие идеи получило серьёзный толчок, когда её принял Леовигильд (567–586 гг.). Пожалуй, самый важный из тех, кто сидел на испанском троне за весь период вестготской власти, Леовигильд мечтал об объединении всего полуострова в единую общность, территориальную и национальную. Не находились под его контролем три региона — один на северо-востоке, удерживаемый свевами, и два на юге, управляемые византийцами. Леовигильд атаковал свевов, присоединил их страну к своему королевству и заставил их вернуться к арианству, который они поменяли на католицизм всего за десять лет до того<sup>7</sup>. Наступление на византийцев он, очевидно, счёл слишком рискованным для себя на данном этапе. Пока что самым важным для него и его администрации делом, требовавшим завершения, было объединить два основных народа его королевства — испано-римлян и вестготов — в единую нацию.

В момент, когда он пришёл к власти, романизация вестготов продвинулась к точке, в которой лишь немногие культурные различия между ними и испано-римлянами могли быть замечены. Барьеры, до сих пор разделявшие их, были в основном этническими и религиозными. Леовигильд твёрдо решил устранить эти барьеры. Чтобы разрешить этническую проблему, он отменил закон, запрещающий браки между вестготами и римлянами. Но этот шаг недалеко продвинул этническое слияние, потому что существовал закон, запрещающий браки между католиками и арианами<sup>8</sup>. Леовигильд, разумеется, понимал, в чём дело, и это только усилило его стремление объединить оба народа под общей религиозной эгидой. Он явно предпочитал обращение испанских католиков в арианство обратному процессу, поэтому он сделал ряд шагов, чтобы облегчить подобное обращение. Первым делом он подтолкнул Синод арианских епископов, собравшийся в Толедо в 580 г., декларировать, что римские католики не должны заново креститься при обращении в арианскую веру, и в дополнение они получают финансовое вознаграждение<sup>9</sup>. Хотя и говорят, что этот шаг подвигнул «многих» католиков сменить их религию на арианство, очевидно, что массового движения не возникло. Тогда Леовигильд предложил компромисс между двумя религиями: он подтвердил тождество между сущностью Христа и Бога-Отца, но отрицал тождество со Святым Духом<sup>10</sup>. Этот компромисс склонил некоторых католиков к арианству (в его провозглашённой

форме), но и на этот раз не произошло серьёзных изменений в общем состоянии противостоящих лагерей. Леовигильд постепенно пришел к выводу, что общей объединяющей религией Испании должно быть католическое христианство, и его посланники выказывали тенденцию к принятию всего комплекса католических догм<sup>21</sup>.

Сам Леовигильд тем не менее не сделал этого последнего шага, но его попытки найти компромисс между двумя верованиями показывают, что он был не очень ревностным арианином и что старания в его пользу были, возможно, попытками не столько успокоить свою совесть, сколько ослабить ожидаемое сопротивление некоторых ариан, в особенности епископов и фанатично верующих в их рядах. Что же касается его собственных верований, то его вряд ли заботило, какая именно теологическая форма будет принята, лишь бы она служила его всеобъемлющей цели — национальному объединению.

Леовигильд умер, не реализовав свою мечту. Но он передал своему сыну Рекареду три базисные идеи: Испания, чтобы подняться выше, должна быть объединена этнически; религиозное единство должно предшествовать этническому слиянию; единственной религией, могущей служить этой цели, является религия большинства — католическое христианство. Рекаред, унаследовав отцовские стремления, также принял и его тактику. Он обратился к епископам по всем правилам этикета, выказывая большое уважение арианским епископам, демонстрируя то, что должно было казаться честной любознательностью и беспристрастными поисками истины. Он созвал три собора, чтобы обсудить различия между двумя христианскими верами. Первой была встреча с арианами, второй — с арианами и католиками, и третьей — с католическими епископами. На последней встрече он сообщил собравшимся епископам, что решил стать католиком<sup>22</sup> — решение, возможно, принятое им ещё до означенных встреч. Похвалы, воспетые ему католическими лидерами, не должны производить на нас особого впечатления. Помня о предпосылках его обращения в католичество, нам позволено усомниться в его искренности. То, во что Рекаред действительно верил всей душой, была, похоже, ценность приобретения возможностей, достигнутых обращением, для объединения основных народов своего королевства в единую нацию.

Вышесказанное помогает нам понять, что побудило Рекареда принципиально изменить готскую политику по отношению к евреям, когда он акцентировал антиеврейские законы Третьего Толедского собора (589 г.)<sup>23</sup>. Побудительной причиной было то же, что заставило его перейти в католичество: он хотел приблизиться к испано-римлянам, что облегчило бы их слияние с готами. Таким образом, в Испании, как и в Галлии, антиеврейская политика, принятая германскими королями, происходила не из смены религии, а из *смены королевской позиции по отношению к подвластным народам*. Её источником была поставленная королями цель национального объединения и ощущение того, что основные народности этих стран были готовы направиться к этой цели. Антиеврейская политика должна была служить политической цели, и её корни были политическими, а не религиозными.

Рекаред знал, что его обращение в католичество вызвало противодействие большей части вестготов, которые отличались от него в религиозном плане или не разделяли его политических идей. Опасаясь покушения, он совершил акт обращения втайне, но это стало известно, и попытка покушения состоялась. Вдобавок к этому, ему пришлось сокрушить несколько заговоров прежде, чем он смог

почувствовать себя в безопасности на троне<sup>24</sup>. Ученые прошлого характеризовали эти события первого года царствования Рекареда как «реакция ариан», но арианская реакция не ограничивалась только этими событиями, не кончилась она и со смертью короля в 601 г. Несмотря на то что процесс формального перехода в католичество развивался быстро, многие ариане отвергали эту смену религии и неизбежную при этом смену статуса. Позиция знати четко разделилась в отношении к политике унификации. Повышение испано-римских епископов до уровня законодателей и королевских советников неизбежно снижало авторитет знати, и мнения королей, правивших после Рекареда, находились в диапазоне от безоговорочной поддержки его политики через вялый нейтралитет до полной оппозиции.

Когда через десять лет после смерти Рекареда на трон в 612 г. взошёл Сисебут, он заметил, что действие антиеврейских законов Рекареда практически приостановлено. Он обвинил знать в пренебрежении к законам<sup>25</sup>, но нет сомнения в том, что его предшественники на троне разделяли ответственность знати. Они могли принадлежать к антиобъединительной партии или усомниться в мудрости шагов Рекареда — включая его антиеврейскую политику — и поэтому они не привели законы в действие. Сисебут, жаждавший исправить ситуацию, первым делом издал ряд жестоких антиеврейских законов<sup>26</sup>. Он надеялся предотвратить повторение пренебрежения законом и, может быть, подтолкнуть многих евреев к крещению. Увидев реакцию евреев на своё правление и их неустанные попытки ускользнуть от его декретов, он, в конце концов, пришёл к радикальным выводам касательно еврейского вопроса в Испании. В 616 г. он опубликовал приказ евреям, под страхом смертной казни, креститься или оставить Испанию<sup>27</sup>. Так как большинство евреев просто не были в состоянии эмигрировать, приказ превратился в декрет о насильственном крещении — и, действительно, стал известным в качестве такового.

Сисебут был первым вестготским королём, предпринявшим суровые гонения на евреев, и его примеру последовали другие готские короли, продолжившие преследования евреев и превзошедшие в этом Сисебута. Но в отличие от него все эти короли старались действовать в тесном сотрудничестве с соборами, издавшими законы, по которым управлялось королевство и которыми определялась политика по отношению к евреям. По мнению большинства учёных, короли считали, что проблемы, создаваемые государству евреями, проистекали из-за их упрямого нежелания креститься. Предполагается, что испанские соборы видели это абсолютно в том же свете. Исходя из этого, учёные верят, что и монархия, и духовенство поддерживали любые возможные шаги, способные привести евреев к крещению. Однако внимательный анализ различных позиций, занятых соборами и королями по отношению к евреям, обнаруживает, что монархи и Церковь не рассматривали еврейскую проблему одинаково.

Было бы естественным предположить, что соборы, представляющие и Церковь, и народ, должны занимать более твёрдую и экстремистскую позицию в требовании подавления иудаизма в Испании. Но уже более ста лет назад крупный еврейский историк Генрих Грец заметил, что «инициатива тиранить евреев Испании законодательными мерами исходила [во время вестготов] не от духовенства, а от королей», и когда короли издавали серию жестоких законов, нацеленных на то, чтобы заставить евреев креститься, Церковь открыто возражала против насильственного крещения и занимала более мягкую позицию. «Были ли католические короли вестготской Испании, от Рекареда до Эгики, — спрашивает Грец, — боль-

шими ортодоксами, чем духовенство, большими католиками, чем папа Григорий I, который неоднократно выражал в недвусмысленной форме своё неприятие насильственного крещения евреев?» Грец, распознав проблему, не дал удовлетворительного решения. Более того, он приуменьшил силу своего исследования, придя к ошибочному, как мы покажем ниже, утверждению, что большинство королевских законов, касающихся евреев, были на самом деле направлены против евреев, обратившихся в христианство<sup>28</sup>. И другие учёные, заметившие непоследовательность в поведении монархов или духовенства по отношению к евреям, также не сумели предоставить удовлетворительного объяснения. Следовательно, пытаясь постичь смысл этих явлений, мы должны принять во внимание два вопроса: чем руководствовались готские короли, или, точнее, некоторые из них, отходя от традиции религиозной терпимости, характеризовавшей правление готов в течение столетия? И почему церковные соборы, переполненные юдофобией, не принимали формулу «крещение или изгнание», которую короли предложили евреям Испании? Только найдя удовлетворительный ответ на эти два вопроса, мы сумеем понять испанскую политику по еврейскому вопросу в столетие, следовавшее за правлением Сисебута.

Учёные не сумели определить побудительные причины политики готских королей по еврейскому вопросу и даже не обнаружили в их поведении никакой системы. Внимание историков было сконцентрировано на деятельности Сисебута и соображениях, которыми он руководствовался. Жюстер считал, что его декрет о крещении евреев был просто проявлением «рьяности неопита»<sup>29</sup>, и это мнение разделялось другими учёными, которые, очевидно, как и Жюстер, не видели связи между этим декретом и политическими целями. Однако, даже если Сисебут и был преданным католиком, о чём свидетельствуют достоверные источники, он был, как мы видим, не менее предан принципу объединения Испании. Исходя из этого принципа, он вёл кровавую войну с византийскими католиками на юге, которая расчистила дорогу его преемнику Свинтиле для окончательного вытеснения их с полуострова. Приписываемая ему «христианская набожность» отнюдь не помешала Сисебуту угробить тысячи католиков (с обеих сторон — его собственной и византийской) для достижения национально-политической цели. По нашему мнению, она не была главным и основным мотивом его указа о крещении евреев или изгнании из Испании.

Объяснение Жюстера выглядело бы более правдоподобным, если бы Сисебут был крестившимся евреем, находившимся в эмоциональном конфликте с евреями, как это было с некоторыми новообращёнными евреями, ставшими проклятием своего народа. Но Сисебут перешёл в католичество из арианства, а не иудаизма, и в качестве неопита-католика, каким бы ревностным он ни был, должен был бы действовать в строгом согласии с инструкциями Церкви и её авторитетов — но это в том случае, если бы он руководствовался *чисто христианскими мотивами*. Однако никто из христианских религиозных авторитетов не советовал Сисебуту предпринять такой шаг против евреев. Исидор Севильский, чьи взгляды должны были быть ему известны, резко возражал против предложенного Сисебутом декрета и вполне мог сообщить последнему о том, что знаменитый папа Григорий (умер в 604 г.) отвергал насилие в вопросах веры<sup>30</sup>. Сисебут и не созвал церковный собор для обсуждения предполагаемого декрета и вынесения суждения, которому он, как верный сын Церкви, должен был бы подчиниться. Сисебут, видимо,

боялся, что его противник в этом вопросе — Исидор — сможет склонить собор на свою сторону, и поэтому решил действовать самостоятельно, против возможной позиции собора и против позиции римского папы. Почему? Единственный ответ, который мы можем предложить, это тот, что поведение Сисебута было продиктовано, как и в войне с византийцами, не религиозными, а политическими соображениями. И чем иным могли быть эти соображения, если не тем, что тесно связано с идеей испанской национальной унификации? Если так, то эта идея *выглядела в его глазах значительнее, чем церковная политика, способная помешать её реализации*.

Трудно, однако, понять его радикальный шаг, если объединение, вдохновлявшее Сисебута, не было более глобальным, чем то, что виделось Рекареду или Леовигильду. В то время как эти два короля хотели слить вместе два народа — два главных компонента испанского населения, — концепция национального единства Сисебута охватила все сегменты населения полуострова и требовала религиозной унификации их всех как предпосылки вхождения в союз. Следовательно, он не мог терпеть существования отдельных народностей и инакомыслящих религиозных групп, будь то язычники, ариане или евреи. Отсюда законы, изданные против любой из этих сект, имели для него смысл только тогда, когда они вели к крещению в католичество в качестве прелюдии к ассимиляции. Когда он пришёл к заключению, что никакие дискриминационные законы не могут достичь своей цели в отношении евреев, он решил сломить их сопротивление силой или избавиться от них путём изгнания. Таким образом, Церковь не имела отношения к далекоидущим планам Сисебута; и никакой внешний фактор не мог побудить его пойти на такую крайнюю меру. Насильственное крещение евреев Антиохии, провозглашенное Фокой несколькими годами ранее, могло послужить ему ободряющим примером<sup>31</sup>. Но не более того: и намерения, и решения принадлежали самому Сисебуту, и исходили они из изложенных выше причин.

Никакие сохранившиеся источники не дают нам ключа к определению количества евреев, крестившихся под властью Сисебута, но, судя по следу, оставленному ими в испанской истории, их количество должно было быть весьма значительным, доходящим, возможно, до половины испанского еврейства. То, что политика насилия была ужесточена, подтверждается, в числе прочего, поспешной миграцией многих испанских евреев в Галлию<sup>32</sup>. Но преследования длились только пять лет. Сисебут умер в 621 г., и его преемник Свинтила ослабил строгости, характеризовавшие политику Сисебута по отношению к евреям. Не только прекратилось насильственное крещение, но и те, что бежали за границу, могли вернуться и открыто исповедовать иудаизм<sup>33</sup>. Более того, специальные законы, ограничивающие еврейские права, изданные Сисебутом в начале его царствования, перестали применяться, как это было и с законами Рекареда в царствование, предшествующее Сисебуту. Здесь можно увидеть начало зигзагов в политике королей по отношению к евреям, которые продолжались до конца власти готов в этой стране и которые, возможно, более, чем какой-либо иной фактор, помогли сохранению испанского еврейства.

Следует, однако, понять, что такие изменения в политике не происходили просто потому, что у разных королей случайно были разные взгляды. Как мы уже отмечали, знатные готы расходились во взглядах на цели Рекареда и Сисебута. Постоянная поддержка, оказываемая многими из них евреям в их борьбе против

дискриминации и угнетения, отражала в основном оппозицию некоторой части знати к идее «слияния» в обеих её формах — умеренной и экстремистской. Соответственно, когда один из представителей этой знати восходил на трон, политика, которой он следовал в вопросе «унификации», выражала не только его личные взгляды, но и взгляды *той части знати, к которой он принадлежал*. Таким образом, мы можем сказать, что начиная с Рекареда готские короли в своём отношении к евреям отражали *две конфликтующие линии политики по вопросу унификации*, хотя иногда твёрдая линия поведения сменялась заметным колебанием и нерешительностью. Таким образом, соборы, на которые все короли оказывали влияние, каким бы шатким ни было их положение, часто включали в своё законодательство изменения, отходя от своих прежних позиций или, наоборот, подтверждая их.

Преемником Свинтилы на троне был Сисенанд, который завоевал свои королевские права через восстание и удерживал их менее шести лет (631–636 гг.). Он, несомненно, был «юнионистским» королём и в качестве такового хотел путём репрессивного законодательства вынудить как евреев, так и вновь обращённых отказаться от своей веры. Два суровых закона, которые Четвёртый Толедский собор (633 г.) издал против евреев и евреев, крестившихся в католичество, были введены в действие, как заявил собор, «по этому приказу»<sup>34</sup>. Тем не менее Сисенанд настолько неуверенно сидел на троне и так нуждался в народной поддержке, что предоставил епископам большую долю влияния в формулировании этих законов. Не мог он и противостоять собору, когда тот подверг критике бескомпромиссную юнионистскую линию, и, как мы увидим, в заметной мере отклонился от неё.

Преемник Сисенанда на троне, Хинтила, правивший четыре года (636–640 гг.), занял намного более жесткую позицию в еврейском вопросе. Его заявление на Шестом Толедском соборе (638 г.) о том, что он не позволит некаатоликам жить в Испании, не оставляет сомнений в его политической позиции. Он был одним из крайних «юнионистов», чьим прототипом был Сисебут и чьё отношение к евреям определялось его взглядом на то, что религиозное единство Испании должно быть абсолютным и не допускающим никаких исключений. Декларация Хинтилы была включена в его третий канон как заявление о конечной цели королевской политики в еврейском вопросе. Это не был, как то думали Греци и Гефеле, приказ об изгнании из Испании всех евреев, которые отказываются креститься<sup>35</sup>. Так как там не говорилось напрямую о необходимости покинуть страну, не устанавливался временной лимит для эмиграции и не шла речь о наказании за нарушение этого закона, он был не более чем декларацией политики, пути осуществления которой предстояло ещё определить.

Гораздо более жестокими были, несомненно, особые меры, которые Хинтила применял против «крещёных евреев», которым этот король отравлял жизнь самым жестоким образом<sup>36</sup>. Но его правление было коротким, и десятилетие Хиндасвинта (642–652 гг.) дало евреям Испании ещё одну передышку от угнетения перед новыми преследованиями — худшими, чем когда-либо обрушивались на евреев после смерти этого короля.

Король Рецесвинт (653–672 гг.), инициатор этих преследований, явно был последователем Сисебута и Хинтилы в своём желании видеть все религиозные группы Испании сплывшимися в одну нацию. Он выразил это свое видение в двух законодательных актах, смысл которых не подлежит сомнению. Он выпустил закон, подчеркнуто разрешавший браки между готами и римлянами<sup>37</sup>, и опубликовал



единый кодекс законов для королевства, заменивший Римский и Готский кодексы<sup>38</sup>. Если мы верим его собственному заявлению на Восьмом Толедском соборе, так же как и его кодексу законов, «все ереси (которые существуют в Испании) вырваны с корнем», кроме иудаизма, который до сих пор «оскверняет просторы королевства»<sup>39</sup>. Рецесвинт твёрдо решил устранить этот дефект, и трудно найти жестокий закон, который бы он ни применил для поддержки своего решения действием. Так как насильственное крещение было запрещено Церковью, он не восстановил декрет Сисебута, но включил в свой кодекс серию законов, отнимающих у евреев право вести себя в соответствии с правилами иудаизма, несомненно надеясь, что этими ограничениями он сможет привести иудаизм на грань исчезновения. Так, он запретил евреям праздновать Песах<sup>40</sup>, соблюдать Субботу, делать сыновьям обрезание, соблюдать правила кашрута<sup>41</sup> жениться по еврейскому обряду (или по какому-либо иному, кроме христианского)<sup>42</sup>. Так как нарушение этих и аналогичных законов влекло за собой смертную казнь, его декреты граничили с насильственным крещением и сравнялись с худшими религиозными преследованиями, которым подвергались евреи со времён Адриана.

Грец полагал, что законы Рецесвинта против «евреев» были на самом деле направлены только против крещёных евреев, в то время как евреи, сохранившие верность иудаизму, испытывали, в основном, отношение к себе согласно римскому праву — то есть как к гражданам, ограниченным в определённых вопросах (рабы и общественные должности), но свободными в отношении исполнения своих религиозных обязанностей<sup>43</sup>. Однако его аргументы в защиту этого тезиса были решительно отвергнуты Жюстером<sup>44</sup>, в поддержку которого можно лишь добавить, что заявления Рецесвинта по еврейскому вопросу выдают его решимость воевать против «иудеев» не меньше, чем против крещёных, то есть фальшивых христиан. Так, адресуясь Восьмому Толедскому собору, он первым делом отверг образ жизни и обычаи евреев, придерживающихся иудаизма, — «потому, что только из-за них страна, — как он представил это, — до сих пор заражена чумой ереси»<sup>45</sup>. И только после этого он коснулся крещёных, которые до сих пор держатся «законов предательства». Точно так же, подытоживая свои антиеврейские декреты, он предупредил всех христиан любого общественного положения не оказывать ни открыто, ни втайне никакого содействия и защиты некрещёному еврею, который «продолжает исповедовать свою отвратительную веру», так же как и «крещёному еврею, вернувшемуся к исполнению своих предательских церемоний»<sup>46</sup>. Определённо, если бы законы Рецесвинта против *iudei* не были нацелены против исповедующих иудаизм, то последние не нуждались бы в «содействии» и «защите» в исполнении заветов своей религии.

Рецесвинт вёл себя по отношению к крещёным евреям не лучше, чем по отношению к некрещёным. Чтобы обеспечить крещёным евреям не меньшие страдания,

\* Песах (Пейсах — ашкеназ. произн.) — один из главных иудейских праздников, посвящённый исходу из Египта. В память об этом в пасхальную неделю евреи не едят квасного (хлеб и всё, сделанное из заквашенного зерна, сегодня, в том числе, пиво, виски и водку из зерновых), а едят мацу (опресноки). — Прим. перевод.

\*\* Здесь и далее в книге имеется в виду кошерная пища (т.е. неупотребление мясного и молочного вместе (не вари козлёнка в молоке его матери), а также употребление в пищу только разрешённых продуктов, когда убой животного совершён по соответствующему обряду). Вкратце: разрешены к употреблению жвачные животные, у которых раздвоены копыта, кроме свиней, разрешена птица и рыба, имеющая и чешую, и плавники. Вся прочая водная тварь запрещена, так же как и гады. — Прим. перевод.

чем тем, кто придерживался рамок иудаизма, он ввёл в свой кодекс декрет Хиндасвинта о том, что если обращённый еврей или его сын «будет уличен в совершении обрезания или других иудейских обрядов», он «будет подвергнут жестоким карам... и казнен позорнейшей смертью»<sup>45</sup>. Далее, он потребовал от новообращённых безоговорочного обязательства внимательно следить за такими же крещёными евреями, и если кто-то из них был замечен в возвращении к прежним заблуждениям или в нарушении, даже малом, христианских правил, то новообращённые должны сами «наказать его побиением камнями или сожжением»<sup>46</sup>. Томпсон, написавший лучшую имеющуюся у нас работу об испанских вестготах, обобщил свои наблюдения по этому поводу: «Это была первая систематическая попытка использования всей государственной силы, чтобы уничтожить иудаизм в Испании»<sup>47</sup>.

## II

Мы уже указали на основные причины политики Рецесвинта и некоторых его предшественников на троне. Нам ещё предстоит иметь дело с другими готскими королями, упорно следовавшими этой же линии. Но прежде чем мы займёмся ими, нам нужно ещё раз вернуться к соборам, созданным в то время, и посмотреть, совпадала ли их позиция по еврейскому вопросу с позицией королей, и если нет, то в чём заключалось различие и почему. А точнее — какую роль играли соборы в борьбе против евреев в седьмом веке, и чем мотивировался их образ действий — исходя из предположения, что эти действия, направленные в одну сторону, вели к заранее намеченной цели.

Немецкий учёный Дан, который первым осуществил детальное исследование готов в Испании, считал, что роль соборов была решающей. Он говорил: «Церковь, а не государство, проявила инициативу в преследовании евреев», а «светская рука» — т.е. короли — «просто служила для соборов инструментом в этом вопросе»<sup>48</sup>. Последующие учёные, за редким исключением, в целом разделяли мнение Дана. Наш анализ имеющихся источников приводит нас тем не менее к иному заключению.

Разумеется, мы не думаем, что Дан и его последователи не обратили внимания на тот факт, что наихудшие законы против евреев были инициированы королями, от Сисебута до Эгики, а не соборами. Возможно, эти учёные заключили, что короли ввели эти законы по совету католических епископов — заключение, которое могло оказаться результатом неудачи в обнаружении истинных факторов, побудивших некоторых готских королей принять жестокую политику против евреев Испании. Как бы то ни было, на самом деле настоящей гармонии между планами соборов и планами королей в отношении окончательной судьбы евреев не существовало. По нашему мнению, достаточно простого сравнения королевских законов, включённых в вестготский кодекс, с законами касательно евреев и новообращённых, чтобы сделать это очевидным. Но чтобы понять, каковы были основные соображения, побудившие соборы занять такую позицию, мы должны вернуться несколько назад и коснуться определённых моментов.

Мы уже заметили, что ещё на заре вторжений, т.е. в начале V в., между испаноримлянами и еврейской общиной Испании существовал глубокий разлад<sup>49</sup>. В последующие два столетия этот разлад превратился в пропасть. Причинами, способствовавшими этому, были: а) рост численности испанского еврейства за счёт постоянной миграции с эллинистического Востока и б) растущее участие евреев

в испанской жизни под благоприятной властью готов. Видя в евреях иноземное меньшинство, конкурирующее с ними как экономически, так и социально, испанцы сопротивлялись этой двойной конкуренции и влиянию, которого добились евреи. Вскоре это сопротивление перешло в ненависть, подпитываемую дружбой евреев с готами, которых все испано-римляне воспринимали как завоевателей, а испанские католики — как еретиков и врагов их веры.

На этом фоне легко понять, почему Третий Толедский собор (589 г.), созданный королём Рекаредом, подверг испанское еврейство некоторым ограничениям, установленным римским законом. Собор, однако, не применил в полной мере римские ограничения и обошёлся несколькими требованиями, бывшими, по существу, в согласии с декретами, касающимися евреев и выпущенными галльскими соборами. Таким образом, они сосредоточились на трёх запрещениях — жениться на христианках, иметь рабов-христиан и занимать должности, позволяющие де-юре наказывать христиан<sup>50</sup>. Новым в этих законах было только то, что касалось детей, рождённых в смешанном еврейско-христианском браке. Такие дети, как гласил закон, должны были быть крещены. Это условие могло предупредить некоторых евреев от вступления в брак с христианами<sup>51</sup>. Закон, касающийся еврейского владения рабами-христианами, был умеренным в сравнении с окончательной позицией по этому вопросу, занятой римским кодексом. Если эти рабы подверглись обрезанию, то они, согласно закону, должны были быть возвращены в христианство и освобождены без компенсации их еврейским хозяевам<sup>52</sup>. Причину такой сдержанности следует искать в страхе, который испытывал собор перед тем, что в тот момент король может не согласиться на столь резкое изменение в готской политике по отношению к евреям, а потребовав слишком многого, можно было остаться ни с чем.

Жёсткие декреты Сисебута против евреев<sup>53</sup> ободрили испанскую церковь пойти заметно дальше в её антиеврейском законодательстве, и Четвёртый собор в Толедо (633 г.) выразил эту тенденцию в новом ряде законов. Касательно смешанных браков они не только постановили, что дети от этих союзов должны быть крещены, но также и евреи, женившиеся на христианках, должны были обратиться в христианство или расстаться со своими жёнами<sup>54</sup>. Эти законы запретили евреям иметь христианских рабов или покупать христианок-рабынь и получать их в подарок<sup>55</sup>. Но в дополнение, эти законы дошли до крайности, запрещая евреям занимать любую общественную должность, а не только позволявшую приговаривать к наказанию, и это под тем предлогом, что, занимая общественную должность, еврей «может нанести вред христианину»<sup>56</sup>.

Не менее враждебным, но куда более сложным было отношение соборов к крестившимся евреям. Начать с того, что собор подверг критике короля Сисебута, который осуществлял насильственное крещение евреев. Собор провозгласил такое крещение нарушением того, что он назвал «полной формой справедливости», и объявил, что с этого момента «ни один еврей не будет принужден обрести веру по необходимости»<sup>57</sup>, считая «необходимостью» *изгнание*, предложенное Сисебутом в качестве альтернативы смерти. Всё же собор решил признать сисебутовы крещения действительными, потому что в противном случае это будет означать «унижение и обесценивание» веры. Так как эти новообращённые «получили божественное причастие, крещение, помазание и вкусили от плоти и крови Господа»,

считается правильным, что они придерживаются веры, «несмотря на то что признали истину под принуждением»<sup>58</sup>.

Невзирая на свою острую теологическую софистику, аргументы собора видятся бессвязными и фактически противоречивыми. В них был бы какой-то смысл, если бы, отвергая вынужденное крещение, они всё же признали бы вынужденно крещённых христианами, основываясь на том, что в их религиозном поведении, несмотря на укоренившуюся привязанность к иудаизму, обнаруживается начальная тенденция стать истинными христианами. Однако ничего подобного не было признано. Собор не сказал, что он обнаружил улучшение в отношении новообращённых к христианству. Всё, что было сказано, это то, что будет *правильным* для них сохранять веру, приобретённую посредством обряда крещения, сколь бы принудительным он ни был. Соответственно, насильственно крещённые должны оставаться в рамках христианства не по своей доброй воле, как требуется по «полной форме справедливости», а по принуждению законами собора, совершившего ту же несправедливость, которую он осудил у Сисебута.

То, что отношение собора к принудительному крещению было в принципе не столь негативным, как вытекало из критики действий Сисебута, понятно также из следующего. Мы видим, что собор считает насильственным не только обращение силой (что, очевидно, означает угрозу смерти), но и осуществлённое под давлением «необходимости». Тем не менее собор повелел разлучить мужей с их жёнами-христианками, если первые не перейдут в христианство<sup>59</sup>, а также отобрать маленьких детей у их родителей (крещёных евреев, подверженных рецидиву иудаизма), чтобы дети не привыкли к еврейским обычаям и верованиям<sup>60</sup>. Какую же большую «необходимость» можно представить, чем тотальное отделение мужей от жён или маленьких детей от их родителей? Тем не менее крещения, явившиеся результатом такого давления, «навязанного», по собственному определению собора, были приняты им без всяких оговорок. Какой ещё вывод можно сделать из этого, кроме того, что собор в принципе не возражал против принудительного крещения или хотя бы против принуждения *при любых обстоятельствах*? Это приводит нас к заключению, что вышеупомянутый декрет собора касательно сисебутова вынужденного крещения не представлял его полную позицию по данному вопросу и, следовательно, был мотивирован соображениями более важными, чем теологические тонкости, послужившие ему формальным основанием. И каковы же были эти соображения? Или напрямую — чего намеревался собор достичь посредством своих законов против евреев и новообращённых?

Среди различных факторов, определивших позицию собора по еврейскому вопросу, количество евреев — весьма значительное и в абсолютных цифрах, и относительно общего населения полуострова — явилось сердцем проблемы<sup>61</sup>. Массы евреев, приведённых в христианство путём насильственных сисебутовых крещений, оказались освобождёнными от ограничений, наложенных на них в качестве евреев, и очень скоро превратились в мощную силу, конкурирующую с испанцами. Для последних это явилось угрозой потери всех преимуществ, полученных в результате ограничений, наложенных на евреев Рекаредом, и они соответственно начали искать любые пути к предотвращению этой угрозы. В конце концов, их лидеры, т.е. епископы, уверились в том, что нашли выход. Хорошо зная, что многие неопиты продолжали соблюдать еврейские обряды и обычаи, они решили, что можно объ-

явить всех новообращённых «сомнительными», то есть, возможно, фальшивыми, христианами и таким образом низвести их на правовой уровень евреев.

Мы должны внимательно рассмотреть это обвинение, которое было так раздуть Четвёртым Толедским собором и которое заставило большинство учёных поверить в то, что к 633 г. все евреи, пришедшие в христианство из иудаизма (или почти все), оставались на самом деле иудеями, как в душе, так и на деле. И действительно, ни один из авторов, занимавшихся этим вопросом, не подверг сомнению справедливость такой убежденности. Но что мы на самом деле знаем об этом?

Давайте сперва обратим внимание на собственные слова собора: «Очень многие евреи, которые некоторое время назад были возвышены в христианскую веру, известны теперь не только поносящими Христа и исполняющими еврейские обряды, они также вновь стали совершать свои отвратительные обрезания»<sup>62</sup>.

Из этой информации невозможно определить, все ли те, кто крестился, входят в число «очень многих евреев», вернувшихся к иудаизму после крещения, или только «очень многие» из новообращённых поступают так, в то время как остальные ведут себя по-христиански. Тем не менее, если бы авторы этой формулировки имели в виду *всех* крестившихся евреев, они очевидно заявили бы об этом недвусмысленно, потому что такое заявление оправдало бы законы, которые они хотели издать против *всех* новообращённых. Поскольку они не воспользовались недвусмысленной формулировкой, мы должны заключить, что *они не могли* сделать этого — очевидно, потому, что помимо многих новообращённых, «известных» своим по-прежнему еврейским поведением, были и другие, которые хотя бы внешне вели себя как христиане, и их могло быть много. Ясно, что епископы нашли невозможным отменить их крещение как ренегатов и поэтому открыли процитированное выше решение фразой, которая могла означать, что только *многие новообращённые*, но ни в коем случае не все они, изменили христианству. Возможно и то, что епископам не доставало доказательств вины многих крещёных евреев, которые «продолжали исполнять еврейские обряды», и таким образом им особо не с чем было идти даже против этой группы. Если это так, то тогда мы видим истинную причину признания епископами сисебутовых насильственных крещений. Причиной было не то, что заявлялось в декрете (причастие, помазание и т.д.), а то, что ни практически, ни юридически они не могли найти ясный путь к аннулированию крещений.

Но если они не могли отменить вновь приобретённое христианство этих евреев, они могли *понизить* его ранг, подвергнув сомнению его истинную ценность. Они достигли этой цели простой двусмысленностью определения религиозного поведения новообращённых — двусмысленностью, поселившей в сознании многих христиан мысль, что *все* новообращённые могут быть тайными иудеями. Это позволило собору отнестись к ним ко всем как к «подозреваемым» и в качестве таковых лишить их всех основных прав. Этот эксперимент был новинкой в истории преследований, которую соборы включили в систему своего поведения по отношению к новообращённым. Им отныне не было позволено жить ни как христианам, ни как евреям. Теперь к ним отнесутся как к отдельной касте, находящейся как вне еврейской общины, так и вне христианского общества. Но что, пожалуй, хуже всего: у них отнят путь к восстановлению в правах или право доказать свою невиновность.

То, что многие из крестившихся действительно могли быть невиновными — то есть не соблюдать еврейский закон и тщательно выполнять все предписания христианской церкви, — совершенно очевидно из декретов собора касательно занятия государственных должностей. Если бы собор хотел закрыть дорогу к службе в них только тем, кто «высказался уклончиво» против веры, он мог бы прямо указать на это в декрете. Но никакого такого условия не было включено в закон, очевидно потому, что собор боялся того, что многие новообращённые сумеют доказать безупречность своего поведения. Поэтому, чтобы достичь своей цели, собор постановил, что «евреи и те, кто из евреев» не будут допускаться на государственную службу<sup>63</sup>. «Те, кто из евреев» — двусмысленное определение, которое может означать «последователи еврейского закона», и таким образом собор не будет обвинён в отступлении от христианской доктрины и практики. Но это может означать — «те, кто вышли из евреев», и тогда закон будет относиться ко всем новообращённым, полностью игнорируя их религиозный послужной список, их заявления и намерения. Именно так закон и был понят и введён в действие. Запрещение служить всё время оправдывалось тем, что все новообращённые были не только «подозреваемыми», но и на самом деле были признаны «виновными» («те, кто из евреев» в первой интерпретации) — настолько «виновными», что если кому-нибудь из них уже удалось получить должность, то он был объявлен получившим её «обманным путём» (предположительно обманув назначавшего на должность судью, заставив его поверить в то, что он является истинным христианином). Затем, без всякого расследования, этот крещёный еврей подвергался публичной порке, а судья лишался своих полномочий. Таким образом, этот новообращённый не только был объявлен виновным, но и лишён шанса доказать свою невиновность, причем не только в момент осуждения, но и в будущем при других обстоятельствах. Как мы видим, ничто не показывает яснее и определённое, что не искренность крещения интересовала епископов.

То, чего они добивались, может быть чётко выведено как из принятых ими законов, так и из отвергнутых. Они хотели видеть евреев пониженными в статусе и подвергнутыми репрессиям, отграниченными от христиан, и если возможно — исчезнувшими, если только найдётся страна, готовая их принять. Но они не хотели, чтобы все испанские евреи крестились и смешались с испанцами. Будучи христианами-теологами, они, конечно, не могли возражать против обращения евреев в христианство, не могли возражать и против включения небольшого количества евреев в христианское общество<sup>64</sup>, но массовая ассимиляция евреев являлась для них крайне нежелательной, а именно подобное развитие событий проистекало из насильственного крещения, предпринятого Сисебутом. Акция Сисебута, хотя и не выполненная в полной мере, поставила епископов перед почти неразрешимой проблемой. С одной стороны, они не могли полностью отвергнуть её по вышеупомянутым причинам, с другой — не могли и поддержать её, ибо не хотели, чтобы так много евреев влилось бы в ряды испанского народа. Чтобы найти выход из этой дилеммы, они формально признали вынужденно крестившихся христианами, но на практике отнеслись к ним как к евреям, на том основании, что крещение было вынужденным.

То, что епископы не желали массового обращения евреев, очевидно из позиции, занятой ими по отношению ко всему, что было связано с переходом евреев в христианство. Ни в одном из законов, изданных по этому поводу каким-либо

из Толедских соборов, невозможно найти ни одного доброго слова в адрес евреев, перешедших в христианство, и ни единой фразы, показывающей сочувственное отношение к ним или понимание их трудностей. Напротив, мы видим, что каноны этих соборов накладывают на крестившихся строгие ограничения, которые и евреи, и прозелиты должны были считать несправедливыми, если не злонамеренными. Невозможно представить себе, что эти жестокие законы могли бы склонить к христианству кого-либо из вынужденно крестившихся, и нельзя заключить, что подобное отношение к прозелитам могло побудить евреев сменить иудаизм на христианство. Скорее, можно предположить, что такое отношение к новообращённым укрепит их решение держаться за иудаизм или толкнет их обратно в его ряды, если они их оставили. Возможно ли, что хитроумные епископы, составившие эти законы, не предвидели этих результатов? Поскольку это невероятно, мы приходим к заключению, что большинству епископов, которые были испано-римлянами, отнюдь «не улыбалась» идея вовлечения испанских евреев в свою орбиту. Будучи готовыми принять или, точнее, поглотить ограниченное число еврейских прозелитов, они не сделали ничего, чтобы продвинуть массовое крещение, но сделали немало, чтобы помешать и приостановить его.

О том, что именно таковой была позиция испанских епископов, свидетельствует и их реакция на обращение, адресованное королём Рецесвинтом Восьмому Толедскому собору. Когда король попросил их сделать максимум возможного для осуществления крещения «неверных», т.е. евреев<sup>65</sup>, они не последовали курсу, обозначенному королём в его кодексе, но ограничили свой ответ подтверждением резолюций, принятых на Четвёртом Толедском соборе<sup>66</sup>. Выходит, что они поступили так потому, что большинство из них боялось, что, приняв более крайние меры, как это предписывали законы Рецесвинта, они не оставят евреям иной возможности, кроме как креститься, а уже крещённым — оставаться христианами. Поскольку такой результат был бы им не по вкусу по причинам, уже объяснённым выше, им приходилось вести сбалансированную политику, которая устанавливала границы преследованиям евреев и, соответственно, их крещению.

Письмо папы Гонория I, выговаривавшего испанским епископам за их позицию в вопросе крещения (где он называл их «онемевшими от страха собаками, неспособными лаять»)<sup>67</sup>, показывает, что до Рима дошли сведения о том, что епископы воздерживаются от приложения максимальных усилий к искоренению иудаизма в Испании. Несомненно, в этих сведениях говорилось, что епископы саботируют усилия королей по крещению, потому что иначе папа, адресуясь к епископам, не оскорблял бы их в таких выражениях. В своём ответе папе, сформулированном Браулионом, епископом Сарагосы, собор признал осторожность своих шагов, но объяснил, что они «медленны намеренно». Это, конечно, было правдой, так же как и утверждение епископов о том, что их поведение было порождено не «халатностью и страхом»<sup>68</sup>, а причинами, относящимися к их политике. Но они ушли от правды и скрыли свои истинные мотивы, когда приписали медлительность своих действий стараниями обратить евреев в христианство путём проповедей<sup>69</sup>. Никто лучше испанских епископов не знал, что они не могли рассчитывать только на проповедь и убеждение для обращения испанских евреев в христианство. Отсюда явствует, что их политика по этому вопросу коренилась в других соображениях.

## III

Как мы уже заметили, эта политика не была политикой королей, стремившихся к унификации. Но здесь мы должны ещё раз рассмотреть эту политику и заново оценить мотивы королей, следовавших ей. Не может быть сомнения в том, что все они придерживались принципа «полного объединения» и действовали в направлении цели, установленной Сисебутом в его декрете «крещение или изгнание». Король Хинтила сделал это абсолютно очевидным своей декларацией, что любым некаталикам (не только евреям!) не будет позволено жить в Испании, а Рецесвинт — заявлением о том, что еврейская ересь должна разделить судьбу всех прочих ересей, которые искоренены из испанской жизни. Тем не менее крайне жестокие меры, применённые некоторыми королями против евреев, столь нетипичные для традиционной готской терпимости, озадачивают по ряду причин.

А.К. Циглер, который завершил свою книгу о готской Испании важной главой о евреях под властью вестготов, спрашивает: «Почему короли вдруг стали такими религиозными фанатиками?»<sup>70</sup>

*Prima facie* (лат. на первый взгляд) Циглер думал, что Церковь была единственной силой, могущей побудить монархов к такому поведению. «Католические короли, не так зависящие от Церкви, — сказал он, — вряд ли преследовали бы людей с такой усердной жестокостью за их религию»<sup>71</sup>, но на самом деле Церковь часто обуздывала пыл королей, и епископы поддерживали свободу совести, «как минимум до определённого предела»<sup>72</sup>. Циглер обратил внимание на дихотомию в поведении епископов, но ему не удалось определить её причины. Он пришёл к заключению, что возможной причиной политики королей по отношению к евреям была их алчность<sup>73</sup>. Но вряд ли это было так. Когда Рецесвинт или короли, шедшие по его следам, включили конфискацию имущества в число суровых наказаний, они хотели оказать достаточное давление на евреев с тем, чтобы, наконец, заставить их креститься. Но если крещение было целью, которая, как они верили, достигается крайними мерами, то тогда не оставалось надежды на выгоду от конфискации.

Ответ Циглера отражает его убеждение в том, что религиозный пыл не мог мотивировать декреты вестготских королей против евреев. И послужной список этих королей подтверждает это убеждение. Ни один из них не прославился религиозным благочестием. Напротив, современники осуждали их за дебоши, вероломство, мошенничество и прочие преступления. Если бы религиозное рвение было причиной их антиеврейских декретов, то их фанатизм был бы направлен и против ариан, и против язычников, которых в Испании было достаточно много, в то время как Рецесвинт похвалялся их исчезновением. На самом деле они удержались до самого конца готской власти<sup>74</sup>, не подвергаясь таким преследованиям, которыми мучили евреев Испании. Но если не алчность и не религиозный фанатизм, то что же тогда вдохновило такие нападки, откуда такая свирепая злоба к евреям? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны помнить, что кроме цели национального объединения, которую все антиеврейские короли решили преследовать из национальных интересов, у них был и их собственный прямой интерес, как в качестве правителей, так и чисто личный. Имеется в виду их личная безопасность и защита их наследников и самого наследства. Как мы увидим, короли под давлением этой проблемы приняли антиеврейскую политику и проводили её упрямо и неослабно.

Уже давно было замечено, что вестготская монархия была слабым и нестабильным организмом. Из шести королей, взошедших на трон до Леовигильда, четве-



ро были убиты соперниками, а из восемнадцати правивших после него семь были свергнуты, если не убиты. Вдобавок всех их периодически терзали предательства, заговоры и угрозы мятежей. Поэтому они часто обращались к соборам с призывом к принятию специальных законов, чтобы поднять свой престиж и затруднить мятежникам возможность нападать на них самих или отнимать собственность у их наследников. В этой атмосфере скрытой угрозы и неизбывного страха перед внезапным бунтом и родилась теория о том, что для устранения или заметного уменьшения опасности евреи должны быть угнетены, а если возможно — то и все убраны со сцены.

Евреи оказались замешанными потому, что потенциальным врагом вестготских королей была высшая знать. Связь между ними почувствовал уже Сисебут, когда он выпустил свои первые законы против евреев. Он заметил, что евреи могут игнорировать ограничения, наложенные на них Рекаредом, потому что *«они подкупили сознание князей»*<sup>75</sup>. Под «подкупом» он, несомненно, имел в виду *крупные суммы, предоставляемые евреями высшей знати королевства* в обмен на обещание защиты. В последующие годы мы снова и снова слышим о «взятках», данных евреями «светским и духовным лицам», посредством которых они якобы преуспели в предотвращении применения антиеврейских законов или в увиливании от наказания за их нарушение. Большинство учёных заключили, что при помощи такого солидного подкупа евреи победили королевские установления против них и сохранили свой религиозный и экономический образ жизни. Но это утверждение не выдерживает критики. Никакое меньшинство не может подкупить всю государственную машину с тем, чтобы нарушать законы Церкви и государства, также невозможно соблазнить и большинство государственных чиновников подобными приманками. То, что произошло, по нашему убеждению, выглядело совершенно иначе.

Евреи предоставляли большие суммы денег некоторым представителям знати, которые управляли большими провинциями, и в тот момент, когда проеврейские тенденции этих лиц становились известными, их подчинённые — судьи и прочие чиновники — вели себя в соответствии с их желаниями. Несомненно, время от времени евреи приносили небольшие подарки некоторым членам администрации, но вряд ли эти индивидуальные знаки внимания могли определить поведение значительного большинства чиновников. В любом случае, эти подарки или пожертвования тревожили юнионистских королей. Но то, что действительно волновало их, были крупные суммы денег, поставляемые в казну знати. Эти фонды помогали знати приобретать оружие, держать больше вассалов и нанимать больше шпионов и секретных агентов, что давало им возможность устраивать заговоры и поднимать мятежи. Короли знали, что евреи не замешаны в бунтарской деятельности, и поэтому не обвиняли их как мятежников<sup>76</sup>. Тем не менее, будучи постоянными финансовыми спонсорами знати, они выглядели политической угрозой, вне связи с религиозными вопросами<sup>77</sup>.

Было только два пути остановить еврейское финансирование знати — «коррупцию», по словам Сисебута. Первый — заставить всех евреев креститься, а после акта обращения вести себя, как истинные христиане. В этом случае у них *не было* нужды платить знати. Второй путь заключался в том, чтобы разорить евреев с тем, чтобы им нечем было платить. Рецесвинт надеялся получить оба эти результата, применив смертную казнь и конфискацию против евреев и прозелитов почти за

каждое нарушение законов. Короли, шедшие по его стопам, сменяли, как мы увидим, один способ другим.

Мы не можем предположить даже в общих чертах, насколько каждый из этих методов был эффективен. Но как бы то ни было, необходимо поставить вопрос: если короли так жаждали положить конец потоку еврейских денег в казну заговорщической знати, почему они не пересмотрели свои меры против евреев, чтобы таким образом освободить их от *необходимости* подобных расходов? Ответ заключается в том, что они этого сделать не могли. Начать с того, что существовала юнионистская идеология, заставляющая их стремиться к искоренению иудаизма, а идеология способна найти путь к сохранению своего влияния, несмотря на силы реальной жизни, сопротивляющейся ему. Но даже если бы короли были готовы отступить от своего стремления крестить евреев, они должны были бы понять, что это не разрешит преграждавшей им путь проблемы.

Финансирование знати началось, как мы отметили, вскоре после того, как Рекаред издал законы, урезающие права евреев иметь рабов и занимать посты в учреждениях — законы, «предложенные» ему Третьим Толедским собором и опубликованные в 14-м каноне собора<sup>78</sup>. Запрещения, касающиеся рабов, были заметно усилены Сисебутом, в то время как те, что касались учреждений, были расширены и ужесточены Четвёртым Толедским собором. Таким образом, спор шёл не только об обращении евреев в христианство, но также и об экономических и социальных ограничениях, которые ударяли по благосостоянию евреев и подрывали основы их существования. Если бы короли сейчас упразднили эти ограничения, они потеряли бы поддержку испано-римских масс — поддержку, приобретение которой было с самого начала главным мотивом к принятию юнионистской политики. На эту поддержку они — несмотря на все разочарования — и возлагали свои надежды в борьбе против знати. Такой потери они не могли допустить.

Обращение испанских ариан в католицизм загнало королей в заколдованный круг. Они пошли навстречу католикам за счёт евреев, но тем самым вызвали еврейскую финансовую помощь знати, не получив необходимого сотрудничества со стороны католиков с целью вынудить тотальную капитуляцию евреев. Единственным путём, открытым для королей, было, как это виделось им, каким-либо образом разорвать заколдованный круг. Необходимо было развернуть знамя унификации и приложить максимум усилий, чтобы убедить соборы согласиться с крайними мерами, принятия которых требовали короли. В этом и заключалась цель, которую неоднократно пытались достичь короли в более поздние времена.

#### IV

Вслед за Рецесвинтом на трон взойшёл Вамба, который, как и Хиндасвинт, не был ни юнионистом, ни сторонником соборов. Он стремился достичь монаршей независимости, основанной на сильной и верной ему армии, поэтому у него не было причин преследовать евреев, и он оставил антиеврейские законы незадействованными. У Вамбы были данные великого короля, но он недооценил силу упрямой оппозиции. После восьми лет успешного правления (672–680 гг.) он был смещён в результате интриги недовольных епископов и юнионистской знати, возглавляемых Эрвигием.

Сменив Вамбу на троне, Эрвигий, охваченный решимостью достичь своих сокровенных целей, немедленно начал составлять свод антиеврейских мер в надеж-

де, что ему удастся убедить соборы одобрить их. Он, конечно, знал, что Рецесвинт потерпел неудачу в своих попытках заставить евреев креститься крайними мерами. Епископы, отвергнувшие законы Рецесвинта (они отказались принять их на своих соборах), критиковали их в особенности из-за их строгости — смертная казнь немедленно полагалась за исполнение почти каждого еврейского обряда. Опасаясь, что такие наказания могут повлечь за собой массовое обращение евреев в христианство, епископы отвергли их как религиозное насилие, запрещённое Четвёртым Толедским собором. Эрвигий, искавший поддержки епископов, для виду согласился с этой критикой. Отныне и впредь, обещал он, наказание не будет одинаковым, как прежде, но будет пропорциональным преступлению. Как мы увидим, он не сдержал своего обещания, однако он отменил смертную казнь, заменив её изгнанием, сопровождаемым грубыми поношениями. Он знал, что изгнание евреев приемлемо для епископов, так как оно ослабит угрозу массового крещения и может уменьшить, хотя бы в какой-то мере, число евреев, живущих в Испании. Таким образом, он провозгласил (впервые в его кодексе) своё намерение пользоваться этой мерой и акцентировал её строгость добавлением заверения, что даже если виновный «когда-либо отвергнет ошибки этой несговорчивой порочной секты, ему ни при каких обстоятельствах не будет разрешено вернуться из изгнания»<sup>79</sup>.

Основной упор на изгнание как главное наказание служил, однако, более широкой цели. Эрвигий знал, что угроза депортации, как и смертная казнь, может предостеречь многих евреев от соблюдения еврейских законов, но отнюдь не обязательно приведёт их к крещению или даже к эмиграции. Отсюда он заключил, что только одна единственная мера может заставить евреев отказаться от соблюдения своих религиозных обрядов или покинуть испанскую землю. Этого страстно желали Хинтила и Рецесвинт и упорно убеждали применить эту меру, но снова и снова получали отказ соборов — декрет, предлагающий евреям только одну альтернативу изгнанию — крещение. Таким образом, проблема заключалась в том, как справиться с оппозицией епископов.

Эрвигий решил обратиться к епископам в манере, которую ни один король до него не пробовал. «Со слезами на глазах я молю вашу почтенную ассамблею, — обратился он к Двенадцатому Толедскому собору, — посвятить весь ваш пыл очищению страны от чумы *коррупции*. Восстаньте, разгромите *заговоры* преступников, заклейте пагубные пути ренегатов ... и — превыше всего — вырвите из испанской земли еврейскую язву, с корнем и ветвями»<sup>80</sup>. Никакой другой готский король, адресуясь собору, не распинаясь подобным образом. Эрвигий поступал так, потому что хотел, чтобы епископы поставили свою подпись под тем, что шло против их убеждений и их сложившейся политики. Он хотел, чтобы они вынесли постановление о насильственном крещении.

Чтобы подкрепить свою просьбу и облегчить её удовлетворение, Эрвигий возложил на епископов главную ответственность за исполнение рекомендуемых им законов. Может быть, именно это изменило ситуацию. Став ответственными за исполнение закона, епископы могли чувствовать, что они в состоянии определять степень их ввода в действие, что смогут манипулировать активностью испанских судей с тем, чтобы предупредить массовое крещение или направлять движение напуганных евреев на столбовую дорожку эмиграции<sup>81</sup>. Наверное, и другие факторы оказали влияние, но, как бы то ни было, в конечном результате собор принял все законы Эрвигия, включая декрет о том, что все евреи Испании должны креститься

в течение года, в противном случае будут изгнаны<sup>82</sup>. Планируя поставить евреев на колени, Эрвигий рассчитывал не только на этот закон, но это был ключевой закон в целой системе, ставящей своей целью сломить сопротивление евреев. Кроме запрещений, изданных Рецесвинтом специально против евреев, придерживающихся иудаизма, законы Эрвигия включали строгие ограничения для новообращённых евреев — некоторые из них совершенно новые. Так, ни один крещёный еврей не мог «оставить христианскую веру или оскорбить христианство словом или делом, или бежать, с целью уйти из христианства, или укрывать подобного беглеца»<sup>83</sup>. Наказания за нарушения были обычно жестокими, и это в той же мере относилось и к евреям, остающимся иудеями. Так, помимо всего прочего, последним запрещалось читать книги, «отвергнутые христианской верой», под страхом ста ударов кнутом, конфискации имущества и вечного изгнания<sup>84</sup>. Другие наказания были того же свойства, но одно из них было особенно отвратительным. Обрезание еврея или христианина каралось и конфискацией имущества, и отсечением гениталий обоих — того, кто это делает, и того, кому это делается<sup>85</sup>.

Нет сомнения в том, что дикие законы Эрвигия вынудили многих евреев бежать в Северную Африку, единственную страну в этой части света, открытую для еврейской иммиграции. Большинство евреев, тем не менее, осталось в Испании, борясь за существование под тиранией Эрвигия. Преемник Эрвигия на троне, Эгика, быстро понял, что Эрвигий преуспел своими законами не больше, чем Рецесвинт. Поэтому он снова изменил законодательство, касающееся евреев и новообращённых. Он ослабил преследования крестившихся, при условии, что те пообещают хранить верность христианству — обещание, подкреплённое рядом гарантий, — а также отменил закон Эрвигия о принудительном крещении. Но он постановил ввести ряд экономических мер, которые должны были привести евреев, упорствующих в своём иудаизме, к банкротству. Так, он приказал им продать государственной казне по цене, установленной самой казной, всех рабов, землю, дома и иное имущество, купленное у христиан<sup>86</sup>. Вдобавок он запретил евреям торговать с христианами, как в Испании, так и за границей<sup>87</sup>, таким образом лишая их возможности заработать торговлей то, что они теперь не могли заработать сельским хозяйством (из-за ограничений, касающихся рабов) или государственной службой, т.к. им было запрещено управлять христианами. Но, в конце концов, видя, что ни один из его манёвров не достигает желаемой цели, он решил избавиться от надоедливой еврейской проблемы путём клеветнического обвинения.

9 ноября 694 г. король обратился к Семнадцатому Толедскому собору, сообщая ему шокирующую новость: испанские прозелиты и их братья за границей устроили заговор с целью свергнуть власть в Испании, «изгнать христиан и разрушить их родину»<sup>88</sup>. Более того, этот план был якобы частью большой схемы, которую эти злодеи затеяли против христианства, и, действительно, в некоторых странах короли схватили бунтовщиков и казнили их. Согласно Эгике, этот план был раскрыт благодаря «признаниям» некоторых заговорщиков и показал, насколько зловредны евреи и насколько они действительно неисправимы. Он попросил собор утвердить меры, которые он считал необходимыми по отношению к евреям: их имущество должно быть конфисковано и распределено между христианскими хозяевами, их маленьких детей от семи лет и старше следовало отобрать у них и вырастить христианами<sup>89</sup>. Собор одобрил рекомендации короля и сделал их, в восьмом кано-

не, законом<sup>90</sup>. Конфискация, обращение в рабство и частичная ассимиляция были мерами, под которыми собор мог подписаться.

Мы не знаем, какая часть плана Эгики была реализована. Совершенно очевидно, что всё это было основано на беспочвенных измышлениях, лишённых всякого чувства реальности, а то, что видные учёные поверили этой теории<sup>91</sup>, не может сделать её заслуживающей какого-нибудь доверия. Меры Эгики, несомненно, встретили сильное сопротивление знати и при его наследнике Витице (702–710 гг.) могли быть полностью аннулированы<sup>92</sup>. В любом случае, вскоре после правления Витицы христианская власть на Пиренейском полуострове закончилась. В 711 г. мавры вторглись в Испанию, и кошмар еврейской жизни в этой стране, кошмар, длившийся целое столетие, пришёл к концу.

## II. Второй цикл

### I

Арабо-мавританский захват Пиренейского полуострова в 711–714 гг. закончил первый цикл еврейской жизни в христианской Испании. В некоторых изолированных местах, оставшихся под контролем христиан, евреи после 714 г. не жили. Не жили они и на территориях, «отвоёванных» испанцами, на протяжении восьмого и начала девятого веков<sup>1</sup>. Те, кто не бежали к югу, в сторону мусульман, были убиты во время христианских рейдов или завоеваний. Следовательно, между концом первого цикла еврейской жизни и началом второго образовался по меньшей мере столетний пробел. Второй цикл был вдвое длиннее, но территориально христианская Испания занимала в течение большей части этого периода меньше половины её бывшего пространства. Хотя в ретроспективе и кажется, что это пространство постоянно росло, на деле оно зачастую сжималось и расширялось, как будто охваченное конвульсиями. Это случалось в связи с приливами и отливами войн, продолжавших тревожить его границы.

Занавес медленно поднимался над сценой еврейской жизни, развивавшейся в течение более двухсот лет после упомянутого нами пробела. Из тумана, окутывавшего события (в связи со скудностью подходящих источников), некоторые изолированные факты вырисовываются, как крепкие скалы, предполагая более широкое и интенсивное развитие, чем то, что может быть выведено из оставшихся документов. Факты, которые мы имеем в виду, указывают на существование трёх еврейских общин, которые, если посмотреть на карту, образуют точки на линии, протянувшейся от Средиземного моря (Барселона) до Атлантики (Коимбра), через срединную точку в центре христианской территории (Кастрохерис)<sup>2</sup>. У нас нет свидетельства о каких-либо прямых социальных или исторических связях между этими общинами, но здравый смысл подсказывает, что такие связи существовали и что три упомянутых места, где жили евреи на христианских территориях, не были единственными в анклавов, удерживаемых христианами. Тем не менее только с начала XI в., когда густой туман, окутывавший еврейскую жизнь в христианской Испании, начал рассеиваться, в некоторых районах, на определённых частях испанского ландшафта, оказались видны точки еврейских общин. Начиная с этого момента поток сведений о еврейской жизни в Северной Испании становится

всё шире и полнее, так что мы можем принять тысячный год как обозначающий начало нового большого прорыва еврейского народа в христианскую Испанию. Именно в этот период евреи поселяются в христианских землях в постепенно возрастающем количестве — сперва в Каталонии, Астурии и Леоне, затем в Кастилии, Наварре и Арагоне. Сначала они появлялись маленькими группами как мигранты (по большей части с севера, вдоль торговых путей), затем они предпочли оставаться под властью христиан, когда те отвоёвывали свои города у мусульман, и, наконец, они начали стекаться в христианскую Испанию как беженцы, покидая мусульманские земли во время преследований. Их число вскоре резко возросло, и сеть еврейских общин постепенно распространилась по всей стране. Так христианская Испания стала для евреев на втором цикле их жизни там не только страной убежища и иммиграции, но и главной сценой их политического и экономического влияния, центром еврейского престижа и мощи в масштабах, невиданных доселе где-либо в Средневековье.

Пытаясь объяснить этот примечательный феномен, мы, конечно, должны рассмотреть его во всей полноте — то есть мы обязаны включить в наш обзор восьмой и девятый века, когда в христианской Испании жили лишь немногие евреи, но именно тогда начался этот озадачивающий нас процесс. На самом деле, начало этой эволюции ставит вопрос, который неизбежно лежит в самом сердце дискуссии: что же побудило евреев вернуться в христианскую Испанию — землю, раздробленную на части войной, после битвы двух яростных и непримиримых противников, страну традиционных фанатичных антисемитов, которая связана в его памяти с горьким опытом совсем недавнего прошлого? К этому вопросу примыкает ещё один, по существу, неотделимый от первого, и не менее озадачивающий: что побудило христианских властителей Севера столь радикально поменять свою позицию по отношению к евреям и, вместо того чтобы изгнать их со своих земель, принимать их во всё возрастающем количестве? И этот вопрос приводит в ещё большее недоумение, если мы вспомним, что эти властители предложили свою помощь евреям и даровали им привилегии и особые права в то время, как все средневековые христианские нормы были прямо противоположны такому отношению, когда неослабное давление со стороны Рима требовало отмены всех еврейских привилегий и откровенного ухудшения их положения. Это было время Четвёртого Латеранского собора, время папы Иннокентия III и последующих пап, когда церковная власть находилась на своём пике, и антиеврейское законодательство Церкви достигло всей своей мощи. Более того, это было время крестовых походов, когда вся Европа, из конца в конец, была охвачена антисемитской агитацией, когда её города были сценой частых массовых убийств евреев и когда евреи были изгнаны из Англии и Франции. Это несоответствие в отношении к евреям — с одной стороны, в Европе, а с другой — в христианской Испании — представляет собой ключевую проблему еврейской истории в Испании в этот определённый период. С какой стороны ни подойти, проблема не проста, и она оказывается ещё более трудной, когда мы принимаем во внимание следующие важные факты.

Дружественная политика христианской Испании по отношению к евреям проявилась в то самое время, когда эта страна была втянута в грандиозную борьбу Реконкисты, борьбу, ведущуюся во имя религии. По существу, христианская Испания находилась в *постоянном крестовом походе* — то есть в условиях, при которых любая христианская страна должна была бы усиливать преследование евреев,

как это случилось в Германии, Франции и Англии. Почему же этого не случилось в Испании? Почему, в противоположность этому, мы находим, что в разгар Реконкисты евреи продвигаются в обществе с одной позиции на другую? И почему мы видим, что оппозиция евреям окрепла, а преследования разгорелись *после* того, как главное наступление Реконкисты было уже позади, или, точнее, после того, как это наступление достигло своих главных целей?

Невозможно, пытаясь объяснить этот весьма примечательный феномен, игнорировать взаимоотношения, установившиеся между евреями Испании и мусульманами, завоевателями полуострова, в первые триста лет после их вторжения. Мы уже отметили, что к моменту мусульманского завоевания ни один еврей не мог жить в христианской Испании, и можно приписать этот факт традиционной враждебности, которой было пропитано отношение испанских христиан к евреям. Эта враждебность достигла своей высшей точки накануне вторжения и после этого была раздута ещё больше новой серией рассказней о заговорах, якобы организованных евреями против Испании и испанских христиан. Суть их состояла в том, что евреи якобы подстрекали мавров и арабов вторгнуться на Пиренеи, таким образом, оказались ответственными за разгром христианской Испании. Это утверждение возникло, конечно, из яростных обвинений, с которыми готский король Эгика набросился на евреев во время Семнадцатого Толедского собора (694 г.) — высосанных из пальца обвинений, грубая лживость которых ясна из самого их содержания. Можно легко понять, насколько испанские христиане того времени верили этим обвинениям, если даже в наше время видные учёные не считают их невыносимыми и, соответственно, не отвергают их как таковые<sup>3</sup>. Ненависть в сочетании со стыдом за поражение породили другой, менее фантастический миф о том, что евреи открыли маврам ворота многих осаждённых городов и даже продали маврам столицу — Толедо — за цену сотен христианских жизней<sup>4</sup>. В смятении и анархии, царившими в стране, зачастую было трудно отделить правду от вымыслов, и это было в особенности трудно для тех, кто предпочитал принимать вымыслы за факты. Именно так и относились христиане к распространившимся слухам о евреях. Таким образом, истории, рисующие евреев предателями, производили впечатление на христиан и отпечатались в их коллективной памяти. Но здесь также ясно и то, что в этом моменте правда способствовала вымыслам.

Испанские евреи из-за нестерпимых тягот встретили мусульман как своих спасителей, и радостная встреча, оказанная евреями триумфальным мавританским силам, была, вне сомнения, хорошо замечена испанцами. Более того, евреи выполняли различные задачи в поддержку мусульманской военной кампании. Нет сомнения в том, что евреи помогали маврам в охране и управлении многими захваченными городами<sup>5</sup>. Немногочисленные вторгшиеся силы потеряли, конечно, часть своих людей в сражениях и нуждались в гарнизонах для захваченных городов. Если бы им пришлось всё делать своими силами, то они не смогли бы так быстро пройти через обширный полуостров. Таким образом, помощь евреев в этот момент, несомненно, внесла вклад в мусульманское завоевание Испании. Мы можем также допустить, что, помимо этой помощи, евреи оказали захватчикам содействие всевозможными поставками, которые ускорили их продвижение. Ясно, что такая демонстрация широкого сотрудничества с врагами испанского народа и христианства усилила вражду к евреям, — это бесспорно.

Таким образом, неудивительно, что на этом этапе истории евреи видели себя союзниками мусульман, такими их видели и все остальные<sup>6</sup>. Будучи меньшинством, само существование которого было поставлено под угрозу большинством испанского населения, они искали связей с завоевывающей силой, от которой ждали особого участия в ответ на услуги, которые они готовы были предоставить. Как мы видим, это было типом политического устройства, на которое евреи постоянно полагались во время своего рассеяния, и теперь оказывалось, что оно имеет лучшие шансы продержаться. Между мусульманами и испанцами не было культурной или религиозной близости, как это было между римлянами и греками, или даже между вестготами и испано-римлянами. Более того, ислам находился в состоянии войны с христианством, и не было никаких признаков того, что исламская экспансия пойдет на спад. При этих обстоятельствах ожидание того, что мусульмане проявят благосклонность в ответ на дружеские инициативы евреев, выглядело достаточно реалистичным.

Реальность не оправдала этих надежд. Но всё же некоторые еврейские надежды исполнились. Учёные придерживаются различных мнений о положении евреев в мусульманской Испании в VIII–IX вв., и ввиду скудности, двусмысленности и односторонности доступных источников этот вопрос может так и остаться без окончательного ответа. Но теория ислама и его обычная практика, которые предоставляют всем немусульманам низший статус, не позволяли дать евреям полное равноправие, а дух доминирования, которым пропитаны все мусульманские группировки, укреплял эту тенденцию. Тем не менее представляется, что, в отличие от христиан, евреи знали, как завоевать доверие правителей, и, приспосабливаясь к наложенным на них ограничениям, они постепенно, терпением и послушанием, приобрели то, что не смогли приобрести своей первоначальной помощью. «Они связали свою судьбу с мусульманским доминированием, — пишет Аштор по поводу их тогдашней позиции, — и оставались верными этому во всех областях жизни»<sup>7</sup>. Затем он добавляет: «Само собой разумеется, что их лояльность снискала им немалую признательность (солидную меру признательности) королевского двора»<sup>8</sup>. Это последнее утверждение не является просто предположением, потому что (как многие думают) оно основательно поддерживается общим ходом еврейской истории в мусульманской Испании. На протяжении более двухсот лет мы не слышим еврейских жалоб на плохое обращение мусульман, и еврейская миграция в мусульманскую Испанию с Востока продолжается в течение этого периода<sup>9</sup>. В X в. евреи в мусульманской Испании достигли вершин административной пирамиды — всё это свидетельствует о том, что кое-что из еврейско-мусульманской дружбы, возникшей во время вторжения, удержалось и выразилось в более благосклонном отношении к евреям, чем к христианам. В любом случае, в первые полтора века мусульманского завоевания испанские христиане видели в испанских евреях верных друзей мусульманских владык, а отсюда — своих заклятых врагов, и это было ещё одним фактором, усилившим их вражду к евреям и решимость держать их за пределами своих границ.

Всё это, конечно, добавляет сложности к поставленному нами вопросу: что привело христианскую Испанию к изменению её отношения к евреям — от полного отторжения к частичному принятию при обстоятельствах, выступающих против такой перемены? Мы не можем усомниться в фактах: в какой-то момент, в то самое время, когда короли Астурии завязли в смертельной битве с маврами, христиан-



ская Испания начала менять свою еврейскую политику. Теперь мы попытаемся определить факторы, приведшие к такому повороту.

## II

В 798 г. силы Карла Великого вторглись в северную Каталонию, положили конец мусульманской власти там и присоединили провинцию к владениям Карла. Галлы не впервые воевали с мусульманами в попытке держать их за Пиренеями, не было это и последней войной<sup>10</sup>. На протяжении большей части VIII в., когда королевство Астурия вело войну, чтобы отбросить мусульман к югу, правители Галлии прилагали усилия, чтобы достигнуть той же цели в их собственном королевстве. В своих битвах с мусульманами, которые хотя и были спорадическими, но заняли до своего завершения целое столетие, им удалось вытеснить мусульман из Галлии, сперва захватив Септиманию и её столицу (Нарбонну) и, наконец, основав Испанскую Марку — защитную франкскую зону к югу от Пиренеев, которая протянулась до средиземноморского побережья. Здесь Марка укрепилась в Барселоне, крайней южной точке галльского проникновения, которая была захвачена в 803 г.

Являя собой два полюса полукруга, выпячивавшегося в северо-западное Средиземноморье, Нарбонна и Барселона были главными достижениями каролингских королей в их южных владениях. Важность обоих мест для империи Карла значительно превосходила их военную ценность. Нарбонна стала играть ключевую роль в расширении экономических горизонтов империи и поэтому приобрела далекоидущее влияние на историю европейской цивилизации, а Барселона помогла ей выполнять эту роль, одновременно продвигая интересы христианской Испании. Оба города могли выполнять эти задачи во многом благодаря их еврейским общинам. Мы должны отметить эту их замечательную способность, если только хотим понять обсуждаемое нами развитие событий.

В этом нашем беглом обзоре испано-еврейской истории мы можем лишь вкратце коснуться этого момента. Но даже в этом случае мы обязаны обратить внимание читателя на некоторые обстоятельства тогдашней Европы — то, что неизбежно ведёт нас к теориям, развитым Анри Пиренном<sup>11</sup>. Несмотря на возражения, выдвинутые против этих теорий<sup>12</sup>, трудно найти просчёты в их главных постулатах. Факты таковы, как указал Пиренн, что в течение VIII и IX вв. в западном Средиземноморском бассейне доминировали мусульмане благодаря их контролю над Северной Африкой и Испанией, а позже — над Сицилией и Тирренским морем. Вследствие этого он был закрыт для свободного христианского мореплавания, так что северные христианские порты Средиземноморья вскоре оказались по существу парализованными<sup>13</sup>. Торговля между Востоком и Западом почти прекратилась, и Европа очень скоро почувствовала катастрофические последствия. Зстой её экономики оставил свои следы, в числе прочего, загнивающими городами, полуразрушенными дорогами и понижением уровня жизни. Оставался только один путь к спасению ситуации: раскрыть закупоренные артерии связей и позволить жизненному потоку торговли снова течь в запущенные европейские рынки. Но это означало необходимость прорыва мусульманской блокады, без наличия способного на это морского флота. Именно в этой, казалось бы, безвыходной ситуации евреи Нарбонны и близлежащих общин вступили в игру и изменили положение.

Нарбонна, входившая в состав Вестготского государства, имела сильную еврейскую общину, важность которой была настолько велика, что даже в худшие моменты травли евреев вестготами она зачастую была свободна от крайних преследований, выпавших на долю остального испанского еврейства<sup>4</sup>. В 719 г. Нарбонна была захвачена арабами и, таким образом, снова стала частью Испании, на сей раз мусульманской. В последующие четыре десятилетия, до захвата Каролингами, Нарбонна лежала в конце дороги, по которой товары, приходящие с Востока через мусульманскую Испанию, могли достичь границы христианского Запада. Город, несомненно, выигрывал от этой ситуации, но галлы — относительно меньше. Не располагая достаточным торговым уровнем, галлы не могли принять такое большое количество товаров и мобилизовать соответствующий эквивалент для товарообмена.

Положение стало, однако, меняться, когда Нарбонна была взята Пипином Коротким (759 г.) и позже включена в состав империи Карла Великого. Её еврейские торговцы смогли тогда приобретать товары и продукты из обширных владений Карла и привозить их на рынок из разных мест, включая отдалённые восточные регионы. Они также смогли расширить импорт, установив контакты с поставщиками на Востоке благодаря связям, сохранившимся с мусульманской Испанией со времён их прошлой ассоциации с этой страной. Мусульманская Испания использовалась ими, в основном, в качестве моста в Северную Африку и на Восток, в то время как их связи с испанскими евреями служили им для связи с еврейскими торговцами Северной Африки и Востока. Так они сумели сформировать международную организацию, чья коммерческая сеть развернулась через огромные пространства, распространившись, в конце концов, за пределы как христианского, так и мусульманского мира. Их агенты пересекали дороги, охватывающие Восточную Европу, так же как и гигантские просторы Азии, достигнув Индии гораздо раньше Васко да Гамы и Китая задолго до Марко Поло. Пользуясь товарами, привезёнными в Европу, они основали новые торговые узловые пункты, возродили опустевшие города и положили начало многим новым городским центрам. Так в империи Карла Великого и его наследников, включая королей Священной Римской империи, они стали известны как строители городов и мастера оптовой торговли.

История этих международных еврейских торговцев, известных под общим именем раданитов, была многократно рассказана историками<sup>5</sup>. То, что не было, однако, должным образом освещено, так это тот факт, что Нарбонна сыграла главную роль в рождении этой организации, а вторую по значению, но тоже важную роль сыграла в её развитии Барселона. Франки, несомненно, понимали особую важность Барселоны для своей империи, и не зря, чтобы взять её, они были готовы держать осаду целых два года. Барселона служила каролингским правителям не только остриём военного клина, направленного в восточную часть мусульманской Испании, но ещё и гаванью, благодаря близости которой их торговцы могли сесть на мусульманские суда, чтобы пересечь Средиземное море или плыть к Северной Африке вдоль испанского берега<sup>6</sup>. Нечего говорить — это было нелёгкое путешествие, осложненное юридическими и финансовыми проблемами. Его осуществление требовало находчивости, предприимчивости и, прежде всего, мужества. Еврейские торговцы Нарбонны и соседних с ней общин (в особенности таких, как Арль, Безье и Марсель) явно располагали этими качествами, потому что многие из них вернулись из этих дальних странствий с большим богатством, высоким

социальным статусом и дальнейшими возможностями. Пиренн, отметивший эту уникальную деятельность, подытожил часть их достижений, сказав, что только с помощью евреев Западный мир имел контакты с Востоком<sup>7</sup>. Примечательно его высказывание: «Именно еврей был профессиональным торговцем каролингской эры»<sup>8</sup>.

Это развитие событий имело важные последствия, которых мы можем здесь коснуться лишь весьма бегло. Благодаря функциям, выполняемым евреями в эволюции европейской экономики, Нарбонна смогла сыграть беспрецедентную роль в истории европейского еврейства. Оценив услуги, оказанные евреями в оживлении экономики его империи, Карл Великий не обратил большого внимания на антиеврейские декреты христианских законодателей и, сделав минимальные уступки церковным законам и принципам, даровал евреям Нарбонны базисную свободу и полную защиту со стороны своего правительства<sup>9</sup>. Эти же права и привилегии были вскоре распространены им и его наследником Людовиком I на всех других евреев, которые хотели торговать в их королевствах, и, таким образом, нарбоннские евреи стали инструментом, с помощью которого Запад опять открылся для возобновлённой еврейской жизни. Более того, Запад, где снова поселились евреи, включал в себя не только королевства Галлии, но также и те, что принадлежали Священной Римской империи. Здесь даже больше, чем во Франции, евреи наслаждались миром и процветанием в течение более чем трёх столетий.

### III

Прошло совсем немного времени до того момента, когда новая и действительно революционная политика Карла по отношению к евреям произвела впечатление в христианской Испании. Взятие Барселоны франкскими силами должно было привести в город определённое число евреев из Нарбонны и других септиманских городов, которые пришли туда, намереваясь начать или развить новые торговые проекты. Вполне возможно, что они нашли там хотя бы небольшую часть той общины, которая жила под мусульманами, потому что франки — и мы это знаем наверняка — не приказывали евреям покинуть захваченный ими город. В любом случае, по крайней мере два источника свидетельствуют, что еврейская община существовала в Барселоне, возможно, уже в 825 году. Очевидно, она была первой еврейской общиной в какой-либо части Испании под христианским контролем, и то, как отнеслись к ней имперские власти, должно было привести испанских христиан в крайнее удивление. Если Альфонсо II, король Астурии (791–842 гг.), смотрел с обожанием на Карла Великого как на будущего освободителя Испании от мусульманского рабства, то он неизбежно должен был с не меньшим восхищением пристально рассматривать внутренний режим франкской империи. Он, конечно, сообразил, что если евреи оказались настолько полезными и так высоко оценены великим христианским королём, что тот практически оставил без внимания все старые антиеврейские законы, то они могут оказать содействие и ему самому, и его королевству, которое находится в столь трудном положении, ибо борется за свою жизнь. Короче говоря, мы полагаем, что можно с уверенностью сказать, что благоприятное отношение властей северной империи к евреям Барселоны послужило для испанских христианских суверенов моделью отношения к евреям Испании.

Мы не знаем, началось ли заселение евреями Астурии уже в правление Альфонсо II, но нет сомнения в том, что оно началось вскоре после него, возмож-

но при Ордоньо I (850–866 гг.), и уж точно во время царствования Альфонсо III (866–909 гг.)<sup>20</sup>. В любом случае, если оно расширилось так, как это случилось, то не только под влиянием «модели», но и в основном благодаря услугам, оказанным евреями испанским владыкам и их соседним королевствам. Эти услуги действительно были многочисленными и разнообразными и, безусловно, не менее жизненно важными для их стран, чем те, что были оказаны королям Галлии.

Обсуждая функции, выполняемые испанскими евреями в период Реконкисты, испанский историк Санчес-Альборнос говорит об их участии в заселении новых мест, отвоеванных христианскими армиями у мавров. «Срочные нужды Реконкисты и репопуляции, — пишет он, — определили еврейскую политику христианских королей», потому что «когда было необходимо заселить города, отбитые у врага, даже самого чёрта во плоти приняли бы с радостью»<sup>21</sup>. Тот же автор напоминает нам, что, когда Альфонсо VII захватил Ореху в 1139 г., он пригласил поселиться там «правонарушителей всех сортов, убийц, похитителей женщин и детей, и даже тех, кто вызвал королевский гнев... разве что не предателей. С насколько большим удовольствием он принял бы трудолюбивых и прилежных евреев!»<sup>22</sup> Пусть нас простят, если мы заподозрили Санчеса-Альборноса, хорошо известного своими антисемитскими наклонностями, в том, что он сделал свою ремарку по поводу «чёрта во плоти» в качестве мимоходного оправдания решения благородного короля пригласить еврейских поселенцев в своё королевство. Но акцент, сделанный им на скудости репопуляции, находится в полном соответствии с исторической реальностью — за исключением того, что, должны мы добавить, недостаток жителей и срочная необходимость найти таковых ощущалась не только при Альфонсо VII, но также и при Альфонсо II, равно как и ещё раньше. Это дополнительный фактор, подтверждающий, что еврейское заселение «отвоеванных» мест началось уже в середине IX в. и что документ из Коимбры (900 г.) указывает не только на то, что происходило там и тогда, но также и на то, что было ранее и в других захваченных городах. Действительно, так же как необходимость в «репопуляции» чувствовалась задолго до Альфонсо III, нужда в этом ощущалась, в той или иной степени, и позже — на самом деле до конца основного периода Реконкисты (т.е. до 1252 г.)<sup>23</sup>. Это в большой мере справедливо и касательно других нужд Испании, многие из которых были более или менее восполнены евреями. Соответственно, то, что мы скажем позднее о еврейском вкладе в христианскую Испанию, относится ко всему периоду.

Оценивая этот вклад, мы должны помнить, что в качестве новых жителей роли прежде всего видели мужчин, способных носить оружие и охранять отвоеванные места. Мы должны также заметить, что христианская Испания вела войну с врагом, который в течение долгого периода был гораздо мощнее — и в живой силе, и в ресурсах, — и это превосходство поощряло мусульман подвергать испанцев всевозможным нападкам, тем самым провоцируя новые конфликты. Более всего мусульманским набегам были подвержены христианские пограничные форпосты, зачастую недостаточно укрепленные и в которых, как правило, не хватало людей. Пришедшие туда жить евреи понимали, что должны принять участие в их защите. Они действительно взялись за эту задачу, а в некоторых местах представляли собой основную и даже единственную военную силу, принимавшую на себя всю тяжесть атак. В особенности это случалось в замках, которые были переданы королём на исключительное попечительство евреев, взявших на себя обязатель-

ства заселять и охранять их<sup>24</sup>. Позже, когда евреев в Испании стало больше, они приняли участие и в кампании Реконкисты, как в отдельных военных частях, так и путём индивидуального присоединения к христианским подразделениям. Свидетельства об этом, пришедшие из различных источников — мусульманских, христианских и еврейских, — покрывают долгий период кастильской Реконкисты, от Альфонсо VI до Фердинанда III<sup>25</sup>.

Сказанным выше мы вовсе не хотим предположить, что евреи представляли собой главный фактор в христианско-мусульманской военной борьбе, развернувшейся в Испании в те столетия, но мы хотим подчеркнуть, что они приняли большое участие в этой борьбе. Это дало нам основания верить, что они разделяли с испано-христианами тяготы испанской войны за освобождение. Однако мы не можем оценить даже приблизительно, каков был общий эффект их военного участия, поскольку источники не дают нам прочной базы для подобной оценки. Тем не менее мы должны помнить, что во время боёв не на жизнь, а на смерть, когда противники используют до конца все свои ресурсы, любая прибавка или, наоборот, убыль в живой силе может определить конечный результат. В долгой истории Реконкисты такие бои случались многократно, поэтому нельзя исключить того, что в определённых критических ситуациях еврейский вклад в военные усилия Испании, хотя и небольшой в сравнении с христианским, мог оказаться решающим. В любом случае, христианская Испания была для евреев не только торговой базой и местом жительства, где можно было получить выгоды мирного времени, она была и страной, поставившей евреев перед лицом тех же опасностей, что и христиан.

Но всё же главный вклад евреев в Испанию был не на военном, а на экономическом поприще. В то время, когда большинство боеспособных христиан на севере участвовали в битвах Реконкисты, их не хватало для того, чтобы охранять взятые у мусульман, зачастую полуразрушенные форты от мавров. И ещё меньшим было число христиан, готовых выполнять эту трудную работу за свой счёт. Однако именно такие люди были нужны королям, которые хотели заселить эти места. Будучи не в состоянии содержать платную регулярную армию, они искали солдат, которые могли бы зарабатывать себе на жизнь обработкой полей, прилегающих к этим крепостям, или ремёслами, которым они обучены. Поэтому, как и их христианские соседи, еврейские поселенцы культивировали пахотные земли — то есть земли за пределами стен фортификаций — и собирали с них возможный урожай. Но не меньшими были и усилия, которые они посвятили развитию различных ремёсел. Особенно были востребованы квалифицированные мастера, и не только потому, что они могли обеспечить заработок для своих семей, но и потому, что они поставляли жизненно необходимые для армии вещи. Важнее всего то, что они могли содержать одежду, оружие и прочее оборудование солдат в хорошем состоянии — так, чтобы те были готовы к бою. Здесь евреи оказались особо полезными, потому что у христиан, посвятивших долгое время войнам, катастрофически не хватало обученных мастеров, в то время как евреи, пришедшие из гражданской жизни, располагали ими в большом количестве<sup>26</sup>.

Таким образом, сельское хозяйство и ремёсла были главным занятием еврейских поселенцев, но была ещё и третья сфера деятельности, которая неизбежно привлекала их внимание, потому что ни фермеры, ни ремесленники не могли заниматься своим делом без необходимых поставок, а христианские поселенцы не могли обеспечить этих нужд — то есть всего необходимого для длительного

проживания. Эта задача выполнялась другой группой евреев, которая наладила бесперебойное снабжение сырьём и предметами потребления военных лагерей и отвоеванных территорий. Этим самым еврейские поселенцы предоставили христианской Испании, как её властям, так и пограничному населению, не только солдат, но и торговцев и поставщиков различных товаров. Прямо или косвенно, они составили часть огромной коммерческой сети, которую евреи раскинули по большей части света<sup>27</sup>. Америго Кастро, отметивший малый вклад христиан в ремёсла и коммерцию в течение долгих периодов Средневековья, сказал, что «прилежные евреи заняли в жизни нации место, освобождённое христианами», и тем самым «построили экономическую базу средневекового общества полуострова»<sup>28</sup>. Это заявление может относиться скорее к раннему, чем к позднему периоду, к тем христианским ремесленникам, которые оставили свои занятия, чтобы посвятить себя искусству войны. Но в том, что касается торговли, место христиан не было «освобождено», потому что подавляющее большинство христианских поселенцев не занималось ею с самого начала. Свободные христианские крестьяне и мелкие собственники, отличившиеся в боях с маврами и получившие за это от короля статус *ciudadanos* (горожан), участки земли, дома и права, никогда не были заняты коммерческой деятельностью. То, что произошло в этом случае в связи с торговлей, иллюстрирует правило, замеченное Вильгельмом Рошером, согласно которому многие общества в определённые ранние периоды своей истории «позволили иностранцам более высокого культурного положения обеспечить их коммерческие нужды. Затем местные народы, достигнув зрелости, пожелали освободиться от этой опеки». Их усилия стряхнуть с себя иностранные рычаги управления, добавляет Рошер, «часто сопровождались яростной борьбой»<sup>29</sup>. Именно это и произошло в христианской Испании в ранние столетия Реконкисты<sup>30</sup>. Будет, однако, неверным счесть, что участие евреев в испанской жизни было ограничено вышеупомянутыми профессиями. Конечно, на ранних стадиях Реконкисты евреи, прежде всего, были заняты в основных экономических областях, но позже их усилия быстро расширились, чтобы охватить большое разнообразие сфер. То, на что Бофарулл указывает в связи с еврейской деятельностью в Барселоне в XI, XII и XIII вв.<sup>31</sup>, можно отнести к большинству испанских городов и регионов, а к некоторым из них и в более позднее время. Таким образом, мы видим, что евреи предлагают христианской Испании, помимо уже упомянутой военной помощи, не только фермеров и торговцев, но и врачей, землемеров, инженеров, математиков, горняков, добытчиков соли на соляных копях, откупщиков, сборщиков налогов, администраторов, переводчиков, дипломатических эмиссаров и представителей других профессий, в которых они отличались и продолжали совершенствоваться из поколения в поколение. Большинство этих профессий были чрезвычайно важны для развития испанской экономики, фискальной администрации и военных достижений страны. Стоит ли удивляться, что короли пригласили этих пришельцев во вновь заселённые города, «предложив им дома и даже целые кварталы, предоставив им юридические гарантии и допустив их административную и судебную автономию?»<sup>32</sup> Точно так же легко понять, почему вместо того, чтобы преследовать еврейские общины в захваченных мавританских городах, они сделали всё возможное, чтобы убедить их оставаться в этих городах, рядом с новыми христианскими поселенцами<sup>33</sup>.

Таким образом, не только «прилежность» евреев, но и их высокая квалификация во многих областях были жизненно необходимы государству — так же, как и другие их качества: лояльность, надёжность и преданность своему делу. Всё это побудило христианских королей привлекать евреев и принимать их в неограниченных количествах. То, что короли знали, как быть признательными за исключительный и многообразный вклад евреев в их администрацию — а если смотреть на это шире, то в страну в целом, — видно не только по предоставленной им защите и особым правам и привилегиям, но также по разнообразию высоких должностей, предложенных им почти во всех департаментах их правительств. Возможно, христианская Испания переняла эту практику у мусульманских правителей полуострова, которые назначили нескольких выдающихся евреев на высочайшие посты в своих правительствах. Но то, что случалось в мусульманской Испании лишь изредка и ненадолго, стало в христианской Испании обычным явлением, причём в течение очень долгого времени. Так, мы можем заметить, что за триста лет (начиная приблизительно с 1075 г.) в Кастилии не было ни одного короля, при котором евреи не занимали высоких позиций в королевской администрации. Такие имена, как Феррисуэль (при Альфонсо VI), Йегуда Бен Эзра (в правление Альфонсо VII), Эвеншушан (в период Альфонсо VIII), дон Сулема (при Фернандо III) и другие имена из тех и из более поздних времён, убедительно доказывают это<sup>34</sup>. И действительно, ни в одной стране средневековья евреи не играли столь важной роли в управлении королевскими финансами (и прямо или косвенно также и в других департаментах королевской администрации), как это было в средневековой христианской Испании. И нигде они не получили в ответ таких знаков признательности за свою работу, выраженных в особых правах, даровании поместий и прочих подарков, приносящих постоянный доход, как это было в Испании между 1000 и 1052 гг. Таким образом, для испанского еврейства этот период обоснования, быстрого роста и постоянного подъёма в статусе и влиянии при поддержке королей и грандов — период, который можно охарактеризовать как самый счастливый в их долгой истории на Пиренейском полуострове.

#### IV

И всё же будет ошибкой сказать, что даже в этот период евреи христианской Испании могли постоянно или хотя бы часто наслаждаться ощущением свободы и безопасности, характерным для обществ, в которых преобладают чувства взаимной терпимости и дружеских отношений. Как бы ни была сильна их вера в прочность и долговременность защищавшей их социальной и политической структуры, она не могла предохранить их от ужаса из-за событий, время от времени угрожавших самому их существованию. Несмотря на внешне безмятежную поверхность их социальной и экономической жизни, земля под ними всё время дрожала, и периодически за подземными толчками следовали извержения со многими жертвами. В 1035 г. в Кастрохерисе была настоящая бойня. В Толедо, Эскалоне и других городах состоялись погромы в 1109 г., и снова погром в Леоне в 1230-м. Чтобы понять это беспокойное состояние и вызываемые им беспорядки, мы обязаны рассмотреть некоторые дополнительные факторы, в особенности те, что управляли взаимоотношениями между евреями и испанским народом.

Прежде всего, мы должны помнить о том, что христианская Испания, с которой евреи вели переговоры об условиях их возврата с целью поселения, не была Испа-

нией простого народа. Это была Испания королей, герцогов и вельмож, которые, как верили евреи, владели землёй и всеми её ресурсами, распределяя их по своему усмотрению. На деле ситуация была значительно сложнее, и в дополнение она находилась под всё возрастающим давлением подданных этих правителей. Конечно, королевские распоряжения проделали длинный путь в формировании народного отношения к евреям, и разнообразная помощь, оказанная евреями христианам в начальных фазах их соседской жизни, сделала немало для того, чтобы смягчить вражду христиан к евреям и ослабить всеобщее недоверие к ним. Однако этот период мирного симбиоза неминуемо был подвержен влиянию меняющихся обстоятельств. Его продолжительность менялась от места к месту и зависела от состояния дел в каждом городе. Но в целом слишком долго он продолжаться не мог, а его приближающийся конец был обозначен растущим напряжением между евреями и испанцами. Следовательно, терпимость, хотя и была обязательной, обернулась открытой нетерпимостью.

Причины этой мутации были изначально присущи природе вещей — то есть положению евреев как группы меньшинства среди огромного большинства испанцев. Эта ситуация, конечно, не была особенностью Испании: такое же положение существовало во всей средневековой Европе. В заметной мере это же явление, хотя и не с такой интенсивностью, было характерно для многих стран Европы. Барон\*, указывая на корни антагонизма по отношению к евреям, развившегося на средневековом Западе, определил это как «чужестранность евреев», которая виделась большинству населения непреодолимой. «В видении большинства людей средневековья, — писал он, — еврей выглядел вечным иностранцем»<sup>35</sup>. Это, несомненно, правильное наблюдение, которое касается ключевого момента еврейской жизни в Средние века. Но эта мысль должна быть дополнена: еврей был «вечным иностранцем» не только в глазах неевреев, но и в своих собственных глазах<sup>36</sup>. Это совпадение двух взглядов — еврейского и нееврейского — было в большой степени ответственным за возникшее состояние, удачно замеченное и определённое Бароном: «еврейская община была корпоративной организацией..., состоящей из группы вечных «чужаков», которые *«по существу жили отдельно от христианского общества»*<sup>37</sup>.

Заключительная часть требует, как мы думаем, некоторого пояснения — по крайней мере в том, что касается второго цикла еврейской жизни в христианской Испании. То, что евреи жили отдельно от христианского общества во всём, что касалось их религиозного поведения, ясно само собой. Но они жили отдельно от этого общества и политически — то есть если мы рассматриваем город как главную область обитания евреев, то должны помнить, что евреи не только не принимали участия в его управлении, но и не требовали его. Более того, поскольку еврейская община в Испании не была субъектом городской юрисдикции, она жила изолированно от христиан и в юридическом плане. Соответственно, в то время как конфликты между членами еврейской общины улаживались, — конфликты между евреями и христианами незнатного происхождения решались специальными судьями, назначенными королём<sup>38</sup>. Вдобавок они жили отдельно от христиан во всём, что касалось их налоговых обязательств, поскольку евреи платили большую часть своих налогов королю и только немного — городам, в которых они жили.

\* Salo Wittmayer Baron (1895–1989), выдающийся америк.-евр. историк. — Прим. перевод.



Наконец, они жили отдельно от христиан и в узко *территориальном* смысле, поскольку проживали обычно в определённых районах, специально отведённых для их обитания. Только в экономическом плане евреи не жили отдельно от христиан (и не желали этого!), потому что в этой сфере обособленность могла положить конец их экономической деятельности и упразднить условия, необходимые для их существования.

Со временем, как мы увидим, христиане начали проявлять тенденцию к ограничению, если не к полной ликвидации экономических связей с евреями. Начало этой тенденции приписано той же причине — отчуждённости евреев, которая привела к их исключению из других важных сфер жизни нации. Как и всех чужаков, евреев терпели в определённой мере до тех пор, пока их особые способности и функции считались полезными для большинства. Но в тот момент, когда работа, выполняемая евреями, могла быть сделана и некоторыми испанцами-христианами, еврейская деятельность оказалась не только излишней, но и мешающей и приносящей вред. В результате еврейский успех мог лишь послужить источником ревности, их конкуренция усиливала антагонизм. И успех, и конкуренция вместе взятые приводили к взрывам ненависти, которые, как оказалось, трудно подавить. Кроме экономического соперничества, этому способствовал ещё и периодический недостаток в средствах, мешающий развитию христианской экономики. Христианским ремесленникам и мелким торговцам, освоившим эти профессии позже евреев, не хватало ни первоклассной выучки, ни опыта, чтобы зарабатывать достаточно и откладывать на чёрный день. Это было одной из причин того, что они влезали в долги, которые зачастую не могли выплатить, и это ухудшало их положение. Но они оказывались в долгах также и по другим причинам, и мы это увидим. Именно эта часть народа, столкнувшаяся с подобными проблемами, — по большей части представители низших классов и некоторые принадлежавшие к среднему классу, — поднимали самые воинственные крики против евреев. Именно они вели войну против евреев огнём и мечом в еврейских кварталах, и именно они, наконец, заставили власти делать то, что рекомендовали или, точнее, требовали их лидеры.

Если эти усилия по вытеснению евреев из испанской экономики, а следовательно, из жизни испанского народа, заняли почти четыреста долгих лет (на самом деле, до изгнания евреев из Испании), то только благодаря силе испанской монархии, которая защищала евреев с исключительной непреклонностью. Конечно, начиная с 1250 г. короли, под давлением масс, периодически отступали с некоторых традиционных позиций, но эти отступления были в большинстве случаев тактическими, и обычно вскоре всё возвращалось на свои места. В целом народ мог вести себя так, как хотел, только тогда, когда королевская власть исчезала (из-за смерти короля) или становилась неэффективной (во время междоусобицы). Так, погром в Кастрохерисе взорвался в 1035 г., вскоре после смерти короля Санчо Великого, погромы, вспыхнувшие в Толедо, Эскалоне и других городах в 1109 г., произошли после смерти Альфонсо VI, а тот, что случился в Леоне в 1230-м, последовал за смертью Альфонсо IX, короля Леона. Вскоре после этого, как только монархия восстанавливалась, проеврейская политика возвращалась и возобновлялась энергичная защита евреев.

## V

В этот момент напрашиваются несколько замечаний по поводу широко известной теории, повлиявшей на многие работы, касающиеся эволюции еврейской экономики в Средние века. Согласно этой теории, профессии, которыми евреи занимались более всего в средневековье, не были выбором самих евреев, а были навязаны им давлением со стороны враждебных князей или режимов. Соответственно, евреи занялись международной торговлей потому, что были вытеснены из сельского хозяйства, а затем, когда их заставили уйти и из международной торговли, они нашли себя в ростовщичестве и банковском деле. Однако эта теория верна лишь частично, она применима к некоторым периодам и некоторым местам, но отнюдь не ко всем периодам и не ко всей Европе и, наверняка, не относится к началу указанных явлений. В целом процесс выбора профессий евреями не был таким пассивным, он являлся также результатом взвешивания различных возможностей при рассмотрении экономических потенциалов, внезапно образовавшихся в результате изменившихся обстоятельств. Так, евреи меняли профессии не только тогда, когда занятие одной из них оказывалось рискованным или вдруг запрещалось законами страны, но и тогда, когда на новую профессию появлялся большой спрос и, соответственно, она становилась более доходной, а отсюда и более подходящей для их целей. В Испании именно так произошло с предоставлением займов и сбором налогов — двумя профессиями, ставшими в XII в. самыми заметными признаками экономики и социальной жизни испанского еврейства.

Мануэль Кольмейро и другие испанские учёные, признававшие незаменимость кредита для экономического развития любого общества, нашли возможным безоговорочно осудить порочность «еврейского ростовщичества», которое они приписали естественным наклонностям евреев<sup>39</sup>. Мы не видим в этих двух утверждениях никаких объяснений, а только отражение традиционных предрассудков, которые не приближают нас, а, наоборот, отдаляют от самого сердца проблемы. Продолжая обсуждение этого вопроса, мы должны для начала заметить, что предоставление займов евреями в Испании никогда не было занятием такой большой группы общины, как это было во Франции или в Англии, и что большинство испанских евреев, занимавшихся этим делом (по крайней мере, к концу XIV в.), принадлежало к низшим классам. Хотя кредитный голод был всеобщим явлением, в Испании он ощущался сильнее всего в городах среди христианских ремесленников и мелких торговцев, поскольку их число выросло вместе с расширением городов, и они нуждались, чтобы выстоять в конкуренции, в новых инструментах, большем количестве товаров и лучшем оборудовании и помещениях, а для этого требовался капитал. Так как Церковь запрещала ссужать деньги под проценты и никакой христианин не одолжил бы им денег без выгоды для себя, такие торговцы и ремесленники часто обращались к ближайшему и единственно возможному знакомому источнику — к своим соседям, которые зачастую занимались теми же профессиями на более высоком экономическом уровне. Как правило, эти евреи пришли раньше своих христианских соседей в эти профессии и сумели бережливостью и тяжким трудом собрать приличные суммы денег. Рисковать своими сбережениями, одалживая деньги бедным христианам, не получив при этом подобающих гарантий, было бы делом малопривлекательным. В качестве гарантий выступали контракты, утверждённые правительством, или же деньги ссужались под залог, но их реализация

не всегда обходилась без проблем. По-настоящему привлекательным был шанс на высокую прибыль — и с этого всё началось.

Прежде всего, нужно понять, что в Испании — т.е. и в Кастилии, и в Арагоне — большинство должников были «маленькие люди», в то время как большинство заимодавцев принадлежало к низшему среднему классу. В погромах Сеговии и Авилы в 1368 г. (во время гражданской войны) погромщики позаботились о том, чтобы уничтожить документы об их долгах евреям. Не забыли они и о том, чтобы заполучить обратно вещи, оставленные их заимодавцам в залог<sup>40</sup>. Точно так же во время погрома в Барселоне в августе 1391 г. «маленькие люди» заставили городского судебного пристава выдать им хранящиеся у него документы, указывающие суммы их долгов евреям<sup>41</sup>. Погромщики, «маленькие люди», были обычно ремесленниками или иными членами низших классов. Полученные ими ссуды неизбежно были небольшими, и богатым людям не было смысла ссужать их, только мелкие торговцы и ремесленники, нуждавшиеся в небольшом дополнительном доходе, могли быть естественными кредиторами таких клиентов<sup>42</sup>.

Это не означает, что евреи, принадлежавшие к высшим классам, не занимались предоставлением кредитов и что чрезмерно высокие проценты не взимались, особенно в ранний период. Как и в отношении любого товара, цена кредитов на рынке регулировалась законом спроса и предложения, и основная ошибка заключалась, как это заметил Висенс Вивес, в «неспособности кастильского класса бюргеров создать банки и банковские вклады», которые смогут предоставлять кредиты за гораздо более низкий процент<sup>43</sup>. Позже, когда вмешалось правительство (во время правления Альфонсо X) и снизило процент до 25-ти, ситуация облегчилась, но не уладилась до конца. Банкротства продолжались, продолжалась и критика, заставившая правительство вновь вмешаться с помощью моратория на займы и других мер. Наконец, на кортесах в Алкала (1348 г.) Альфонсо XI полностью запретил ссужать деньги под проценты, но и это не оказалось решением проблемы. Через несколько лет после этого управляющие делами попросили восстановить предоставление займов евреями христианам на условиях, существовавших до запрещения<sup>44</sup>. Совершенно очевидно, что еврейские кредиты помогали многим, а не разоряли, как это утверждалось.

Встаёт вопрос, до какой степени всё это касалось высшего еврейского класса, финансовой элиты, тех, кто ссужал деньгами знать и крупных христианских торговцев. Бэр считал, что, если бы запрещение кредитов сработало, это «не дало бы возможности евреям быть откупщиками»<sup>45</sup>. Это, однако, неверно. Если одна из этих профессий — откуп и предоставление займов — зависела от другой, то не первая зависела от второй, а наоборот. Главным источником богатства еврейских финансистов был откуп, а не займы, и большой доход, который они имели от откупа, позволял им давать большие ссуды знати, а иногда даже и королям. Если бы Альфонсо XI или Энрике III думали, что их законы, запрещающие ростовничество, могут подвергнуть опасности еврейский откуп их доходов, они никогда не издали бы этих законов. Никакое финансовое устройство не охранялось ими так ревностно, как сбор их доходов еврейскими налоговыми откупщиками.

Если предоставление кредитов влияло на экономическое состояние многих евреев, но имело очень небольшое значение для общееврейской ситуации, то собирание королевских поступлений (а в особенности налоговый откуп) касалось значительно меньшего числа евреев, но зато в очень большой мере отражалось на

общем состоянии еврейской общины в целом. Прежде всего, это было результатом прямой связи системы откупа с королевской администрацией. Сбор королевских поступлений происходил под руководством и надзором верховного казначея королевства (*Contador mayor*), который до конца XIV в. (когда эта должность перешла к конверсо<sup>\*</sup>) почти всегда был евреем. Влияние этого человека часто было настолько далекоидущим, значительно превосходящим его ответственность за финансы, что оно заслуживает особого внимания. Средневековые испанские хроники, однако, упоминают еврейских придворных лишь вскользь, в то время как современная наука, как заметил Бальестерос, почти что не исследовала их жизнь и деятельность<sup>46</sup>. Тем не менее даже на этой стадии наших знаний мы можем с полной уверенностью утверждать, что еврейский казначей при дворе был главной опорой еврейской экономической структуры и центральной силой в том, что может быть определено как политическая мощь испанского еврейства.

Несомненно, в основном эта мощь проистекала из тех функций, которые выполняли евреи, собирая финансы королевской казны и управляя ими. Система сбора налогов, контролируемая казначеем, находилась по преимуществу, если не целиком, в еврейских руках. Возглавляли различные секторы и подразделения системы, покрывающие все регионы и все типы налогов, откупщики, которые почти всегда были евреями, и их ассистенты, податные инспектора и сборщики налогов тоже обычно были евреями. Как результат, христианский простой люд в каждом городе оказался подчинённым еврейским сборщикам налогов, которые, вооружённые королевской властью, могли заставить платить налоги по своему усмотрению. Результат, конечно, был вполне ожидаемым. Города поднимали голос гневным протестом против их якобы подчинения евреям и требовали ревизии всей системы сбора налогов, а также устранения евреев из этой системы. Поскольку эти требования не возымели действия, их протесты становились всё громче и яростнее, но их эффект оставался прежним — нулевым. В этом единственном вопросе короли не уступали, и сбор налогов оставался, в основном, в еврейских руках вплоть до конца пребывания евреев в Испании.

Прежде всего, функции евреев как сборщиков королевских поступлений явились причиной того, что города видели в них агентов монарха, которые относились к ним как к объектам массивной эксплуатации. Евреи служили интересам короля, и поэтому города видели в них противников своих интересов; и так мы вновь касаемся феномена, о котором уже говорили: фундаментального конфликта между королём и его собственным народом — конфликта, не ограничивавшегося финансовыми проблемами, но охватывавшего все сферы управления, имеющие отношение к жизни людей. Частично благодаря этому столкновению интересов евреи могли уцелеть в тяжёлом климате средневековья, и трудно поверить, что они не могли разглядеть этого, когда пришли поселиться в христианской Европе. И действительно, со времен Каролингов, прежде чем обосноваться на новом месте, евреи требовали гарантий своей защиты, что говорит о том, что они а) понимали, что позиция королей по многим вопросам отличается от позиции простонародья, и б) то, что короли были готовы в своих интересах быть в союзе с «чужаками-евреями» в противоположность явным чаяниям их христианских подданных.

---

\* Конверсо (*исп. conversos* — обращенные) — евреи и мусульмане в средневековой Испании, перешедшие в христианство, чтобы избежать преследований или изгнания. — *Прим. перевод.*

В каком-то смысле соглашения евреев с королями в Средние века напоминают взаимоотношения, достигнутые евреями с иностранными завоевателями в античном мире.

Эта ситуация, как мы можем вывести из вышесказанного, ни в коем случае не была исключительно испанской; то же самое происходило во многих странах Европы. Но в двух вещах Испания отличалась от других: в Испании короли были почти всегда вовлечены в войну за национальное освобождение, и поэтому война была войной их народа в не меньшей степени, чем их собственной войной. Реконкиста, действительно, была войной, где встретились чаяния королей и народа, и пока эта война продолжалась, настоящего разрыва между королём и его христианскими подданными произойти не могло. Вдобавок к этому короли возглавляли все военные кампании против самого опасного врага (мусульман), и их власть и авторитет были настолько велики, что лишь немногие осмеливались выступать против их решений.

Но, с другой стороны, Испания была сценой событий, которые ограничили возможность королей проводить проеврейскую политику так свободно, как они хотели. Нужды войны, длившейся столетиями, заставили испанских королей даровать людям права, которые становились всё более впечатляющими количеством и качеством, чтобы поднять их энтузиазм в войне и готовность к самопожертвованию. Так Испания стала первой европейской страной, в которой пустили первые ростки семена демократии и, как следствие, люди приобрели достаточно мужества, чтобы критиковать своих вождей и требовать реформ. До тех пор, пока продолжалась война Реконкисты, эта критика подавлялась королями без особых усилий. Но в моменты, когда война приостанавливалась надолго, голос народа становился всё громче, возрастая дерзким и эффективным.

Кардинальное изменение произошло в середине XIII в., когда Реконкиста добилась своих главных целей с захватом христианами Севильи (1248 г.) и Хаэна (1252 г.) и когда третье испанское сословие — демократическая сила, сконцентрированная в городах, — наконец-то добилась представительства на кортесах в Кастилии (почти через девять десятилетий после Арагона). Начиная с этого момента кастильские города вели непрерывающуюся яростную кампанию против евреев, обозначенную частыми физическими нападениями, которые короли, нуждавшиеся в услугах евреев, неоднократно пытались предотвратить. Следующие 250 лет (1250–1492), представляющие вторую половину еврейской жизни в Испании (постольку, поскольку это касается основной части второго цикла), были периодом непрерывающейся борьбы между евреями и испанскими городами. На протяжении первого столетия этого периода евреи ещё держатся за своё, неоднократно успешно отражая попытки упразднить или ограничить их права. В эти сто лет (1250–1348) мы всё ещё видим евреев ответственными за испанские финансы, мы продолжаем их видеть в советах правительства, в ведущих посольствах; они поставляют оружие и заняты многими другими делами и профессиями, которыми они занимались в предыдущую эру. Более того, в этом самом столетии наблюдается их подъём в эшелонах власти, выдвижение таких выдающихся придворных, как Саг де ла Малеха (при Альфонсо X), Авраам Барчилон (при Санчо IV), дон Шмуэль (при Фернандо IV) и дон Йосеф де Эсиха (при Альфонсо XI). Поэтому можно заключить, что даже в этот период испанские евреи продвигались почти во всех сферах, однако это было карабканье в гору пу-

тём преодоления множества препятствий, и, когда они достигли вершины пирамиды, их впервые встретил призрак уничтожения<sup>47</sup>.

Затем наступило время великого кризиса, и пришёл переходный период, длившийся четыре десятилетия (1350–1390 гг.). Последующее столетие началось разгромом (1391 и 1442 гг.), затем положение евреев стабилизировалось, но было уже значительно хуже, чем раньше, а в 1492 г. году этот столетний период завершился катастрофой Изгнания<sup>\*</sup>. На протяжении всего переходного периода, так же как и последующего столетия, мы видим, как короли делают решительные попытки защитить евреев от растущей оппозиции, которая неумолимо становится всё более интенсивной и широкой, пока не приобретает угрожающие размеры. Таким образом, в этот период испанские короли продолжали свою явно проеврейскую политику не только против мирового общественного мнения — т.е. христианского мира, частью которого были испанские королевства, — но и против господствующего мнения их собственного народа. Это показывает, что некоторые услуги, если не их большинство, которые евреи оказывали королевской администрации, воспринимались королями жизненно необходимыми для их правлений, и поэтому они всеми силами стремились сохранить их. Короли продолжали защищать традиционные еврейские позиции, даже несмотря на постоянно увеличивавшиеся разногласия. Но, в конце концов, они проиграли.

Победителями оказались города. Точнее, их низшие классы, подавляющее большинство городского населения, представляющее волю простого народа. Время от времени их поддерживал Рим, и изредка — отдельные изолированные элементы руководства испанской церкви. Но нижние слои испанской церковной иерархии поддерживали их со всей силой, и они выступали от имени религии. Чтобы получить лучшее представление о том, что произошло в Испании, в особенности о том, что служило причиной городского движения против евреев, мы должны пристальнее посмотреть на кастильские города.

### III. Кастильские города

#### I

Города были полунезависимыми республиками, которые всеми полученными правами были обязаны королям. От королей они получали свои хартии (*fueros*), или то, что мы можем назвать конституционными законами, и от них же они время от времени получали специальные *привилегии* — то есть ревизию, аннулирование или усиление первоначальных установлений. Эти привилегии обычно давались городам в ответ на просьбы, адресованные королям, когда их жители находили некоторые старые законы неприемлемыми или нестерпимыми. Чаще всего короли удовлетворяли подобные просьбы, когда нуждались в помощи городов (финансовой или политической) и когда города богатели и усиливались настолько, что мог-

---

\* Изгнание — декретом 1492 г., изданным в Альгамбре правящей королевской четой Фердинандом II Арагонским и Изабеллой Католической, всем евреям предписывалось в трехмесячный срок принять католичество или покинуть пределы государства. Те, кто оставался после этого срока, признавались вне закона. — *Прим. перевод.*

ли сделать весомый вклад в корону. Чтобы получить просимое от городов, король чувствовал, что должен дать им что-то взамен, потому что, ведя переговоры с королём по тому или иному вопросу, города были мотивированы двумя желаниями: с одной стороны — предоставить королю жизненно необходимую помощь в вопросах национальной безопасности, а с другой — добиться от монарха большего понимания и принятия их взгляда на управление делами государства. В особенности они были заинтересованы в том, чтобы свести до минимума, если не освободиться вообще, от королевского вмешательства в их внутреннюю жизнь.

Нет никаких свидетельств о том, что испанские города когда-либо стремились к независимому статусу, наподобие некоторых городов в Италии или городов Ганзейской Лиги. Война Реконкисты, которая со всей ясностью требовала объединения всех национальных сил, предотвратила образование подобных планов. Кроме того испанские города, за исключением Севильи, Барселоны и Валенсии, были слишком малы и не могли сравниться ни в количестве населения, ни в ресурсах с европейскими городами. Но то, чего испанские города не могли достичь каждый в отдельности, они пытались добиться, действуя вместе, как коллективная сила. Их целью было получить лидирующую позицию среди факторов, определяющих национальную жизнь Испании.

Этими факторами, как отмечено, были, в основном, следующие три: король, знать и городские олигархи, каждый из которых жаждал денег и власти — больше денег, чтобы захватить больше власти, или больше власти для большего богатства. Никакого другого решающего стремления не видно в перемежающихся конфликтах между этими силами, и мы не считаем что-либо иное существенным в формировании их отношения к евреям, потому что это отношение у короля и городов сформировалось в основном тем, насколько полезной или, наоборот, вредной они видели еврейскую деятельность для своих экономических и политических планов. Читатель, привыкший очерчивать еврейскую проблему прежде всего в религиозных или духовных терминах, может быть удивлён тем, что мы исключили из факторов, сформировавших судьбы евреев в Испании: а) испанское духовенство, которое было одним из сословий, и б) католическую церковь, которая установила политику по отношению к евреям в христианском мире. Не в наших намерениях отрицать тот факт, что и местная, и Римская церковь имели влияние на судьбу евреев в Испании, как и везде. Но мы хотим провести разделительную черту между *решающими* и *вспомогательными* факторами, и, насколько мы можем судить, роль Церкви, как испанской, так и универсальной, была второстепенной в накоплении грозowych туч против испано-еврейской общины. Существенные факты, рассмотренные в перспективе и поддержанные свидетельством, которое мы считаем неопровержимым, указывают на это с полной ясностью. Мы отметим это свидетельство и используем его.

Но сначала мы должны ещё раз взглянуть на специфические моменты, которые служили в качестве *casus belli*\* между евреями и городами — их непримиримыми и, фактически, самыми опасными врагами.

---

\* Лат. «случай (для) войны» — термин римского права, означающий формальный повод для объявления войны. — Прим. перевод.

## II

Давно уже было замечено, что первые публичные нападки на евреев как сборщиков королевских податей в Кастилии имели место во время правления Санчо IV на кортесах в Аро в 1288 г., когда города потребовали, чтобы евреи были удалены с должностей сборщиков налогов<sup>1</sup>. Что, однако, не было замечено, так это то, что их требование не было воспринято как исключительно антиеврейский шаг — то есть направленный против евреев как таковых. Факты опровергают такое утверждение полностью и окончательно.

На этих кортесах бюргеры просили короля воздержаться от предоставления права на откуп налогов (*servicios*) или других податей *любому* человеку, а для сбора положенных поступлений назначить только *сборщиков*. Далее, города требовали, чтобы этими сборщиками были *omes buenos* (т.е. «добрые люди»), которые «знают, как служить Богу и королю и охранять свои души и души общин (*los pueblos*)»<sup>2</sup>. *Omes buenos* было общим обозначением определённого сегмента городской аристократии, составляющего городскую моральную элиту и поставляющего большую часть членов городских советов. Отсюда вытекает, что города просили короля на этих кортесах прекратить вообще откуп налогов, ограничить процедуру только сбором и, наконец, переложить ответственность за сбор налогов на своих избранных и «заслуживающих доверия» граждан, на которых можно положиться в том, что в силу своей порядочности они будут служить и королю, и народу. Всё это ясно из ответа, данного королём на адресованную ему петицию по этому вопросу. Неясно, однако, следующее: должна ли была быть отмена откупа абсолютной, при любых обстоятельствах, или запрещение «любому человеку» (кроме евреев, как специфически названной группы) было направлено против неких нееврейских сборщиков, которых города не хотели по какой-то неназванной причине видеть в этом качестве.

На Вальядолидских кортесах (1293 г.) города предприняли шаги, чтобы разъяснить свои намерения и «снабдить зубами» свою предыдущую петицию. Вместо того чтобы просить короля запретить откуп «любому человеку», — что делало их просьбу слишком расплывчатой и, как следствие, допускало нежелательные исключения, — теперь они назвали конкретно тех, кому они просят запретить откуп: магнаты (высшая знать), кабальеро (знать пониже рангом), алькальды (королевские городские судьи), мерино (королевские провинциальные судьи) и, наконец, евреи<sup>3</sup>. Получается, что термин «любой человек» в петиции 1288 г. служил для того, чтобы не допустить прямой конфронтации с определёнными христианами высокого положения, кого горожане явно не хотели видеть откупщиками, и возможно, ещё меньше, чем евреев. Если мы сравним петиции на кортесах в Аро и в Вальядолиде, мы можем заметить, что помимо групп, которым отказали в праве быть откупщиками, не существовало других откупщиков, ни в действительности, ни в перспективе. Поэтому они могли поступить так ещё и по очевидной причине: сами они не были готовы стать откупщиками (по причине, о которой мы ещё поговорим). Но города пошли ещё дальше в своём нежелании, чтобы любая из упомянутых групп — то есть знать (всех рангов), высшие чиновники и евреи — была занята сбором податей. Так, на кортесах в Вальядолиде они просили короля отстранить эти группы не только от откупа, но и вообще от сбора налогов<sup>4</sup>. Но в том, что касается сбора налогов, бюргеры не хотели распространить просимое запрещение на «любого человека», потому что они сами были весьма заинтересованы в получении должности сборщиков налогов. На



деле, точно так же, как они не хотели никакого налогового откупа, они жаждали получить в свои руки весь сбор налогов.

### III

То, что их противодействие назначению высокопоставленных христиан на какие-либо из вышеупомянутых должностей не определялось мимолётным настроением, а было глубоко укоренившимся поведением и убеждением, видно из петиций, представленных королю всего несколькими годами позже, в 1301 г., на кортесах в Бургосе и Саморе. Судя по ответу короля в Бургосе, петиция городов в этом случае касалась в основном сбора податей, и они по этому поводу высказали категорическое неприятие *кабальеро, церковников и евреев* в любом связанном с этим делом качестве — откупщиков, сборщиков налогов или следователей. Их требования в Саморе были, по существу, теми же по отношению к группам, которые они требовали исключить, но расширились, чтобы покрыть, кроме податей, все другие формы королевского налогообложения. Специфическое требование городов в этих кортесах состояло в том, чтобы «никакие магнаты, *infanzones* (испанские дворяне, идальго с ограниченными привилегиями), *кабальеро, церковники и евреи*» не были допущены к откупу налогов или сбору *servicios* (налогов), *monedas* (платежей) или *diezmos de puertos* (пошлин на перевозимые товары), или любых податей, которые могут быть потребованы королём когда-либо в будущем. Аналогичным образом они требовали, чтобы сборы всех этих налогов были осуществлены «с преданностью» королю только такими людьми, как «кабальеро и «добрые люди» городов» и «жителями других мест королевства» и чтобы эти сборщики «вознаграждались за свой труд в форме установленного оклада»<sup>5</sup>.

Это условие вновь делает очевидным, что города возражали против откупа на сборы королевских налогов не только евреями, но и аристократами любого ранга, а также церковниками. Их позиция по вопросу сбора налогов была такой же, что и по поводу откупа, за исключением того, что они согласились, чтобы городские кабальеро присоединились к местным «добрым людям» в получении должностей по сбору налогов. Городам, очевидно, было трудно лишить кабальеро права на эту работу, поэтому их на сей раз включили в список кандидатов на эти должности. Будучи гражданами, участвующими в управлении городом, кабальеро представляли собой мост между первым и третьим сословиями — или, скорее, между гражданами и городом. Будучи формально представителями знати, кабальеро, на самом деле, были ближе к бюргерам, которых часто представляли на кортесах в качестве прокурадоров (поверенных) *consejos* (городских советов). Таким образом, в каком-то смысле кабальеро находились в той же категории, что и «добрые люди», и, как таковые, просили и получили право служить сборщиками налогов в городах. С другой стороны, никаких подобных уступок не было сделано никому из духовенства. Возражения против участия церковников в сборе налогов были категоричными.

Сдаётся, что трудности, с которыми столкнулись аристократы всех рангов в получении королевских контрактов, как на налоговый откуп, так и на сбор налогов (в результате решений кортесов по этому поводу в 1288–1293 гг.), предоставили возможность церковникам получить позиции, в которых было отказано другим. Так как в решении 1293 г. они не были упомянуты в числе запрещённых групп (хотя кортесы 1288 г. запретили откуп «любому»), формулировка образовала, похоже, пробел в законе, который духовенство могло использовать в своих интересах. По-

сколько духовенство не было упомянуто среди групп, которым запрещено заниматься откупом или сбором налогов, некоторые церковники были использованы членами других классов, чтобы действовать как их формальные контрагенты в этом деле — почти наверняка за какой-то гарантированный доход или же в качестве партнёров. Но, какой бы ни была причина внезапного появления духовенства на этом поприще, города поспешили ликвидировать эту лазейку в законе и дали понять духовенству, что возражения против этой деятельности духовенства ничуть не слабее, чем те, что против знати. На деле они могли быть ещё сильнее, потому что бюргеры могли подозревать, что моральный авторитет и юридические привилегии церковников-откупщиков могут сделать сопротивление им (в случае злоупотреблений) ещё более сложным, чем при конфликте с аристократами. В любом случае, их возражения против сбора налогов церковниками в высшей степени выразительно показывают, что позиция городов в этом вопросе диктовалась отнюдь не религией.

Не менее резко отрицательное отношение городов к участию в сборе поступлений со стороны духовенства и знати, чем евреев, было, похоже, ещё раз продемонстрировано петициями, поданными городами кортесам в Медина-дель-Кампо (1305 г.). Эти петиции снова повторили требование о том, чтобы евреям было запрещено быть сборщиками, старшими над сборщиками (*sobre cogedores*) и откупщиками налогов, и поставили условие, что ни магнатам, ни кабальеро, и никаким другим лицам не будет позволено брать сбор податей на откуп<sup>6</sup>. Мы должны заметить, что в этом моменте король видит правоту в причине, представленной авторами петиции, — т.е. этот метод сбора налогов «разорит страну»<sup>7</sup>. Разумеется, такой результат был приписан откупу вне зависимости от личности откупщиков, но тот факт, что магнаты и другие кабальеро были отмечены в этой связи, указывает, похоже, на их скверную репутацию как жестоких и несправедливых откупщиков. Возможно, это высказывание было вызвано бесчеловечностью, проявленной определёнными аристократами при сборе ими налогов; в любом случае ясно, что города требовали на этих кортесах то, что требовали на предыдущих, то есть полного запрещения налогового откупа как евреям, так и христианам, и чтобы сбор налогов был доверен людям, которые являются «гражданами и жителями» городов (*vecinos et moradores*), а кроме того, чтобы эти сборщики были назначены самими городами<sup>8</sup>. Они, безусловно, видели в этих мерах гарантию против частых нарушений их права собственности и незаконной экспроприации плодов их труда или унаследованного имущества.

В свете вышесказанного нетрудно понять, что подразумевалось в ответе короля на петицию, поданную ему по этому поводу на Вальядолидских кортесах 1307 г.

По поводу просьбы, касающейся налогов (*pechos*), которые они должны дать мне — [то есть] чтобы я отказался дать собирать их [с этого момента и дальше] тем, кто это обычно делает, а также и другим людям не из тех мест [где налоги должны быть собраны], потому что [таким путём] много дурного сделано для страны; и [более того] чтобы я велел собирать налоги городским кабальеро и «добрым людям», которые должны быть людьми состоятельными и могли служить мне и охранять страну от ущерба, я говорю, что я вижу это к добру, чтобы я назначал сборщиков, и чтобы они были богатыми и заслуживающими доверия «добрым людям», и чтобы никакой еврей не был [с этого момента и далее] сборщиком или откупщиком податей<sup>9</sup>.

Даже несмотря на то, что только евреи упомянуты среди тех, к кому относится запрещение, нет сомнения в том, что некоторые из этих выражений (те, кто «не из этих мест», и те, кто «обычно собирает налоги» и, как следствие, делает, по мнению городов, «много дурного» для страны) относятся к тем группам, которые были обозначены как прокураторы в предыдущих петициях. И, конечно, речь идёт об аристократах и церковниках, против чьего участия в сборе налогов города резко возражают. То, что король теперь воздерживается от упоминания этих групп и предпочитает говорить в общих выражениях, должно быть отнесено за счёт его политических соображений — т.е. его желания свести к минимуму упреки в адрес высшей знати и духовенства, которые в тот момент активно сотрудничали с ним в подготовке войны с Гранадой. Но и позитивная и негативная части его решения — передача сбора налогов только людям из городов и исключение из числа кандидатов всех тех, кто «не из тех мест», — делает абсолютно ясным то, что не только евреи, но и высшие классы христианского общества подпадают под эту категорию.

Все маски упали с лиц на кортесах в Паленсии (1313 г.), где города снова решительно взялись за волнующие их проблемы, включая налоги. Теперь, как и в предыдущих случаях, их заверили, что не только налоги не будут отданы на откуп, но и никто из кабальеро, церковников, евреев или из «прочих вредных людей» (*omes reboltosos*) не будет принимать участие в сборе податей<sup>10</sup>. Это условие также указывает на ужесточение позиции городов по отношению к их «собственным» кабальеро. Как и всем другим аристократам, им теперь было запрещено заниматься сбором налогов, который остался, как указывает ответ короля, исключительно в руках «добрых людей». Двумя годами позже, на кортесах в Бургосе, в запрещении кабальеро взимать налоги даже в местах их жительства, было сделано одно исключение: в Эстремадуре кабальеро по неизвестной причине получили право на сбор налогов от городов в местах своего жительства, как если бы они были «добрые люди»<sup>11</sup>. Но это установление, которое было чётко представлено как единственное исключение из правила, только показывает, насколько решительным и неумолимым было сопротивление городов назначению аристократов на эти должности. На самом деле, их возражения против аристократов, церковников и евреев и как откупщиков, и как сборщиков налогов повторилось в этих кортесах с особой силой<sup>12</sup>. Города подтвердили эту же позицию, настаивая на тех же моментах, хотя и не так всеобъемлюще, на кортесах в Каррионе (1317 г.). «Ни кабальеро, ни церковник и ни еврей не получают откупа ни на какую часть поступлений или податей, справедливо положенных королю»<sup>13</sup>.

Настолько сильно было противодействие городов участию знати в сборе налогов, что на кортесах Вальядолида (1322 г.) они не только повторили своё требование, но ещё и запретили доступ к этой профессии любому горожанину, который «живёт, или был дружен с любым *giso ome* или кабальеро, или с дамой из высшего круга», или с аристократами или дамами меньших прав<sup>14</sup>, явно из-за того, что такие горожане могут служить средством проникновения аристократии в систему сбора налогов. Несомненно, многие аристократы использовали надёжных горожан в качестве подставных лиц, работающих сборщиками налогов якобы от своего имени, а на самом деле — от имени этих аристократов для того, чтобы обойти закон, закрывающий дорогу к хлебной профессии. Новые условия, касающиеся этих горожан, были поставлены для прекращения этой практики.

Точно так же города по-прежнему возражали против участия церковников в сборе поступлений, подтвердив при этом и аналогичное противодействие евреям

в этой роли. «Церковники и евреи» вновь связаны вместе как нежелательные элементы на этом поприще, а в одну категорию с ними попали и мавры, которые, похоже, внедрили в королевскую фискальную систему, возможно потому, что они не были включены в «запрещённый список». Таким образом, требования бюргеров теперь выглядели так: «ни церковники, ни евреи, ни мавры не будут допущены к сбору налогов, более того, этот сбор не будет отдан на откуп»<sup>15</sup>. Требование о запрете откупа было, конечно, всеобъемлющим, но тот факт, что оно упомянуто вместе с запрещением трём группам (т.е. церковникам, евреям и маврам), в котором нет упоминания аристократов, указывает, похоже, на то, что к тому моменту знать уже отошла от занятия откупом (несомненно, из-за предыдущих законов)<sup>16</sup> и просто пыталась путём различных уловок сохранить свои позиции в сборе налогов.

На кортесах Мадрида (1329 г.) ни вельможи (и знать вообще), ни церковники уже не служили мишенью атак бюргерской петиции по поводу взимания налогов. Из этого мы можем заключить, что под давлением городов и знать, и духовенство оставили и откуп, и сбор налогов. Это освободило поле деятельности для евреев и мавров, которые поспешили укрепить свои позиции. Неудивительно, что еврейские и мавританские сборщики налогов вызвали на себя огонь бюргерской критики. Понятно также, почему евреи, будучи более крупными, чем мавры, распорядителями налогов, благодаря традиции, опыту и значительно большей финансовой мощи, были выделены как особо зловещие фигуры<sup>17</sup>. Оказавшись впервые лицом к лицу с одними евреями как с главными соперниками в этом деле, бюргеры скоро поняли, что, если они не найдут какого-то нового решения проблемы королевских податей, у них не будет шансов победить в этом соревновании. Они увидели, что секрет еврейского главенства в этой системе лежит в отличном качестве услуг откупщиков, и, если не будет предложена подобающая замена, короли продолжат нанимать евреев. Вследствие этого бюргеры сделали большой поворот в своей политике и впервые предложили, чтобы они, вместе с городскими кабальеро, были назначены откупщиками и сборщиками налогов<sup>18</sup>. Примечательно то, что, отвечая на эту петицию, Альфонсо XI дал соответствующее согласие на их антиеврейские требования<sup>19</sup>, но не выказал никакой поддержки их предложению о том, чтобы они сами взяли на откуп сбор налогов. Он, несомненно, счёл это предложение настолько непрактичным или противоречащим его интересам, что отказался продемонстрировать хоть какую-нибудь поддержку этому, не говоря уже о том, чтобы взять на себя какие-либо обязательства.

То, что бюргеры проиграли евреям в этой области, и то, что последние стали в последующие десятилетия единственным доминирующим фактором в откупе налогов (и, как результат, также и в их сборе), очевидно из петиции, поданной королю на кортесах Бургоса (1367 г.). Жалуясь на этот раз только на то, что король (Энрике II) отдал на откуп евреям долги за недоплаченные налоги, не отметив с ясностью, что откупщики и сборщики до сих пор должны казне, города просили короля, чтобы он приказал сперва собирать долги откупщиков и чтобы этот сбор был отдан на откуп «христианам, которые могут пользоваться благосклонностью короля»<sup>20</sup>. Заслуживает внимания то, что города при этом не указывают, какой класс или группу христиан они одобряют для получения откупа на налоги, и вовсе не настаивают на том, чтобы это были «доверенные сыны» соответствующих городов. Ясно, что города не сумели построить свою собственную систему откупа, и, вытеснив духовенство и знать из этого поля деятельности, они не смогли про-

двинуть членов своей группы как потенциальных откупщиков. Их предложение, чтобы некие христиане («те, которые подойдут королю») взяли на себя ответственность, указывает только на то, что сами они не могли предложить никого, достойного такой работы, просто надеялись, что найдётся какой-то христианин, того или иного класса, который захочет занять эту должность. Но эта надежда была совершенно нереальной, что видно из следующего ответа короля:

Правда заключается в том, что мы уже приказали отдать сказанные поступления на откуп евреям, потому что не нашли других, готовых взять это на себя..., но если какие-нибудь христиане захотят взять это, мы прикажем предоставить это им за гораздо меньшую сумму, чем было отдано евреям<sup>21</sup>.

Как и петиция, ответ короля показывает провал бюргерской кампании по этому поводу и полностью демонстрирует безуспешность их планов заменить евреев в откупе на налоги. Действительно, замен не было. На кортесах Торо (1371 г.), где атаки городов на евреев достигли апогея ярости, бюргеры вновь потребовали, чтобы у евреев отняли право откупа<sup>22</sup>, но при этом ничего не предложили взамен, чтобы компенсировать королю ожидаемые убытки. Ясно, что города хотели не только убрать евреев из системы откупа, как они заявляли снова и снова, но и упразднить всю систему откупа на налоги, не позволив никому заниматься этим делом, ни евреям, ни неевреям. Они хотели, чтобы сбор налогов осуществлялся только *сборщиками, выбранными из их круга*. Вне сомнения, города не доверяли никому, кроме своих горожан — будь то еврей и нееврей; это было проявлением самозащиты от неправомерной эксплуатации своих граждан людьми со стороны. Но, кроме этого, ясно и то, что города старались обеспечить для себя — или, точнее, для своих богатых и ведущих граждан — доходы от сбора налогов. Как бы рьяно ни стремились города наложить лапу на любой источник дохода, который могло предоставить государство, ещё более рьяно они стремились держать под своим контролем те источники, которые, как они считали, принадлежали им по праву. Несмотря на предоставленные королю аргументы о заботе об «интересах короны» не меньшей, чем о «земле», которую они жаждали защищать, — совершенно очевидно то, что больше всего их волновали собственные экономические интересы. Их мысль заключалась в том, что те, кто платит налоги, имеют право на часть доходов от них.

Это ощущение, должны мы добавить, постоянно усиливалось их стремлением к независимости, сильнейшим желанием управлять своими делами и отчаянным сопротивлением стороннему вмешательству — то есть тому, чтобы люди со стороны командовали ими, следили у них за порядком, определяли их права на их же собственность и, таким образом, осуществляли диктат над их экономическими судьбами, а на самом деле, контролировали их жизнь. Надо понять, что «чужаками» в городе считали всех тех, кто не являлся членом их корпоративной общины, даже если они и жили в стенах этого города. Соответственно, понятие «чужак» применялось к любому, кто не был юридически связан решениями города. В том, что касается налогов, бюргеры боролись против контроля «чужаков» над их капиталом и имуществом и «чуждыми» их экономической жизни обложениями налогами. Получается, что их сопротивление евреям в этой области коренится в тех же интересах и соображениях, которые мотивировали их оппозицию знати и духовенству. Всё же чуждость евреев ощущалась ими ещё больше, поэтому антагонизм подогревался ещё сильнее, по причинам, о которых речь пойдёт ниже. Но и при

этом сопротивление городов евреям было неотделимо от их общих целей. Отсюда вытекает, что, по существу, при всех обстоятельствах эта оппозиция носила скорее светский, чем религиозный характер. Она была частью гораздо более широкой, стародавней, многовековой борьбы, которую вели города в Испании, как и везде, за своё экономическое и политическое самоопределение.

#### IV

В свете вышесказанного может показаться излишним демонстрировать, что обращения городов к королям с требованием запретить евреям доступ ко всем общественным должностям проистекали скорее из социальных, экономических и политических интересов, чем из религиозных. Но так велик был упор, сделанный большинством историков на религии как на основной причине этих обращений, что мы чувствуем необходимость рассмотреть это утверждение со всех возможных точек зрения. В особенности это важно в свете того, что требование городов о лишении евреев права на общественные должности было главным и самым известным постулатом их антиеврейской политики.

Являясь частью имперского законодательства со времён Феодосия II (418–438 гг.), подкреплённые решениями Третьего Толедского (589 г.) и Четвёртого Латеранского (1215 г.) соборов, предложенные меры, запрещавшие евреям занимать общественные должности, находились в полном согласии с установившимся церковным законом. Разумеется, эти меры должны были быть применены более строго против евреев, занимающих высокие посты, чем против мелких чиновников. Но кастильские короли, не обращая внимания на это руководство к действию, продолжали назначать евреев на высшие должности при дворе и в королевской администрации. Основал эту традицию король Альфонсо VI<sup>23</sup>, а когда папа Григорий VII нашёл необходимым напомнить королю, что евреи не должны иметь власти над христианами<sup>24</sup>, король просто игнорировал папский выговор. Вообще, назначение евреев на высокие посты в государстве и при дворе стало в Кастилии настолько обычной практикой, что следующие папы уже не посылали таких «напоминаний», явно не желая, чтобы к их протестам отнеслись с пренебрежением и чтобы их жалобы оставались вотще, к вящей дискредитации Церкви.

Впервые кастильские города потребовали удалить евреев со всех должностей, а не только из налоговой сферы, во время кортесов Вальядолида в 1295 г., когда король Фернандо IV был несовершеннолетним<sup>25</sup>. Евреи, конечно, были единственной группой, специально отмеченной как непригодная к занятию этих должностей, но два других требования, выдвинутых тогда городами, показывают, что требуемые ими изменения в бюрократическом аппарате касаются не только евреев, но и других. Они хотели не больше не меньше, как удаления из королевского двора фаворитов и чиновников предыдущего монарха, Санчо IV, большинство из которых принадлежало к высшему сословию. Возможное исключение города готовы были сделать только для тех немногих, кого регенты и города сочтут подходящими<sup>26</sup>. Никогда ещё города Кастилии не выдвигали столь дерзкое требование, далекоидущий скрытый смысл которого может быть оценен только в связи с тем засвидетельствованным фактом, что города назначили определённых «добрых людей» выбирать, вместе с регентами, новых кандидатов на должности<sup>27</sup>. Не может быть сомнения в желании городов, чтобы большинство чиновников двора не только были одобрены их «добрыми людьми», но и сами по себе были членами высшего городского класса.

Таким образом, их возражения против служб евреев при дворе не были специфически антиеврейской позицией, но, как и их точка зрения по поводу откупа на налоги, являлись частью гораздо более широкого вопроса, включающего, помимо евреев, знать и духовенство. По существу, это отражало стремление городов отобрать всю центральную администрацию у её королевских управляющих, как евреев, так и неевреев. То была борьба за контроль, за власть и за дополнительные доходы от должности, а вовсе не за религиозные ценности.

На кортесах Вальядолида 1312 г. король Фернандо IV в ответе на петиции городов по этому вопросу не оставил без внимания критику в адрес своих чиновников — явно для того, чтобы показать, что он не рассматривает никакого плана их дискриминации в управлении королевством<sup>28</sup>. Но когда Альфонсо XI был несовершеннолетним, а страна управлялась поделенным надвое регентством, города вернулись к тем же требованиям, причём с обновлённой и ещё большей силой. Снова мы слышим, как они настаивают (на кортесах в Паленсии, 1313 г.) на том, чтобы евреи не допускались ни к какой из должностей при королевском дворе, и повторяют в этой связи старый церковный довод, что еврейские чиновники наносят большой вред христианам своими злокозненными требованиями и установлениями<sup>29</sup>. Это резкое обличение евреев как таковых, тем не менее, не меняет того факта, что в тех же кортесах города вновь настаивали на смещении знати почти со всех позиций при дворе. Более того, они настаивали на том, чтобы Регентский совет, который должен был состоять из двадцати членов, включал шестнадцать представителей городов и четырёх аристократов, причём ни один из них не должен был быть фаворитом или придворным предыдущего короля (Фернандо V), но обязательно был бы приемлемым для городов<sup>30</sup>. К этому дерзкому требованию, которое явно означало устранение знати как политической силы, было присовокуплено другое, не менее дерзкое, направленное на достижение той же цели. По существу, это было тем же требованием, которое города выдвинули в 1295 г., но на сей раз оно было высказано ещё яснее, чтобы не оставить сомнения в том, что они стремятся к постоянному порядку вещей, а не к тому, чтобы заткнуть внезапно возникшую дыру. Так, города потребовали, чтобы придворные должности, традиционно занимаемые высшей аристократией, такие как *camarero* (камергер), *copelero* (виночерпий) и *porter major* (главный привратник), так же как и другие должности двора, были переданы в руки горожан (кабальеро и «добрых людей»)<sup>31</sup>, а самым главным требованием было то, чтобы судьи и общественные нотариусы (*escribanos*), служащие при дворе от имени различных «королевств», были бы все из числа «добрых людей», то же самое касательно королевских провинциальных судей, которые должны были быть уроженцами тех регионов или провинций, куда они назначены<sup>32</sup>. Короче, то, что они требовали, должно было, по существу, произвести эффект революционной перемены во всей системе управления: полного захвата городами королевской администрации — центральной, региональной и муниципальной.

То, что города хотели именно этого и что их попытки вытеснить евреев из королевских учреждений являлись частью их усилий отобрать эти учреждения у негородских элементов, было далее подтверждено на кортесах Вальядолида 1322 г. Там к городам обратились с просьбой поддержать новый план королевы — т.е. назначить инфанта дона Фелипе «наставником» молодого короля и, таким образом, сделать его главой правительства де-факто. Города, поделенные пополам и ослабленные регентством, ухватились за предоставленную им возможность и поддержали пред-

ложение королевы на том условии, что новый наставник расширит их административные полномочия и усилит их контроль над национальным правительством. Теперь они поставили условие, чтобы состав Высшего Государственного совета был расширен до двадцати четырёх членов, и все они должны быть представителями городов (кабальеро и «добрыми людьми»), и чтобы эти люди проверяли и принимали решения по всем вопросам, которые представляют королю<sup>33</sup>. Это означает, что города в этот момент увидели возможность очистить самые высокие эшелоны правительства от баронов и церковников, прикрыв дорогу в Высший совет даже незначительному меньшинству магнатов, с присутствием которого в совете они согласились в 1313 г. Конечно же, города повторили своё требование, чтобы нотариусы в королевском суде и все судьи и нотариусы в стране были выбраны из их рядов<sup>34</sup>, но, чтобы сделать свой контроль над правительством более надёжным, они потребовали, чтобы все крепости и замки в королевских городах управлялись членами местных общин (кабальеро и «добрыми людьми»), а не лицами из земельной аристократии, что было общепринятым до того момента<sup>35</sup>.

Всё это свидетельствует об агрессивной политике городов в их борьбе за контроль над властью.

Было бы удивительно, если бы на этих кортесах города не начали новую атаку на евреев — или, точнее, на еврейских государственных чиновников. И действительно, поставив условие, по которому все хранители королевских почестей обязаны избираться только из граждан городов<sup>36</sup>, они выдвинули требование, чтобы «ни церковники, ни евреи, и никто, представляющий их, не был допущен к получению должности в канцелярии, в нотариатах, в ведомстве Королевской Печати и других ведомствах, принадлежащих канцелярии»<sup>37</sup>. Все эти посты должны быть заняты горожанами; церковники и евреи, которые служат там, должны быть уволены, а если дон Фелипе откажется действовать в этом духе, то города перестанут признавать его наставником (короля) и лишат его своей поддержки<sup>38</sup>. Эта исключительно сильная формулировка говорит о том, что города не спешили идти на уступки в этом вопросе; но опять же, необходимо отметить, что требования городов распространялись не только на евреев, но и на представителей Церкви, включая прелатов<sup>39</sup>, и, соответственно, не христианский пыл диктовал эти условия, но больше светские, земные задачи, а именно — желание захватить под свой контроль ключевые позиции в государстве.

В следующие несколько десятилетий города не требовали устранить евреев, духовенство и знать из правительственных ведомств. Но это не означает, что они изменили своё отношение к евреям и другим сословиям или изменились их политические и экономические стремления. В дни правления совершеннолетнего Альфонсо XI и во время его преемника, Педро I, было просто немыслимо, чтобы города навязывали этим сильным монархам структуру правления. В этот период, действительно, влияние городов пришло в упадок, зато влияние в королевской администрации евреев и других сословий возросло. Только в 1367 г., при Энрике II, перед концом гражданской войны, на кортесах Бургоса города возобновили свои нападки на евреев, занимающих высокие посты, и сопровождали их новыми попытками проникнуть в высшие эшелоны власти. Тем не менее мы должны заметить, что города в этом случае использовали новую тактику. Оставив свои вызывающие требования об удалении духовенства и знати из администрации, они теперь просто попросили включить двенадцать «добрых людей» в состав королевского



совета, но не как замену существующим членам совета, а только в добавление к его составу<sup>40</sup>. С другой стороны, теперь они ничем не ограничили свои нападки на евреев. Они потребовали изгнать евреев из королевского двора и из дворов членов королевской семьи, оправдывая своё требование множеством несправедливостей, смертей, зла и лишений собственности, «которые города терпели в предыдущие царствования по советам евреев, служивших чиновниками или бывших фаворитами королей»<sup>41</sup>. Примечательно то, что король, согласившись на первую просьбу городов о включении «добрых людей» в состав совета, категорически отклонил вторую. «Никогда, — сказал он, — не была подобная петиция подана ни одному из других королей Кастилии»<sup>42</sup>.

Мы видим, что подобные просьбы были в прошлом, и не раз, хотя были они адресованы не королям, а регентам. Король, конечно, знал об этом, и его ответ говорит о попытке найти оправдание в поддержку своего ответа. Но бюргеров его ответ не остановил. Через несколько лет после этого, на кортесах Торо 1371 г. они возобновили свои попытки проникнуть в королевский совет, хотя и несколько осторожнее. На этот раз они не требовали включения в состав совета определённого числа своих людей, но только некоторых, кого король посчитает достойными<sup>43</sup>. Зато они усилили свои нападки на евреев и потребовали их удаления из всех ведомств — то есть не только из королевской администрации, но также и из администраций аристократии<sup>44</sup>. То, что мы видим, было сменой тактики, но не главных целей. Существует достаточно признаков, указывающих на то, что города возобновили свои нападки на знать и стремились занять её место в администрации. Именно потому, что они должны были проявлять осторожность и сдержанность по отношению к знати, они усилили свои нападки на евреев. Это означало бить по слабейшей точке системы и пытаться завоевать себе позиции в правительстве, заменив собой евреев. Но Энрике II не собирался уступать. На кортесах Бургоса 1377 г. он всё же формально согласился на одну из просьб городов: евреи больше не будут занимать какие-либо должности в администрации аристократов<sup>45</sup>. При помощи этой уступки города не только приблизились к своей цели касательно евреев; они также ударили по аристократам, которых всегда видели в качестве своих главных противников и у кого они хотели отнять их огромную экономическую и политическую власть.

## V

То, что было сказано об отношении городов к тому, что евреи занимали важные должности вообще, и в налоговых ведомствах в частности, может быть сказано и об их отношении к другим правам и привилегиям, которые евреи получили от испанских королей. Особый статус евреев в юридической системе страны, пожалуй, настолько же характерен для их положения в Испании, как и функции, выполняемые ими в королевской администрации. Будучи уверенными в том, что общество, в котором они жили, не пожелает отнестись к ним честно, как к равным, и в юридических спорах между ними и христианами будет дискриминировать их, евреи Испании попросили и получили право рассматривать их судебные диспуты с христианами перед специальными судьями, назначенными королём. Эти судьи должны были принимать во внимание как еврейский, так и нееврейский закон, и никакое дело не могло быть решено против любой из сторон на основе только христианских или только еврейских свидетельств. Такой порядок судопроизводства

неизбежно влѣк за собой усложнение процедуры и часто затруднял приведение справедливости в действие, но зато защищал евреев от юридических акций, основанных на предвзятом мнении или на естественном желании христианских общин стоять на страже интересов своих членов.

Тем не менее, с точки зрения городов, эти привилегии представляли собой нарушение их основных прав. Города утверждали, что евреи, будучи постоянными жителями на их территориях, должны подчиняться их законам, должны выступать перед обычными судьями, разбирающими дела всех жителей, что христианский истец не нуждается в еврейском свидетеле для того, чтобы его иск против еврея был принят в суде. Соответственно, города непрерывно покушались на эти юридические права евреев, а евреи твёрдо сопротивлялись этому и, в общем, преуспели. Им, несомненно, удалось убедить королей в том, что, если у них не будет этого юридического щита, к ним очень часто будет проявлена несправедливость и их жизнь в городах станет рискованной, если вообще не невозможной. Тем не менее были и исключения, в частности в Толедо, Мурсии и Севилье, где городам удалось пробить брешь в этом правиле, которое крепко держалось во всей остальной Кастилии, и королю пришлось обозначить в их фуэро условие, по которому во всех тяжбах между евреями и христианами, кроме вопросов, связанных с налогами, евреи должны обращаться к городскому судье<sup>46</sup>.

Эти уступки, которые удалось вырвать некоторым отдельным городам у кастильских королей, проложили дорогу общему требованию, которое города, наконец, выдвинули на кортесах, — установить аналогичное общенациональное урегулирование. В 1286 г. они одержали победу, хотя бы временную и частичную, когда Санчо IV согласился прекратить назначение судей для евреев, а вместо этого назначать одного из местных судей заниматься «отдельно» христианско-еврейскими тяжбами. У нового порядка отсутствовал престижный статус специального суда, который занимался такими тяжбами, да и шансы на то, что судья будет нейтрален, уменьшились, ведь он, как и все местные судьи, будет «добрый человек», который захочет завоевать или сохранить дружбу со своими христианскими согражданами. Тем не менее, поскольку он назначается королѐм и, следовательно, отвечает перед Короной за свои решения, можно надеяться на его честность по отношению к обеим сторонам. Но даже при этом Санчо IV приказал судье принимать во внимание как христианский, так и еврейский закон, так, чтобы в «смешанных» случаях у христиан было своё право (*derecho*), а у евреев — своё<sup>47</sup>. Однако всё же в этот момент весы компромисса заметно качнулись в сторону городов, даже несмотря на то, что требование смешанного свидетельства явно продолжало усиливаться.

Похоже, тем не менее, что закон был интерпретирован в таком духе, что у евреев было право *выбирать* из числа местных судей того, кто будет разбирать их конфликты с христианами — право, дававшее им заметную поддержку, — и именно это право города пытались теперь отменить, чтобы упразднить «отдельный» суд. Им это не удалось на кортесах Вальядолида в 1351 г.<sup>48</sup>, равно как и на кортесах 1385 г., которые собирались в том же городе<sup>49</sup>. То, что короли неоднократно отклоняли их петиции, показывает, насколько жизненно важным был этот остаток старой привилегии для еврейской общины в Кастилии. Только в 1412 г., когда полностью рухнули все еврейские социальные и юридические позиции, города достигли, наконец, своей цели в этой области<sup>50</sup>.

Борьба городов за отмену юридических привилегий евреев в тяжбах с христианами выглядит, казалось бы, теперь борьбой против евреев как таковых, и действительно, если мы примем во внимание текст их петиций, то покажем, что так оно и есть. На самом деле это было тем не менее просто частью более широкой борьбы городов за их юридическую независимость и отражением их решимости подчинить своим законам *всех, кто не был членом их городской общины*, но имел дело с их гражданами или жителями. Так, города неустанно требовали не только того, чтобы все их судьи были сынами и жителями тех мест, где они исполняют свои обязанности<sup>51</sup>, но также и того, чтобы судьи королевского суда были «добрые люди» из королевских городов, которые охраняют права каждого тяжущегося и фуэро каждой группы и каждого места<sup>52</sup>. Превыше всего они требовали, чтобы в тех случаях, когда какой-либо гранд, кабальеро или идальго, или любой аристократ, независимо от ранга, имеет претензии к простолюдинам из королевских земель, он должен предъявить «согласно фуэро ответчиков перед судьями их мест жительства». Только когда они не удовлетворены решениями местных судей, аристократы могут подать апелляцию в королевский суд для рассмотрения дела заново<sup>53</sup>, но и этот суд тоже был полон «добрых людей», в чью порядочность аристократы не очень-то верили, когда речь шла о конфликтах между членами их класса и людьми третьего сословия. Поэтому они требовали, чтобы их судили только аристократы, в согласии со старым законом и обычаем, и на кортесах в Бургосе в 1271 г. Альфонсо X уступил этому требованию<sup>54</sup>. Тем не менее Санчо IV был вынужден отменить это решение своего отца, когда ответил утвердительно на петицию городов на кортесах в Вальядолиде 1293 г.

Не менее симптоматичным проявлением ревности городов к их юридической независимости и их твёрдого сопротивления всякому вмешательству в их юридическую систему или посягательству на неё были их неоднократные упреки в адрес *церковных судов*, когда те брались за светские судебные дела. Прокураторы хотели, чтобы всем прелатам, наместникам и командирам религиозных судов было запрещено выносить решения по делам, которые не подпадают, прямо и явно, под их юрисдикцию, и чтобы ни один обыватель не посмел вызывать другого в церковный суд<sup>55</sup>. Более того, города потребовали и получили заверение короля в том, что «никакому церковнику или человеку [религиозного] ордена не будет позволено вызвать в [церковный] суд никакого обывателя из королевских владений, согласно распоряжениям из Рима, по спорам, касающимся земельных владений или (других) гражданских вопросов»<sup>56</sup>. Если у них есть претензии к обывателям по гражданским вопросам, они должны обратиться в королевский суд, согласно фуэро города, в котором проживает ответчик, но если они сами выносят судебное решение в адрес обывателя или присоединяют часть его имущества, то такой приговор и такое действие не могут быть признаны законными и не будут приняты местными судьями<sup>57</sup>.

Ясно, что города хотели, чтобы их юридическая система и их собственные законы были единственными легальными средствами, на основании которых можно судить их граждан, когда к ним предъявляются претензии людьми, на которых не распространяются местные законы (такими как аристократы и служители Церкви), и ясно, что они хотели распространить эту процедуру также и на случаи, когда граждане предъявляют претензии людям со стороны. Поэтому сопротивление городов особым правам евреев в юридической сфере совпадало с их сопротивлением

любой юридической привилегии, которая могла бы дать преимущество баронам и духовенству перед их гражданами.

С борьбой городов против отдельных судов для еврейско-христианских тяжб было тесно связано и их сопротивление тому, чтобы у евреев были их собственные нотариусы. Города хотели, чтобы еврейские официальные документы готовились общественными нотариусами, которые имелись в распоряжении каждого городского совета. Это означало, что все официальные документы, долженствующие служить евреям в их деловых операциях, окажутся в распоряжении чиновников советов, к которым евреи не испытывали доверия. Король отклонил это требование городов, впервые предъявленное на кортесах в Бургосе (1301 г.), а затем снова, в том же году, на кортесах в Саморе<sup>58</sup>, и с тех пор этот вопрос на кортесах больше не поднимался. Может быть, города решили, что эта цель может быть достигнута только с отменой отдельных судов. Как бы то ни было, их стремление упразднить отдельные *escribanías* (нотариальные конторы) не было проходящим явлением. Что же касается других институций, отношение городов к «еврейским» нотариальным конторам отражало их твердую, непреклонную решимость полностью контролировать этот важный инструмент юридической и экономической активности. Так, они неоднократно требовали от короля, чтобы он назначал общественных нотариусов в каждом месте из числа местных граждан (позже: «добрых людей»), чтобы он убрал от них всех церковников, занимающих пост нотариуса, и, наконец, чтобы он запретил церковным нотариальным конторам обслуживать городских обывателей<sup>59</sup>. И действительно, борьба за то, чтобы передать работу нотариальных контор полностью в руки «добрых людей», оставила множество заметных следов в разбирательствах кастильских судов. Но здесь снова, как и в других вопросах, эта борьба была направлена не только против евреев, но также — и намного больше — против других элементов, в частности против духовенства. Поэтому нет причины утверждать, что в этом, как и в других делах, позиция городов определялась чем-либо иным, кроме как экономическими и политическими интересами.

## VI

Нам потребуется всего несколько замечаний, чтобы закончить эту дискуссию. Запрещение приобретения земельной собственности евреями (и маврами), впервые потребованное петицией городов в Кастилии в 1293 г.<sup>60</sup>, кажется основанным на религиозных соображениях. Но, несмотря на религиозные мотивы, слышимые в этих петициях, не они их породили. Тем, что мотивировало города в их позиции по этому вопросу, прежде всего было их нежелание, чтобы что-либо из городского владения попало в руки людей со стороны. Их постоянные требования запретить приобретение земельной собственности аристократами, церковниками и членами религиозных орденов, т.е. всех, кто не подчинялся городским законам<sup>61</sup>, свидетельствует в пользу нашего тезиса о том, что сопротивление городов приобретению земельной собственности евреями отражает ту же позицию.

То, что борьба против евреев мотивировалась, в основном, социальной и экономической позицией, а не религиозной, очевидно и из позиции городов по отношению к другим спорным моментам. В петиции, поданной на кортесах в Вальядолиде, 1312 г., города утверждали, что более пяти тысяч богатых евреев освобождены от уплаты налогов, и они потребовали, чтобы эти «исключения» были ликвидированы и все евреи вместе со всеми остальными разделили бремя налогов. Осво-

бождение от платежей<sup>62</sup> было одной из привилегий аристократии, вышеуказанное требование, как и многие другие, было направлено на вытеснение богатых евреев с позиции особо привилегированного класса, аналогичного классу испанской аристократии. Но была здесь и другая цель: открыть новый источник дохода для королевской администрации и таким образом ослабить рискованное давление на города. Фернандо IV, которому была адресована эта петиция, ответил уклончиво, но вскоре после этого умер, после чего это требование было возобновлено на кортесах в Паленсии (5 июня 1313 г.) и удовлетворено инфантом Хуаном, наставником Альфонсо XI<sup>63</sup>.

Совершенно очевидно, что города жаждали заставить аристократию взять на себя гораздо большую часть налоговых обязательств перед государством, но только в правление Энрике II, в 1373 г., монархия впервые начала заставлять аристократию платить те налоги, от которых до того она была освобождена<sup>64</sup>. На кортесах в Саморе, 1432 г., города пожаловались, что прелаты, клирики, аббаты и прочие церковники были защищены, как в общинном, так и в индивидуальном плане, от уплаты налогов на основании привилегий и обычаев<sup>65</sup>, и в тех же кортесах города потребовали, чтобы администрация действовала против многочисленных вновь объявленных кабальеро, бывших прежде *omes de poca manera* (здесь: люди низкого происхождения), которые приобрели дворянский ранг исключительно для того, чтобы уклониться от уплаты податей<sup>66</sup>. Эта проблема была снова поднята на кортесах, которые собрались в Вальядолиде в 1442, 1447 и 1451 гг.<sup>67</sup> Ясно, что города искали пути расширить базу налогообложения, и их требования включения богатых евреев из числа налогоплательщиков указывают на общую тенденцию в этом вопросе, которая, как мы уже заметили, получила частичную королевскую поддержку в конце XIV в., а в последующее столетие нашла своё полное выражение.

Таким образом, мы видим, что отношение городов к евреям по вопросам, относящимся к закону, к откупу на налоги, общественным должностям, приобретению земель и освобождению от налогов, не отличалось, по существу, от их отношения по этим вопросам к знати и духовенству. Даже их требования о низком проценте на ссуды не базировались на специфической неприязни к евреям и не были направлены только против них<sup>68</sup>.

Более того, такое же поведение преобладало не только в городах, но и в других социальных образованиях, во времена, предшествовавшие учреждению кортесов в кастильском королевстве. Тот факт, что в течение двух столетий — с 1050 до 1252 гг. — еврейский вопрос практически не затрагивался в испанских законодательных ассамблеях (в которых города не были представлены), является чётким указанием на то, что политика по отношению к евреям в основном не определялась религиозными соображениями. Ясно, что испанцы в то время не были меньшими христианами, а евреи — меньше иудеями, чем в более поздние времена. Более того, то же отношение к евреям отражалось не только в светских законодательных органах, но также и в церковных. Начиная с 1137 г. религиозные вопросы рассматривались в церковных советах под председательством прелатов, а не так, как раньше, правительственными советами, которые занимались и светскими, и церковными вопросами под председательством королей. Теперь, таким образом, дела должны были поступать в две независимые законодательные инстанции, и здесь следует отметить весьма симптоматичный и показательный факт, что еврейский вопрос впервые после долгого периода молчания обсуждался не в религиоз-

ной, а в светской ассамблее — то есть на кортесах 1252 г. На самом деле, церковные советы не затрагивали еврейского вопроса в течение почти двухсот лет, включая более чем столетний период, в течение которого они собирались без светского председательствования. Они продолжали хранить молчание ещё целых два поколения (с 1252 до 1313 гг.)

То, что испанская церковь вела себя таким образом в то время, когда городские прокураторы на кортесах непрерывно нападали на евреев и пытались вытеснить их с их позиций, даёт дополнительное доказательство того, что не церковные, а светские силы — а точнее, испанские города — толкали антиеврейское движение и поддерживали его в течение этого периода. Поэтому, когда мы видим, что церковный собор Саморы, 1313 г., впервые занял антиеврейскую позицию, мы должны прийти к заключению, что это произошло под влиянием городов и их подстрекательской агитации, которую те вели в течение десятилетий, достигшей своего пика в тот самый год, — тогда Церковь, наконец, решила двигаться в том же антиеврейском направлении. Иными словами, католическая иерархия в Испании в течение столетий была в союзе с королями и знатью, а не с народом. Это, конечно, не означает, что чувства населения не разделялись многими церковниками, особенно низкого ранга. Это, разумеется, имело место. Но потребовалось радикальное изменение социальных обстоятельств, для того чтобы Церковь присоединилась к всеобщим нападкам на евреев.

## IV. Ниспровержение и переходный период

### I

Взгляды, выраженные на кортесах уполномоченными городов, охватывали их формальные требования. Но городское население не придерживалось единого мнения. Его высшие слои пытались путем агитации и петиций к королю (как на кортесах, так и вне их) добиться издания новых законов, ограничивающих права евреев и сужающих сферу их деятельности. Иными словами, их целью было ослабить еврейские позиции — социальные, экономические и политические — юридическими способами. Низшие слои хотели избавиться в городах от евреев и были готовы использовать самые грубые методы, в особенности тогда, когда городские правители, выразители их интересов, не сумели добиться ощутимых уступок со стороны короля в ответ на их антиеврейские требования. Тем не менее они не осмеливались нападать на евреев самостоятельно, без уважаемых граждан города, а те, несмотря на желание помочь массам, не проявляли явную агрессию без поддержки влиятельных сил знати. Однако такая поддержка приходила редко, и, как результат, все слои христианского городского общества в момент, когда они хотели воевать против евреев, чувствовали, что они как бы парализованы. Они знали, что их держит в этом состоянии бессилия страх перед королем и высшей знатью, которые, похоже, были исполнены решимости защищать евреев. Их шанс в борьбе против евреев, как они поняли, заключался только в серьезном разрыве отношений между монархией и поддерживающей её знатью.

Неожиданно этот шанс представился в результате непредвиденных обстоятельств. Альфонсо XI, король Кастилии, умер во время эпидемии чумы (1350 г.), и трон занял его сын Педро. Отношения между наследниками умершего короля были скверными, и это заразило связанную с ними высшую знать. Эти отношения вскоре неизбежно привели к трениям между различными фракциями знати, и эти трения, в которых оказался замешанным король, нанесли ущерб его престижу и народной приверженности, на которую королевская власть обычно опиралась. Таковы были предпосылки последующих проблем и окончательного краха королевской власти.

Король сам по себе был источником растущего волнения в королевстве. Пожалуй, Испания как никогда раньше нуждалась в правителе, располагающем мудростью и самообладанием, который мог бы успокоить опасения, недоверие и недоброжелательство, царящие среди конфликтующих партий. Но Педро I не был таким правителем. Он был порывистым, упрямым и сверхчувствительным к своим правам и почестям. Превыше всего он был движим той же фракционностью, которой были пропитаны основные соперничающие представители знати. С самого начала Педро принадлежал к одной из партий, так же как и его ведущие наставники и советники<sup>1</sup>.

Когда Педро взшел на престол, ему было пятнадцать лет, и он находился под влиянием своего главного министра, дона Хуана Альфонсо Альбукерке, который был его наставником, и своей матери, Марии Португальской, жены Альфонсо XI, которую тот отдалил от себя. Альбукерке был умелым государственным деятелем, он был прекрасно образован и предан королю, но был склонен видеть в политических оппонентах личных врагов, которых следует убрать. Мария, сильная и мстительная женщина, была сходна с ним в ревности и нетерпимости. Вскоре после коронации Педро она приказала (несомненно, с согласия сына) арестовать и казнить свою соперницу Леонор<sup>2</sup>. Но эта подлость ударила по ней бумерангом, вызвав глубокое возмущение со стороны представителей высшей знати, которые были близкими союзниками Альфонсо XI и друзьями его злодейски убитой любовницы. Судя по свидетельствам, только сыновья Леонор, в особенности Энрике, граф Трастамара, выказывали тенденцию к мятежу<sup>3</sup>, в то время как некоторые представители знати выражали свою оппозицию только критикой режима. Основной мишенью этой критики был Альбукерке, мозг правительственной политики, получивший практически диктаторские полномочия. Под его влиянием юный Педро вскоре стал относиться ко всем критикам как к бунтовщикам, которые должны быть уничтожены. В последующей чистке многие аристократы были схвачены и грубо высланы без всякого суда<sup>4</sup>. В глазах многих Педро с самого начала выглядел безжалостным тираном, для которого не существует закона.

Таким образом, его правление началось с мести и кровопролития — этих близнецов, детей зла, которые обозначили весь курс царствования Педро, и, к несчастью для евреев, инициатором этого курса был их стойкий защитник Альбукерке. Альбукерке привел в королевскую администрацию своего финансового помощника Самуэля га-Леви и сделал его верховным казначеем (*Tesorero Mayor*) королевства<sup>5</sup>. Дон Самуэль был настолько близок к королю, что осмелился выступить против своего патрона, когда Альбукерке вступил в конфликт с королем по вопросу, приведшему к разрыву их отношений. Дон Самуэль фактически занял место Альбукерке как главного фаворита короля<sup>6</sup> и министра. Он также стал членом королевского

совета? — назначение, продиктованное его ответственностью за многочисленные вопросы и его тесной дружбой с королём.

Дон Самуэль был одним из самых высокопоставленных лиц при дворе, которые были среди евреев в христианской Испании. Только Йосеф де Эсиха и Авраам Барчилон могли, возможно, сравниться во влиянии с доном Самуэлем<sup>8</sup>. Но его быстрое возвышение к почету и власти и его трагическая судьба спустя десять лет службы бросили тень на переходный период, закончившийся катастрофой 1391 г.

Дон Самуэль занял свой высокий пост при дворе, когда Испания всё ещё мучилась болью от несчастий чумы, и в Кастилии, как и в Арагоне<sup>9</sup>, росла народная враждебность к евреям. Необходимо заметить, что Испания 1350 г. не допустила таких зверств против евреев, которые происходили в Савойе, Швейцарии и Германии во время «черной смерти». Из всех районов Испании только в Каталонии наблюдались нападения на евреев во время чумы<sup>10</sup>, в Кастилии не было свидетельств ничего подобного. Но это не означает, что враждебность к евреям была в Кастилии меньше, чем где бы то ни было на полуострове. Петиции, поданные Педро I на кортесах (Вальядолид, 1351 г.), ясно свидетельствуют об этом<sup>11</sup>. Города требовали, чтобы евреи были обособлены, жили в отдельных кварталах и были отмечены как низший класс как внешне, так и в гражданских правах. Например, они просили короля запретить евреям использовать христианские имена, носить дорогую одежду и нанимать нянек-христианок для своих детей<sup>12</sup>. Поразительно, что занимало их мысли, в то время как королевство было занято такими срочными проблемами, как здоровье, безопасность и пропитание подавляющего большинства населения!

И действительно, из заседаний тех кортесов мы узнаем, что банды разбойников, которые «не боятся ни Бога, ни короля, ни его наказаний», причиняют «множество смертей, разрушений церквей, разбоя на больших дорогах, краж, изнасилований, похищения людей и их заточения», так что никто не может чувствовать себя в безопасности в своем доме<sup>13</sup>. Об экономическом состоянии народа мы можем судить по тому, что поверенные просили в своей петиции отменить закон, принятый на кортесах в г. Алакала (1348 г.), запрещающий евреям ссужать деньги под процент<sup>14</sup>. Так, через каких-нибудь три года после того, как они с трудом выиграли битву против «еврейского ростовщичества», города отказались от плодов своей победы и попросили восстановления *status quo ante*. Что может убедительнее доказать беспочвенность обвинения, повторяемого в течение столетия, в том, что ссуды под проценты сокрушили их (и потому должны быть запрещены), или яснее продемонстрировать слабость этого обоснования (закона Церкви, которым они «оправдывают» свое требование)?

Теперь, как и прежде, все, чего они пытаются достичь, это облегчение их материальных бед и тягот, происходящих от полуфеодальной экономики, которая не сумела приспособиться к нарождающемуся капитализму. Однако вину за это они возлагают на евреев, чьи предложения кредитов могут только смягчить, хотя никоим образом не устранить, пороки системы. Невозможно не прийти в изумление от наглости, как и от бесстыдства, продемонстрированных в их попытке унижить евреев, в то время как они хотят получить жизненно необходимую помощь путем возобновления денежных кредитов, которые они так поносили. Неудивительно, что они просили короля отменить его разрешение евреям приобрести землю (возле Дуэро) в качестве альтернативного источника заработка, когда им запретили ссужать деньги<sup>15</sup>. Они не только хотели позволить евреям заниматься этой «грехов-



ной» деятельностью, они явно хотели поставить евреев в условия, которые заставят их заниматься исключительно этим.

Королевский ответ на вышеупомянутые петиции был по существу негативным. Король, как сказано в его ответе, рассмотрит проблему и будет действовать в соответствии с тем, что будет служить его интересам и интересам страны<sup>16</sup>. Королевский ответ на самом деле представлял собой решение главного министра Альбукерке, «кем были созданы и проведены [в то время] все декреты королевства»<sup>17</sup>. А шаги Альбукерке, касающиеся евреев, были сделаны, по всей вероятности, после того, как были одобрены его другом и советником Самуэлем га-Леви, теперь казначеем Кастилии. Многие евреи должны были прийти к заключению, что предоставление кредитов стало в новых условиях весьма ненадежным делом. В свете упразднения четверти всех долгов христиан евреям, закрепленных письменными соглашениями<sup>18</sup>, и повторного моратория на эти долги, объявленного Альфонсо XI, начиная с 1345 г.<sup>19</sup> ссужение денег приблизилось скорее к убытку, нежели к доходу. У евреев не было явной причины вновь заняться этим и отказаться от права на покупку земли. Города, несомненно, видели в неудовлетворительном королевском ответе на их петицию еврейское влияние, равно как и в его отказе предоставить просимый ими мораторий на долги христиан евреям<sup>20</sup>. А то, что эти отказы были вдохновлены доном Самуэлем, не вызывало у городов сомнений, и в этом можно быть уверенным.

Возможно, в этот момент граф Энрике увидел в проеврейской политике короля и растущем влиянии дон Самуэля при дворе удобный момент раздуть ненависть к дону Педро и заручиться поддержкой для себя самого — если он выступит, в противоположность королю, в роли врага евреев и защитника народного дела. Задача была нелегкой, пока правительство возглавлял Альбукерке. Однако в момент, когда в отношениях между королем и министром возникла трещина и дон Самуэль взял сторону короля, Энрике решил, что долгожданная возможность наконец появилась.

Причиной этой трещины стал выбор Альбукерке невесты для молодого короля. И он, и властная королева, мать Педро, хотели, чтобы он женился на Бланке из дома Бурбонов, племяннице короля Франции. Однако Педро был влюблен тогда в дочь одного из своих второстепенных дворян, Марию де Падилью, на которой он, возможно, был втайне женат. Альбукерке и мать заставили Педро провести брачную церемонию с Бланкой, но он оставил ее через два дня после свадьбы ради своей возлюбленной Марии де Падильи<sup>21</sup>. Его мать пришла в бешенство. Она не позволит сыну повторить тот же отвратительный поступок, совершенный его отцом, Альфонсо, по отношению к ней самой! Альбукерке поддержал ее из политических соображений и привлек на свою сторону много городов и дворян. Они думали, что смогут заставить юного короля исправить свое поведение и успокоить разрастающийся скандал. Но в результате они добились раскола в королевстве и привели его на грань гражданской войны. Разумеется, ни Альбукерке, ни вдовствующая королева не намеревались свалить Педро с трона. Но некоторые дворяне из ближайшего окружения могли лелеять мысли о заговоре. Подобные мысли, несомненно, были у графа Энрике де Трастамары, который, как бы невероятно это ни было, присоединился к партии королевы Марии, предполагаемой убийцы его матери. Энрике не позволит ни моральным принципам, ни соображениям чести и

достоинства препятствовать своим политическим амбициям. Его целью было сокрушить дона Педро и занять его место на троне короля Кастилии.

Тщательно скрывая свои истинные цели, он появился в роли защитника королевы Бланки, чью поруганную честь он пришел защитить. Он намеревался превратить широкое недовольство поведением Педро по отношению к королеве-жене во всенародный настрой против Педро, рассчитывая, что эти настроения смогут вскоре принять характер восстания. Он поделился своими планами с некоторыми друзьями, которые, надо полагать, одобрили их и пообещали поддержку, потому что он, наконец, решил сделать смелый шаг, который, как он надеялся, приведет к мятежу.

Его план состоял в том, чтобы захватить Толедо, где королева Бланка была заточена в крепости, превратить город в штаб восставших и сборный пункт защитников королевы. Он заручился поддержкой своего брата Фадрике, который как магистр ордена Сантьяго мог предоставить в распоряжение солдат своего большого военного ордена. Решение действовать было, возможно, принято до мая 1355 г., когда Энрике встретил своего брата, сопровождаемого небольшой армией в Талавере<sup>22</sup>.

Возможно, прибытие короля в Торрихос (всего в пяти лигах от Толедо) подтолкнуло это решение, так как они подозревали, что король идет в Толедо, чтобы перевести королеву из замка этого города в более защищенную крепость. Так как это грозило разрушить весь их план, они решили действовать без промедления.

Приближаясь к Толедо во главе восьмисот всадников, они были встречены еще за городом группой местных дворян, которые осведомились о цели их прибытия. Ответ гласил, что они пришли выполнить свое обязательство помочь народу Толедо защитить королеву Бланку. Им кажется, что жители Толедо нуждаются в этой помощи в момент, когда король, находящийся совсем рядом, может войти в город и причинить вред королеве. Дворяне ответили, что именно сейчас их эмиссары стараются повлиять на короля с тем, чтобы тот занял более примирительную позицию по отношению к королеве, и если впустить в такой момент его братьев с их войском в город, это может сорвать деликатные переговоры<sup>23</sup>.

Этот диалог имел место возле ворот Сан-Мартин, главного входа в город, и он зашел в тупик. Граф и магистр не сумели убедить дворян открыть ворота для их солдат. Однако другие горожане, которые, несомненно, жаждали видеть графа Энрике среди них в этот момент, направили их к воротам Алькантара, которые были под их контролем. Там братья вошли в город и немедленно позаботились о том, чтобы все ворота Толедо были отданы под их начало<sup>24</sup>.

Перо Лопес де Айяла, историк королевства, который написал «Хронику дона Педро» (*Crónica de Don Pedro*) после того, как присоединился к Энрике, не оставил нам связного отчета о первых шагах графа в городе, однако его рассказ содержит ряд намеков, которые вкупе с другими сохранившимися сведениями оказываются достаточными, чтобы убедить нас в том, что происшедшее в Толедо было частью хорошо подготовленного плана.

Как пишет Айяла, знать Толедо разделилась на неравные партии по отношению к Энрике, но только немногие были готовы помочь ему. В то время как большинство дворян направились в алькасар, где они хотели защищаться сами и защитить королеву, некоторые из них пошли в еврейскую крепость, чтобы помочь ее еврейским защитникам<sup>25</sup>. Отсюда можно вывести, что Энрике, войдя в город, открыл дворянам свой план превращения Толедо в антикоролевскую цитадель. То, что его

план не встретил одобрения, следует как из рассказа историка о реакции городской знати, так и из того факта, что, когда король Педро занял город, он не наказал никого из дворян, напротив, он вынес жестокие приговоры многим представителям простонародья, которые сотрудничали с графом. Кроме того, маловероятно, чтобы такое сотрудничество, выросшее до мятежа против короля, было согласовано с лидерами общины в течение всего нескольких часов после прибытия графа в город. Энрике должен был поддерживать связь с их представителями задолго до того, как пришел в город, и нет сомнения в том, что именно они открыли ему ворота Алькантара<sup>26</sup>. Ночь, последовавшая за прибытием Энрике в Толедо, определила судьбу его авантюры, потому что в эту ночь Энрике попытался захватить *худерию* (еврейский квартал) города. Безусловно, эта попытка была частью его плана захвата столицы Кастилии, так как не было возможности удерживать Толедо без контроля над окруженным стенами еврейским кварталом. Энрике жаждал закончить с этим как можно быстрее.

Он знал, что король со своей армией находился всего в пяти лигах от города. Он решил, что нужно взять худерию до того, как Педро узнает о том, что творится в Толедо, и сможет прийти на выручку со своей армией. Ясно, что каждый час был на счету. Тем не менее, прежде чем атаковать форт, он приказал своим солдатам атаковать маленькую худерию, известную под названием Алькана, которая находилась за пределами еврейского квартала и не была защищена никакими фортификациями. Солдаты, добавляет Айяла, «грабили и убивали находящихся там евреев, мужчин и женщин, взрослых и маленьких детей, всего 1200 душ»<sup>27</sup>.

Что же было целью этого чудовищного массового убийства, которое отняло драгоценное время, задержало атаку на главную худерию и тем самым поставило под удар все предприятие? Айяла в своей «Хронике» ничего об этом не говорит. Однако мотивы Энрике могут быть с ясностью вычислены из цели его деятельности в Толедо и из его мотивов, объявленных в подобных случаях. Резня евреев была предназначена для обеспечения ему поддержки толедского христианского населения, которое буквально взрывалось антисемитскими чувствами, и поэтому он предоставил ей приоритет в своем плане действий. Но это не все, чего он добивался этим массовым убийством. На деле он хотел показать всем испанцам, какова его позиция по еврейскому вопросу, и таким образом завоевать повсеместную поддержку всех антисемитов Кастилии. Из того, что мы знаем об этой толедской операции, мы должны заключить, что план резни в Алькане был известен его сообщникам в городе, одобрен ими, если не рекомендован, еще до его прибытия в Толедо. Когда укрепленная худерия подверглась атаке, евреи и некоторые из верных королю дворян защищали ее с яростным упорством.

Осажденные защитники не выказали никаких признаков капитуляции, даже когда атакующие силы начали проникать в крепость через несколько проломов, сделанных ими в стенах<sup>28</sup>. Судьба борьбы зависела теперь только от способности сдерживать солдат Энрике. Но дело до этой критической точки не дошло. Король Педро, узнав о том, что происходит в городе, поспешил на помощь своим верным подданным. Когда он подошел к Толедо, он нашел все ворота города надежно удер-

---

\* *Худерия* (*juderia*) — традиционное название еврейского квартала или части города, где концентрировались дома еврейских семей. Худерия была в некоторых случаях, предусмотренных законом, местом жительства исключительно членов этого сообщества. В более широком смысле этот термин применяется также к любой области, населенной евреями. — Прим. перевод.

живаемыми людьми Энрике, так что он должен был штурмовать мост Сан-Мартин и поджечь деревянные ворота. Но одновременно он сделал и кое-что другое. Опасаясь того, что оборона худерии может рухнуть, он приказал тремстам солдатам попытаться войти в нее с той стороны, с которой река Тахо была естественной преградой. В тот год река сильно обмелела, и королевские солдаты смогли форсировать ее с помощью веревок, сброшенных им с крепостного вала евреями. Так, рассказывает Айяла, солдаты Педро соединились с «теми, что из его партии в замке худерии»<sup>29</sup>. Не сумев предотвратить вступление короля, Энрике был вынужден немедленно отступить. Он ушел из города так же, как и вошел — через ворота Алькантара, и двинулся в направлении Торо, где собрались многие недовольные дворяне. Педро не спешил его преследовать. Первым делом он позаботился о том, чтобы королева Бланка была переведена из алькасара Толедо, где она была заточена, в замок Сигуэнса, который он вверил более надежной охране<sup>30</sup>. Затем он занялся сторонниками Энрике и строжайше наказал виновных. Он казнил нескольких людей Энрике, которые отстали во время его поспешного бегства, и приговорил 24-х именитых граждан («добрых людей») к смерти. Согласно Айяле, эти люди были наказаны за «участие в заговоре Энрике поднять город на восстание»<sup>31</sup>. Тем не менее похоже, что они были наказаны и за их долю в резне евреев, потому что это было страшным преступлением, которое Педро, как король, не мог терпеть никоим образом и потому, что уничтожение евреев виделось мятежникам как цель их восстания. В письме-прощении, которое он послал в город 12 октября 1355 г. (почти через пять месяцев после восстания) из лагеря своей армии, осадившей Торо, Педро исключил из помилования толедских мавров и десять христиан-простолудинов за гнусности, совершенные против «моих евреев»<sup>32</sup>. Эти исключения, добавок к приговорам «добрых людей», а также то, что никто из толедской знати не получил смертного приговора, показывает, что основа популярности Энрике была в среде простонародья. Не могло быть иной почвы для этой популярности, кроме предполагаемого намерения Энрике уничтожить евреев Толедо. Несомненно, многие толедские христиане поддерживали это намерение. Они видели в очищении города от евреев вознаграждение за поддержку партии Энрике.

Это свирепое антисемитское настроение не ограничивалось Толедо. Энрике использовал его и в других местах, чтобы приобрести себе сторонников. Вследствие этого он вскоре стал известен как знаменосец антиеврейского движения, и поддержка его политической позиции стала идентифицироваться с оппозицией евреям. Самые рьяные антисемиты из низших слоев общества стали собираться вокруг его знамени, и там, где городская знать была в рядах Энрике, массы — в соответствии с их привычной реакцией — поощрялись затевать кровавые нападения на евреев. Так и случилось в Куэнке.

Альвар Гарсия Альборнос был одним из лидеров дворян, который в дни Альфонсо XI был близок королю и его любовнице Леонор де Гусман. Он растил их юного сына, дона Санчо (род. 1340), и сейчас держал его под своей опекой в Куэнке, которая была опорой его политической силы. Он и дворянская клика вокруг него считались естественными союзниками Энрике, а жители Куэнки всех сословий были самыми яростными критиками дона Педро и его режима. Мы не знаем, собиралась ли городская элита принять участие в плане Энрике, но она, возможно, отнеслась с пониманием, если не с одобрением, к еврейскому погрому в Куэнке. В любом случае, этот погром отражал желания Энрике, он полностью соответство-

вал его целям и, безусловно, выдавал намерения против короля Педро. В противоположность жестокостям, совершенным в Толедо, преступления против евреев Куэнки были совершены в отсутствие Энрике и без помощи с его стороны. Это было сделано собственными руками граждан Куэнки, которые не могли бы достичь своей цели без осведомленности и согласия местной знати. Ни вторжение в худерию, ни взятие ее башен, в которых спрятались многие евреи, не могли закончиться без еврейских жертв и массового грабежа, но вдобавок к этому некоторые евреи были заключены в тюрьму, а другие, мужчины и женщины, изгнаны из города на том основании, что они поддерживали позицию короля<sup>33</sup>.

Педро вышел из Толедо по направлению к Куэнке, намереваясь подавить агитацию против себя и наказать обидчиков евреев. Но, опасаясь наказания, и дворяне, и простонародье захлопнули перед ним ворота. Куэнка была хорошо укреплена, и Педро знал, что не сможет взять ее штурмом. Осада заняла бы много времени, а Педро не терпелось пойти на Торо, где его основные противники во главе с Энрике сосредоточились под эгидой его матери. Поэтому Педро заключил соглашение с Альборносом, по которому он отступил от города и простил его жителей за их проступки, в обмен на обещания города и Альборноса быть верными королю. Король сдержал свое обещание касательно прощения<sup>34</sup>, и еврейская кровь, пролитая в Куэнке, осталась неотмщенной.

Педро не пустили в Торо, но он взял его после долгой осады. Он позволил королевеве-матери уехать в Португалию после того, как убил нескольких дворян в ее присутствии<sup>35</sup>. Он также даровал Энрике, сбежавшему в Галисию, свободный проход во Францию<sup>36</sup>. Когда Альборнос, глава Куэнки, узнал о судьбе заговорщиков Торо, он испугался, что король может вернуться в его город и наказать его за союз с мятежниками. Он поспешил взять своего юного питомца Санчо и отбыть вместе с ним в Арагон<sup>37</sup>.

## II

Теперь Педро был в зените своей силы. Его четырехлетний конфликт с дворянами оппозиции закончился его полной победой. Финансовое состояние казны выглядело многообещающим, так как его казначей, дон Самуэль, разработал новые методы сбора податей<sup>38</sup>. Похоже было, что Педро теперь может наслаждаться плодами мира, но не такая судьба была уготована королю и его стране во время его правления. Меньше чем через год после победы под Торо Педро был втянут в войну против Арагона — кровавую и дорогостоящую войну, которая длилась десять лет и, в конце концов, привела его к краху.

П.Е. Рассел, чьи труды о доне Педро полны проливающей свет информации, старался возложить ответственность за эту войну на короля Арагона, Педро IV, которого народ прозвал «Церемонный»<sup>39</sup>. Однако на самом деле главным поджигателем войны был король Кастилии. Конечно, дон Педро имел право требовать удовлетворения от Арагона за оскорбление, нанесенное чести и интересам Кастилии одним арагонским капитаном корабля, но он поставил королю Арагона такие «условия удовлетворения», на которые ни один уважающий себя монарх не мог согласиться<sup>40</sup>. Более того, именно кастильский король начал войну вторжением в Арагон, и, таким образом, агрессором являлся он. Если бы он не напал на Арагон, то, возможно, не было бы и войны.

Мы располагаем рядом очевидных фактов, мимо которых нельзя пройти, и при этом они все же не объясняют всего. Остается вопрос: что стоит за этими фактами? Национальные интересы или импульсивные побуждения? Некоторые современные историки верят, что правду следует искать в первом направлении<sup>41</sup>, в то время как более ранние ученые, включая авторов старых хроник, склоняются ко второму.

Так, Айяла считает, что Педро ринулся в войну потому, что не мог жить без битв, «потому, что всегда любил войны»<sup>42</sup>, в то время как Балагер в своей книге «История Каталонии» (*Historia de Cataluña*) (1860) говорит, что война разгорелась из-за «наглости каталонского моряка и высокомерия дона Педро «Жестокого», короля Кастилии»<sup>43</sup>. Это, тем не менее, не означает, что предполагаемые ошибки Педро не разделялись в большой мере и его противником. Балагер в своей окончательной оценке, похоже, возлагает вину в равной степени на обоих королей. Оба они, замечает он, были известны тем, что «демонстрировали тенденции к доминированию, ярости и надменности», и оба «в глубине души желали войны»<sup>44</sup>. Это мнение приближается к мнению Суриты, который приписывает обоим королям «свирепый характер, склонный к мести скорее, чем к милосердию»<sup>45</sup>.

Педро напал на Арагон и с моря, и с суши и вел войну на вражеской территории. Он вышел победителем из большинства боев и захватил в Арагоне много городов и земель, но война затянулась на пять лет, и, наконец, в мае 1361 г. Педро заключил в Террере мирный договор, по которому он возвратил Арагону все захваченные города и земли.

Что привело Педро к заключению мира, по которому он терял все, что приобрел за пять лет ожесточенного конфликта? Был выдвинут ряд теорий<sup>46</sup>, но ни одна из них не выглядит убедительной. Ответ можно найти в сочетании трех факторов (финансовый, политический и военный) и трех личностей (Самуэль га-Леви, граф Энрике и Хуан Фернандес де Энестроса), чьи несчастья, неудачи и достижения в то время повлияли на решение Педро. Хуан Фернандес де Энестроса был дядей Марии де Падильи, возлюбленной Педро еще с юности и позже его признанной законной жены. Будучи, несомненно, самым доверенным советником короля, он был Главным канцлером Тайной Печати (*Sello de Poridad*) и одним из главных военачальников Кастилии. Сурита говорит, что «король Арагона люто ненавидел его, так как обвинял его больше, чем кого бы то ни было, во влиянии на Педро в его упорной позиции против Арагона с тем, чтобы он продолжал войну»<sup>47</sup>. Однако в сентябре 1359 г. Энестроса погиб в бою под Аравианой, и, таким образом, воинственная партия Кастилии потеряла одного из своих самых страстных сторонников. Возможно, что без влияния Энестросы сторонники мира смогли бы склонить Педро к тому, чтобы внимательнее прислушиваться к их советам.

Энрике де Трастамара, безусловно, был главным злодеем в жизненной драме Педро. Как только он прибыл во Францию в 1355 г., он, не переставая, поносил Педро как «короля евреев», который отдал Кастилию в их руки. Тому свидетельством, говорил Энрике, является деятельность дона Самуэля, которого Педро назначил верховным казначеем королевства и, по существу, верховным правителем страны. Более того, Энрике распространял слухи о том, что Педро якобы сын еврейки, обмененный на новорожденную дочь короля с согласия матери этой девочки<sup>48</sup>. По прибытии в Арагон в августе 1356 г. в качестве союзника арагонского короля Энрике продолжал распространять эти измышления против Педро, которые доходили

до Кастилии, где их с жадностью ожидали и распространяли. В то же время он представлялся в роли защитника прав его христианских сограждан и врага их еврейских угнетателей.

Эту вражду он демонстрировал и на практике. Воюя на стороне Арагона, он вторгся в Кастилию в апреле 1360 г. во главе тысячи всадников и трех тысяч пеших солдат и занял несколько городов на правом берегу Эбро, которые служили домом для старых еврейских общин. Достигши города Нахера, он подговорил его христианских граждан присоединиться к своим солдатам в резне евреев. «Граф Энрике, — говорит Айяла, — приказал убивать евреев потому, что жители города охотно делали это, и потому, что это злодеяние заставляло их бояться короля и, таким образом, приводило их на сторону графа»<sup>49</sup>. Этот же метод приобретения сторонников он использовал и в других захваченных им местах, среди них город Миранда-де-Эбро, чья еврейская община, как и община Нахеры, была известна еще с XI в.

Дон Педро, который шел от Бургоса на восток, вынудил Энрике отступить к границе, но, преследуя врага, он остановился в Миранде, потому что христиане города, как сообщает Айяла, «разграбили евреев и присоединились к графу»<sup>50</sup>. Слово «разграбили» в этой цитате не означает только грабеж: оно означает погром, включающий в себя резню, как это с ясностью следует из более развернутого отчета об этих событиях в *Crónica Abbreviada*. Согласно этой хронике, христиане города «грабили и убивали» своих еврейских соседей и «присоединились к партии Энрике»<sup>51</sup>.

Теперь, как и в Толедо за пять лет до этого, Энрике верил, что он сумеет заполучить народную помощь, представляясь в роли мстителя евреям. Король Педро, напротив, считал своим долгом обеспечить справедливость, и те, кто грабил и убивал кастильских евреев, считались бунтовщиками. Будучи убежденным в том, что только большой страх может остановить попытки нарушить закон, он обрушил ужасные наказания на виновных. Так, в Мадриде и Эбро он казнил как минимум пятерых граждан, возможных организаторов погрома, одного из которых он велел сварить живьем, а другого поджарить, и все это в своем присутствии<sup>52</sup>. Эти чудовищные наказания обуздали погромщиков, но усилили ненависть народа к Педро и поддержку Энрике.

Именно этого и ожидал граф Энрике, и его призыв к погромам против евреев, и жестокие наказания погромщиков служили его целям, потому что усиливали его популярность в городах, в особенности среди низших классов. Все это стало возможным, потому что ненависть к евреям достигла такого уровня, что их убийство перестало быть преступлением в глазах большинства населения; оно, наоборот, стало рассматриваться как похвальный поступок — акт, «охотно совершаемый людьми», как подтверждает историк Айяла. Энрике принял во внимание все эти факты и решил, что они могут оказать большую помощь в его кампании.

Только немногие историки, занимавшиеся царствованием Педро, обратили внимание на огромную роль, которую антисемитизм сыграл в приходе Энрике к власти и последующем радикальном изменении, которое произошло в кастильской династии и в положении дворянства Кастилии<sup>53</sup>. В этой связи особо должен быть отмечен тот факт, что Энрике был *первым дворянином в Испании, использовавшим антисемитизм в качестве инструмента пропаганды и достижения политического контроля*. Позже другие кастильские дворяне пойдут по его стопам.

Педро, несомненно, понимал, что кампания Энрике против евреев была маневром, направленным против него, но не нашел стратегического плана, чтобы взять верх над ним. Вполне возможно, что он понял, что, проигрывая войну дома, он не мог победить за границей.

### III

Неспособность Педро справиться с еврейской проблемой оставила след в его администрации, руководимой практически с самого начала войны доном Самуэлем га-Леви. К концу 1360 г. отношения между королем и Самуэлем, видимо, резко изменились к худшему, и вскоре дошли до той точки, когда дон Самуэль был арестован, обвинен в хищениях и подвергся пыткам с целью узнать о том, где он прячет свои богатства. Он умер от рук пытавших его палачей где-то в середине 1361 г.<sup>54</sup>

Что же так кардинально изменило поведение короля по отношению к человеку, бывшему его «главным фаворитом», к человеку, который стоял с ним во всех горестях и следовал за ним в самую гущу его борьбы? Старые хроники уделяют этому совсем немного внимания, и современные историки мало занимались этим вопросом, как будто это было дело второстепенное и не повлияло на судьбу царствования Педро. Однако, по всей вероятности, оно имело серьезные последствия, потому что должно было повлиять на ход мыслей Педро и на судьбоносные решения, принятые им.

Амадор де лос Риос, несомненно, пытался разгадать тайну смерти дона Самуэля. Он не предложил гипотетического объяснения, что, в свете недостаточности источников, было бы максимумом того, что можно было ожидать; но его пытливая мысль привела его к постановке нескольких важных вопросов. Почему король Педро уничтожил своего еврейского фаворита? «Намеревался ли он, — спрашивает Амадор, — ликвидировать все предлоги для клеветнических слухов, которые чернили его как в Кастилии, так и за границей? Стремился ли он удовлетворить жалобы духовенства? Пытался ли он изменить, наконец, свою политику по отношению к городам, страдающим под гнетом строгой администрации дона Самуэля?» Или, возможно, «подобный разрыв отношений и смерть объясняются только алчностью короля?»<sup>55</sup>. К этим весьма уместным вопросам Амадора можно добавить и несколько других. Было ли внезапное падение дона Самуэля связано с состоянием финансов Кастилии? Имело ли это отношение к военному положению страны? Была ли здесь какая-либо связь с мирным договором с Арагоном, который Педро собирался заключить? Эти расследования выходят за рамки еврейского вопроса, так же как и специфических обязанностей казначея, которые выполнял в королевской администрации дон Самуэль. Так как дело дона Самуэля касается судьбы последнего великого испано-еврейского придворного, мы должны сейчас отвлечься и рассмотреть деятельность и, что важнее, общую ситуацию еврейских придворных Испании.

### IV

Общепринятый взгляд на ситуацию основан на убеждении, что функции еврейского верховного казначея ограничивались сбором средств. Но это господствующее убеждение неверно, и, возможно, никакая иная ложная концепция по



этому предмету не затемняет в большей степени историческую реальность. Следует признать, что почти каждый еврей, достигший высокого поста верховного королевского казначея, был наделен не только талантом финансиста, но и глубоким пониманием различных проблем, зависящих от экономического состояния королевства. Некоторые из этих проблем касались международных отношений, включая решения о войне или мире, и верховный казначей должен был, побуждаемый обязанностями своей должности, если не чем-либо еще, изложить в нужное время королю свое мнение по поводу всех критических ситуаций. В этом и состояла причина близких контактов, установившихся между монархами и их еврейскими финансистами. Но это же было и источником резкого отторжения, которое некоторые христианские придворные, чей авторитет был задет, чувствовали по поводу частого еврейского вмешательства в сферы их собственной ответственности.

К тому же близкое сотрудничество еврейского казначея с королем и советы, данные королю по очень многим вопросам, также вовлекали его во внутренние конфликты королевства. Для короля было естественным доверять и советоваться с одной группой знати больше, чем с другими, а так как у еврейского придворного не было выбора, кроме как быть на стороне королевских фаворитов, он неизбежно приобретал себе врагов среди оппонентов. Таким образом, он оказывался втянутым в яростную борьбу сил, где зачастую видели его воздействие, оказанное через его влияние на короля или одного из грандов. Несмотря на скудость ремарок по этому поводу в средневековых испанских хрониках, очевидно, что еврейское участие в испанской политике было постоянным, а иногда и имевшим серьезные последствия.

Мы коснулись одного из важных факторов, который сделал позиции еврейских придворных в Испании одновременно сильными и ненадежными. Дон Самуэль га-Леви был не первым еврейским придворным, казненным кастильским королем. Ему предшествовали двое других, приговоренных к смерти Альфонсо X. Одним из них был Саг де ла Малеха, а вторым — Самуэль ибн Вакар, который скончался под пытками, будучи заключенным по приказу Альфонсо XI. Трудно догадаться и невозможно с определенностью установить, как начинались смертоносные интриги против каждого из них и кто сыграл в этом роль. Так как еврейский придворный сталкивался с постоянной враждой не только своих соперников (обычно дворян) и горожан, которые хотели сместить его, но и Церкви, отрицавшей его право на должность, планы по его устранению из королевского двора могли затеваться во многих кварталах. Мы не знаем ни об одном еврее, занимавшем должность казначея или другой высокий пост при дворе, который ушел бы в отставку по своей доброй воле. Они понимали, что стоят на зыбкой почве, и всё равно отказывались уйти. Почему?

Материальные выгоды сами по себе не могут объяснить такого упрямого пристрастия к столь рискованным должностям. Необходимо принять во внимание и другие факторы. Стремление к равенству и уважаемому положению, всегда таившееся в сознании всех еврейских меньшинств, получило в этих конкретных испанских условиях возможность реализоваться больше, чем где бы то ни было. Побуждение к политической деятельности, возникшее на ранних стадиях еврейской жизни в Испании, усилилось с поколениями — непреодолимое побуждение, которое сильнее, чем любая угроза жизни, здоровью и богатству. И еще одно: большинство этих придворных чувствовали, что предоставленная возможность иметь

влияние на короля является щитом, защищающим еврейскую общину от замыслов её врагов. Это был зов долга, и его они не могли игнорировать.

## V

Дон Самуэль должен был испытать те же трудности, что и другие еврейские высокопоставленные чиновники, и столкнуться с той же враждебной реакцией христианских кругов. Можно предположить, что враждебность к нему была особо резкой и широко распространенной, так как круг его обязанностей был шире, чем у его еврейских предшественников. Испанские источники не говорят ни слова о его деятельности в области внешней политики, но два документа, один на иврите, а другой на португальском, свидетельствуют о его усилиях в этой области<sup>56</sup>.

Еще большей должна была быть его вовлеченность во внутренние конфликты государств. На заре его сотрудничества с королевским двором ему пришлось занять позицию против Альбукерке, против сводного брата короля графа Энрике и их различных союзников. Другие жизненно важные проблемы, возникшие позже, тоже должны были заставить его занять аналогичную позицию, и так дон Самуэль стал мишенью для открытых обвинений, как со стороны знати, так и простого народа<sup>57</sup>. Даже если бы он служил не у такого короля, как Педро, которого можно назвать как минимум противоречивой личностью, самого факта занятия такой высокой должности было бы достаточно, чтобы сделать его, еврея, мишенью для нападок. Но дон Самуэль служил у короля, чье безжалостное поведение делало задачу его министра еще более трудной, да еще и во время гражданской войны, когда все стороны исполнены ненавистью и еврейский министр мог быть с легкостью обвинен в любых проступках короля. То, что он не был виноват в зверствах короля, вряд ли нуждается в упоминании, но точно так же нет сомнения и в том, что в его участие в этом верили многие. Эта вера была продуктом растущего антисемитизма, охватившего кастильское общество, а также результатом того, что влияние дона Самуэля было во многих сферах действительно решающим. Не только антисемиты, но и евреи считали его ведущим министром Кастилии. В их глазах он занимал самое высокое место, когда-либо достигнутое евреем в Испании<sup>58</sup>.

По существу, столь сильное влияние, столкнувшееся с лютой ненавистью, неизбежно должно было привести к трагическим последствиям. Но помимо вышеупомянутых факторов, у дона Самуэля были сложности особо неприятного характера. То была жестокая конкуренция со стороны других еврейских придворных.

И здесь тоже мы касаемся явления, вполне обычного для многих еврейских придворных в Испании, так что случай дона Самуэля не являлся исключением. Занятие политикой порождает ревность, ненависть и яростную борьбу у всех, всегда и везде. И все жаждущие власти добивались своих целей честными методами далеко не всегда. Тем не менее в Испании характер этой конкуренции долгое время не представлял опасности для жизни конкурентов. Однако постепенно борьба за власть стала более жестокой, и в поколении дона Самуэля, если не десятилетиями раньше, она приобрела формы, ведущие к убийству. Возможно, колоссальное богатство, приобретенное евреями — сборщиками налогов, раздуло у некоторых из них страсть к власти до уровня, неведомого доселе евреям Испании, или же то было влияние знати, которая редко отказывала себе в использовании грязных методов для достижения эгоистических целей. Как бы то ни было, дон Самуэль га-Ле-

ви, как и дон Йосеф де Эсиха и другие до него, противостоял коварным заговорам, сплетенным его еврейскими соперниками<sup>59</sup>.

Согласно *Sumario de los Reyes de España* («Краткая хроника королей Испании»), «ряд толедских евреев, завидуя чести, оказанной королем дону Самуэлю», сказали королю, что дон Самуэль был «самым богатым человеком в мире», потому что он «грабил ваши королевства более двадцати лет». Они предложили, чтобы король потребовал от него деньги, украденные из поступлений в казну, и если тот откажется — подвергнуть его пыткам. В продолжение истории король попросил у дона Самуэля ссуду в две тысячи золотых марок, в чем он отчаянно нуждался для приданого своих детей. Король предложил, чтобы ссуда была возвращена из налогов, которые казначей должен был собрать. Ответ дона Самуэля был, однако, отрицательным и непреклонным — он не может одолжить королю ни марки. Обозленный король приказал арестовать его<sup>60</sup>.

Фантастический характер этой истории, так же как и ее антисемитская тематика, не нуждаются в доказательствах. Ее целью служило изобразить еврейского казначея не только растратчиком, который грабил испанский народ, но и неблагодарным человеком, настолько жадным, что он даже отказал в скромной ссуде своему благодетелю, королю, когда тот встретился с финансовыми затруднениями. Обвинение в растрате никогда не было доказано и, несомненно, просто базировалось на огромном состоянии, обнаруженном во владении дона Самуэля<sup>61</sup>. Но это обнаружение не могло само по себе объяснить его арест больше, чем абсолютно беспочвенное утверждение, что он грубо отказал королю в ссуде. Без сомнения, дон Самуэль приобрел свое огромное богатство из доходов от своей долгой службы казначеем (и у Альбукерке, и у короля), и в результате вложений этих доходов у него не было необходимости прибегать к помощи нелегальных способов обогащения, чтобы стать миллионером или даже мультимиллионером, и он не мог быть столь груб и глуп, чтобы отказать королю в личном одолжении, которое ему ничего не стоило сделать. Но если так, то загадка остается неразрешенной: что привело к брешу между королем и его фаворитом и к предшествующей разрыву ссоре?

Айяла, который посвятил главу в своей хронике аресту дона Самуэля и его финансовым достижениям, не говорит, что его заключение в тюрьму было основано на подозрении в мошенничестве. Он вообще не говорит, в чем обвинялся дон Самуэль. Но его арест вместе со всей его семьей и немедленная конфискация всего их имущества соответствовали тому, как король обращался с виновными, приговоренными к смерти еще до их ареста<sup>62</sup>. Отсюда мы должны заключить, что жестокий приговор Педро своему верховному казначею был следствием приписываемого ему проступка и что этот предполагаемый проступок нанес в глазах короля огромный ущерб королевству.

Если наш анализ источников привел нас к тому, чтобы отвергнуть часто повторяемое утверждение о том, что падение дона Самуэля было результатом хищения поступлений в королевскую казну (утверждение, отвергнутое, в числе прочих, Амадором)<sup>63</sup>, то наша попытка представить более правдоподобную причину основана на гипотетическом объяснении. Наша гипотеза относит падение дона Самуэля к крупнейшему событию, имевшему место в то время — прекращению войны между Кастилией и Арагоном и согласием Педро на Террерский мир. Мы спраши-

ваем: что побудило Педро подписать этот мир? И ответ, по-нашему, следует искать в экономическом положении Кастилии.

## VI

По всей вероятности, дон Педро внезапно обнаружил, что его казна истощилась и у него не было денег не только продолжать войну, но даже удерживать все те территории, что он захватил у Арагона<sup>64</sup>. Будучи целиком занят боями с врагом, Педро полагался на своего талантливую казначею в том, что тот снабдит его необходимыми средствами для ведения войны, и дон Самуэль, несомненно, делал все, что было в его силах, чтобы обеспечить финансовые нужды короля. Но после провала Педро на море (июнь 1359 г.), которому предшествовало дорогостоящее снабжение флота, и поражений его генералов в Кастилии (сентябрь 1359 г.), дон Самуэль должен был обнаружить, что состояние ресурсов королевства было крайне шатким. Мы можем заключить, что в один прекрасный день, после мощных контратак, приведших его обратно далеко на север (Нахера, апрель 1360 г.), король представил ему план новой сухопутной кампании, основанной на мобилизации дополнительных сил. Это, естественно, требовало больших денег, и король мог предложить своему казначею ввести новые налоги. Однако дон Самуэль, который знал настроение людей и то, как они устали от бесконечной войны, был в курсе тех тяжелых лишений, которые им приходилось испытывать. Он мог осознать, что собрать в это тяжелое время налоги будет почти невозможно. Соответственно, он мог не согласиться с предложением короля и попытаться постепенно привести его к заключению, что лучшим решением проблемы будет найти путь к выходу из войны. Взмешенный дон Педро мог обвинить своего казначею в том, что тот не предупредил его вовремя об истинном финансовом положении королевства, тем самым поставив под угрозу или даже сведя на нет его триумфы и жертвы армии. Мы можем представить себе и другие аргументы обеих сторон, но результатом было то, что король разочаровался в казначее и обвинил его в преступной халатности и желании прекратить войну против воли короля.

Мы полагаем, что это могло быть главной причиной разрыва между ними, и это могло быть исторически рациональным зерном отчета о событиях, которые мы процитировали из «Краткой хроники королей», а именно — конфликт между доном Самуэлем и королем разгорелся из-за денег<sup>65</sup>. Могла, тем не менее, иметь место и другая причина, благодаря которой расширилась брешь, и эта причина тоже могла быть отражена в истории из *Sumario*.

## VII

Педро, несомненно, чувствовал, что должен предпринять что-то радикальное, чтобы отбить атаки на него как «короля евреев», ведущего еврейские войны и обескровливающего народ во имя достижения еврейских целей. Возможно, под влиянием этого ощущения он решил сместить дону Самуэля. Он начал выискивать подходящий предлог, чтобы уволить своего самого талантливого и преданного слугу, и тут он начал прислушиваться к враждебным намекам, которые время от времени распространялись соперниками дону Самуэля, еврейскими откупщиками налогов и придворными. Ободренные изменившимся отношением короля к своему фавориту и его готовностью выслушивать обвинения против казначея,

один из этих придворных мог предположить, что дон Самуэль не мог нажить такое богатство честным путем, и, следовательно, он должен был украсть солидные суммы из поступлений в королевскую казну. Дон Педро определенно был слишком проникателен, чтобы найти какую-либо основу в подобных обвинениях, но в его взвинченном состоянии в тот момент он мог склониться к тому, чтобы разрешить расследование источников богатств своего верховного казначея. Можно понять, насколько дон Самуэль был оскорблен этим подозрением и, прежде всего, отношением, проявленным к нему доном Педро, королем, которому он служил так преданно и непоколебимо. Дон Самуэль отказался отвечать на вопросы следователей. Он был препровожден в Севилью, где был подвергнут пыткам, но сохранил свое достоинство и молчание до самого конца<sup>66</sup>.

Возможно, дон Педро ожидал иного конца расследования<sup>67</sup>. Так или иначе, теперь самим фактом своего положения в правительстве он был свободен от неловкости, причиненной ему сильным еврейским министром. Бэр говорит, что место дон Самуэля было занято другими еврейскими налоговыми экспертами<sup>68</sup>. Но это неправда. Дон Педро не назначил верховным казначеем ни одного из еврейских придворных или финансистов, строивших козни против дон Самуэля в надежде занять его место. Не назначил он и никакого другого еврея на этот пост. Его новым верховным казначеем стал христианин, Мартин Яньес из Севильи, и «все поступления и налоги королевства были теперь под его контролем»<sup>69</sup>. Это было окончательное доказательство, данное Педро своим соотечественникам в том, что он не был ни «обожателем» евреев, ни их «инструментом» и, уж конечно, сам не был евреем. Оба шага могли ослабить воздействие враждебной кампании, ведущейся против него, хотя его враги могли по-прежнему утверждать, что общая политика короля осталась проеврейской, без всякого заметного изменения.

Х.Б. Ситжес, который посвятил много лет изучению периода правления Педро и тщательно проанализировал почти каждый инцидент в карьере короля, полностью проигнорировал его столкновение с доном Самуэлем, которого он, тем не менее, упоминает в других случаях<sup>70</sup>. Ситжес пытался, прежде всего, реабилитировать короля и очистить его запятнанную репутацию. Ему удалось нарисовать более привлекательный портрет дон Педро, чем тот, который мы видим в хрониках. В его представлении Педро «прав» во всех диспутах, когда другие видят его «неправым», и «справедлив» там, где он обычно видится «виновным», хотя там и тут он не проходит мимо актов короля, которые рассматривает как бесчестные. Но в отношении наказания дон Самуэля Ситжес не предлагает ни объяснения, ни критики. Он явно не принимает теории хищения и, таким образом, не может оправдать наказание дон Самуэля королём. Не может он и осудить это наказание, так как не может определить его истинной причины. Очевидно, он просто не понимает этого. И это непонимание проистекает из того, что он не был в состоянии оценить огромную роль, которую играл еврейский вопрос в испанской истории во время правления дон Педро.

## VIII

Вслед за смертью дон Самуэля Яньес, его преемник, должен был обложить население новыми налогами и постепенно начать взимать их, а Педро приостановил отступление своих гарнизонов из большинства, если не из всех, захваченных городов. Может быть, создавшееся положение и привело бы Педро к менее унижитель-

ному миру, и часть захваченных территорий Арагона осталась бы в его руках, однако, если и была перспектива такого мира, она оказалась, в конце концов, химерой. То, что разрушило эту возможность, было вмешательство Энрике, непримиримого врага Педро.

Вскоре после заключения мира в Террере граф Энрике отбыл во Францию с новым набором аргументов, которыми он надеялся убедить Карла V оказать поддержку в его неистребимом желании сокрушить Педро и завладеть Кастилией. На этот раз он собирался сказать Карлу, что войной будет руководить он сам, а не арагонский король, который не был достаточно решительным в своих военных шагах и слишком зависел от ассигнования его кортесов. Он, безусловно, собирался отметить полное истощение казны Педро, на что указывают и условия мирного договора с Арагоном, и разрыв Педро с его казначеем доном Самуэлем. Вдобавок, он мог акцентировать внимание Карла V на отвращении, испытываемом народом к правлению Педро и его войне, и заверить французского короля в том, что одного мощного удара хватит, чтобы сбросить ненавистного монарха и установить свою власть над Кастилией. Все, что он просит от Франции, — разрешить ему воспользоваться услугами группы наемников, находящихся на французской службе. Эти люди известны своим военным искусством не меньше, чем привычными для них зверствами по отношению к гражданскому населению, с которым им приходилось сталкиваться. Энрике намеревался заверить их лидера, одного из лучших вояк Европы по имени Бертран Дюгеклен, в щедром вознаграждении за их услуги<sup>71</sup>.

Переговоры с Карлом и Дюгекленом закончились удачно. Франция, увязшая в бесконечной войне с Англией, хотела отодвинуть со своей южной границы Кастилию, союзницу Англии с 1362 г. Но необходимо было обойти серьезное препятствие: чтобы достичь Кастилии, пресловутые наемники должны пройти через Арагон, а Педро IV наверняка не будет рад позволить этой дикой орде налететь на его страну. Энрике отправился в Арагон и убедил Педро IV открыть узкий коридор для прохода наемников, посулив ему за это огромное вознаграждение: он пообещал, что, став королем, он передаст во власть Арагону около шестой части Кастилии<sup>72</sup>.

Педро узнал об этих переговорах между графом и королем и о намерении последнего принять план Энрике. Прошел почти год со дня смерти дона Самуэля, и за это время Педро удалось собрать денег на новую армию. Теперь перед ним были открыты два пути, и он выбрал тот, который больше отвечал его гордости, амбициям и воинственной натуре. Вместо того чтобы отозвать своих солдат из Арагона, как его обязывал Террерский мирный договор<sup>73</sup>, и объединить их с новыми рекрутами в войско, способное противостоять готовящемуся вторжению, он решил обрушить молниеносную атаку на Арагон, направленную на его столицу Сарагосу и предназначенную для захвата контроля над югом страны, где он сможет блокировать французов. Это было ошибкой с любой точки зрения. Если бы он принял другое решение, он мог бы лишиться Педро IV поддержки населения, которое, как и кастильцы, устало от войны и страстно жаждало мира. Неожиданная атака Педро дала королю Арагона неопровержимый довод вновь сплотить вокруг себя свой народ.

Педро начал кампанию с атаки на Калатаюд, который после долгой осады сдался<sup>74</sup> и тем самым открыл ему дорогу на Сарагосу с юга. Однако Педро предпочел сначала взять Тарасону и таким образом угрожать Сарагосе с северо-запада<sup>75</sup>. Дорога на столицу казалась открытой, но Педро воздержался от осады Сарагосы и

вместо этого повернул свои главные силы на юг, захватывая один за другим города по пути к Валенсии, и, дойдя до нее, взял в осаду<sup>76</sup>.

Было предложено несколько теорий, объясняющих, почему Педро отступил от Сарагосы и избрал Валенсию главным театром войны. Истинная причина была, пожалуй, найдена Балагером, который указал на то, что каталонцы были охвачены патриотическим пылом и послали в Сарагосу крупные силы добровольцев<sup>77</sup>. Педро наверняка сообразил, что при таких обстоятельствах он увязнет в длительной осаде, которая не даст ему никаких конкретных достижений, а он нуждался в быстрой решающей победе, чтобы поддержать на необходимом уровне военные усилия своих соотечественников. Поэтому он двинул свои армии на юг, надеясь добиться такой победы. Однако здесь его ждал неприятный сюрприз. Каталонцы послали Валенсии сильный флот, который укрепил её защиту и дух сопротивления<sup>78</sup>. Как следствие, Педро не видел смысла в долгой и трудной осаде Валенсии и отступил оттуда. Вскоре он увидел, что его силы истощены не только в финансовом, но и в военном плане. На его счету не оказалось ни решающей победы, ни концентрированной силы за ним.

Однако и силы короля Арагона тоже истощились, и на этот раз он был готов подписать мир, который оставил бы Педро многие из его завоеваний. С этим миром Педро мог бы жить в согласии: он вывел бы короля из затруднительного положения. Но из этого ничего не вышло. Уполномоченные Каталонии, сочтя этот договор слишком унижительным для Арагона, отвергли его, и, соответственно, он был аннулирован. Педро застрял в войне, которую не мог ни выиграть, ни продолжить.

## IX

В этот момент Энрике де Трастамара вместе со своими французскими наемниками ворвался в Кастилию с севера. Поскольку он не встретил там сопротивления, момент вторжения был выбран как нельзя лучше. Энрике наверняка правильно оценил истощение сил и беспомощность своего противника. Достигнув Калаорры, вблизи границы, он провозгласил себя королем Кастилии и вскоре, 29 мая, устроил свою коронацию в Бургосе. По пути в этот город наемники Энрике напали на еврейскую общину в Бривиеске, вырезав все её двести семей до последнего человека. Так как никто не потрудился похоронить убитых, «их тела, — как написал современный автор, — послужили пищей птицам и диким животным»<sup>79</sup>. Трудно усомниться в том, что это массовое убийство было, как и предыдущие — Алькана, Нахера и Миранда, — осуществлено по приказу Энрике или хотя бы с его согласия, так как антисемитские лозунги были по-прежнему лозунгами его кампании против Педро. Они присутствовали даже в официальном приглашении на его коронацию, в котором он обвинил Педро в «порабощении» «всей земли» «возвышением мавров и евреев до положения их хозяев» и «сокрушением католической веры»<sup>80</sup>. В полном согласии со своей антисемитской политикой он обложил общину Бургоса штрафом в миллион мараведи, что намного превышало возможности общины<sup>81</sup>. Вскоре после этого он объявил, что все христиане освобождены от обязанности платить свои долги евреям<sup>82</sup>. Ничего лучшего нельзя было придумать, чтобы поощрить христиан таких городов, как Авила и Сеговия, атаковать худерию и ограбить местных жителей, отняв у них документы, свидетельствующие о долгах христиан евреям<sup>83</sup>.

Педро поспешил в Толедо, надеясь получить там военную помощь, но Энрике погнался за ним и заставил его отступить к Севилье. Придя в Толедо, граф, провозглашенный королем, повторил акт грабежа общины, произведенный против евреев Бургоса. И толедским евреям тоже было приказано выплатить ему в течение двух недель один миллион мараведи — сумму, которой, как и в случае Бургоса, у общины не было. Как следствие этого, многие из евреев оказались без всяких средств и были обречены на рабство<sup>84</sup>.

В момент, когда Энрике вошел в Севилью, Педро уже успел покинуть город. Он отправился в Гасконь, бывшую в то время в английских руках, для того чтобы заручиться помощью Англии. Он взял с собой часть королевской казны и послал основную её долю в Португалию по реке, на корабле под командованием своего казначея Яньеса. Но агенты Энрике в Севилье, которые следили за Яньесом, схватили его и отобрали деньги. Яньес был доставлен к Энрике, который поспешил мобилизовать его на свою финансовую службу. Был ли Яньес в сговоре с грабителями Энрике? Такое предположение кажется чересчур надуманным. Но Педро, который позже приговорил его к смертной казни, мог подозревать Яньеса в предательстве<sup>85</sup>. В любом случае весь этот эпизод, который, как мы увидим, решил судьбу Педро, почти наверняка не произошел бы, если бы казна была в руках у дона Самуэля.

## Х

Теперь Энрике правил почти всей страной, кроме Галисии, оставшейся верной Педро. Думая, что война практически закончена, Энрике сконцентрировался на создании своей администрации и с бесстыдным цинизмом и голым прагматизмом, типичным для всех его действий, повернул в другую сторону свою политику по отношению к евреям. Его антисемитская кампания, которая помогла ему захватить власть, оказалась теперь ненужной, и он не видел никакой причины её продолжать. Поэтому он стал искать способных и умных еврейских финансистов, которые могли бы создать для него систему сбора налогов того же типа, что служила его предшественникам. Так, во время своего визита в Севилью он вступил в контакт с Йосефом Пичоном, богатым и хорошо известным севильским евреем, который, несомненно, произвел на него сильное впечатление и как финансовый эксперт, и как целеустремленный предприниматель. Энрике неформально назначил его руководить организацией сбора налогов, которая в тот момент фактически бездействовала.

То, что Энрике доверил сбор налогов этому человеку, а не кому-либо из евреев, служивших на этой должности при Педро, было, возможно, результатом того, что последние отказались помочь Энрике вести его дела. Поскольку им могло быть известно о переговорах, которые вел Педро с англичанами в Байонне, чтобы обеспечить их помощь, они не потеряли надежду на его возвращение, и до тех пор, пока надежда ещё жива, они не могли пойти на службу к его врагу.

Как и многие кастильские евреи, они должны были видеть в неприглядном свете, чтобы не сказать больше, готовность Пичона помочь Энрике, палачу Альканы и Нахеры и грабителю еврейских состояний. Отсюда вытекает, что как минимум с самого начала крупные еврейские откупщики налогов находились в резкой оппозиции к Пичону — факт, который, несомненно, тормозил его усилия по мобилизации опытных сборщиков налогов. Тем не менее прошло совсем немного времени, и всевозможные должности в казначействе Энрике стали заполняться евреями.



Если руководство кастильского еврейства было обеспокоено таким развитием событий, то антисемиты страны были поражены и приведены в ярость. Вслед за этим «все города, поселки и селения», представленные на кортесах в Бургосе (февраль 1367 г.), напомнили Энрике о его прежних утверждениях, а именно, что «все зло, ущерб, смерти и изгнания, случившиеся в прошлом, произошли из-за советов евреев, которые были фаворитами и должностными лицами прошлых королей» — прозрачный намек на дону Самуэля. Соответственно, они отправили петицию Энрике, требуя, чтобы ни один еврей не был назначен *ни на один пост*, включая даже должность врача, при дворах короля, королевы и инфантов. Энрике ответил, что никогда подобная петиция не была адресована никакому кастильскому королю и что, хотя некоторые евреи были приближены к нашему двору (*casa*), мы не включаем их в наш совет (в противоположность Педро и Альфонсо XI, которые включили Самуэля га-Леви и Йосефа Наси в свои советы), а также «мы не наделяем их властью, которая может нанести нашей стране какой-либо вред»<sup>86</sup>.

Однако эта петиция не была единственным требованием, поднятым испанскими уполномоченными касательно евреев. Они ещё хотели, чтобы король назначил христиан командующими крепостей, которые евреи охраняли в Севилье, и просили, чтобы стены, окружающие еврейские кварталы (такие, как в Толедо), были разрушены. Они явно стремились сделать евреев беззащитными, а их кварталы открытыми для нападений. Энрике, тем не менее, отклонил их аргументы, что еврейское командование фортами было «вредным» для христиан. Не произвело на него впечатления и упоминание Толедо, что должно было напомнить ему проблемы, с которыми он столкнулся при осаде этой крепости в 1355 г. Энрике решительно отверг эти требования петиции, указав, что он понял намерения её авторов. Выполнение этих требований, сказал он, приведет к полному краху евреев, что противоречит его интересам<sup>87</sup>. Он, однако, не забыл о необходимости угодить городам хоть в чем-то. В ответ на их просьбу сократить наполовину долги христиан евреям (так как другая половина якобы является скрытыми процентами на долг) и отсрочить на три года их выплату (так как многие из горожан оказались разоренными «изъятиями тирана, называющего себя королем» — т.е. Педро), Энрике сократил долги на треть и предоставил мораторий на два года<sup>88</sup>. Конечно, эти уступки были важными, но они были очень далеки от его же призыва к тому, чтобы христиане вообще не платили долгов евреям — призыва, провозглашенного всего несколькими месяцами ранее, до того как он стал королём.

## XI

Когда Энрике созвал кортесы Бургоса, он думал, что его конфликт с Педро позади. Но уже на заключительной сессии этих кортесов он узнал, что Педро склонил Англию помочь ему и что английское вторжение в Кастилию неминуемо. И действительно, в марте 1367 г. Педро пересек границу, сопровождаемый мощными силами гасконских и английских солдат, ведомых Черным принцем, сыном короля Эдуарда III и известным военачальником. Войска принца вскоре оправдали свою высокую репутацию, наголову разбив армию Энрике под Нахерой 13 апреля 1367 г. Помимо множества убитых, Энрике потерял семь тысяч солдат пленными, однако ему удалось бежать в Арагон, откуда он проследовал к французскому двору.

Победа, одержанная Педро и его союзниками, отодвинула Энрике с кастильской сцены, но не восстановила национального авторитета Педро. Фактичес-

ки контроль над Кастилией был теперь поделен надвое между Педро и принцем Уэльским — двумя сильными личностями, между которыми были разногласия по ряду важных вопросов. По всей вероятности, неспособность Педро выполнить свои финансовые обязательства перед принцем лежала в основе этих разногласий. Так, принц отказался выдать Педро семь тысяч пленных, взятых в бою под Нахерой, потому что многие из них были богатыми людьми, способными заплатить крупный выкуп за свое освобождение, а принц сильно нуждался в деньгах, чтобы покрыть расходы на свой поход. Возможно, поэтому его солдатам разрешили грабить евреев, а грабежи часто сопровождалось кровопролитием. Так, по ходу этих нападений многие из общин, такие как Вильядиего, оказались уничтоженными. А другие, как Агилар-де-Кампо, были подвергнуты массовой резне<sup>89</sup>. Ужас, посеянный этими солдатами в сердцах испанских евреев, был столь велик, что многие из них, чтобы избежать убийств и изнасилований, обратились в христианство<sup>90</sup>. Очевидно, что Педро не мог предотвратить этих преступлений, так как у него не было власти над солдатами принца, а из-за натянутых с ним отношений он даже не пытался сделать это. Таким образом, его реставрация на троне не могла уменьшить страданий испанских евреев, скорее она усилила их и усугубила трагедию евреев появлением новообращенных. В последующие годы некоторые из этих выкрестов сыграют особую роль в отравлении жизни многим из бывших собратьев<sup>91</sup>.

Педро приложил отчаянные усилия, чтобы выбраться из финансовых трудностей и расплатиться со своими английскими союзниками, но все его попытки закончились ничем<sup>92</sup>. Принц Уэльский, не получив положенного, вернулся в Гасконь, обозленный на Педро и Кастилию, которая показалась ему готовой к тому, чтобы быть захваченной. За спиной у Педро он затеял формирование союза с Арагоном и Португалией, чтобы поделить Кастилию между ними тремя<sup>93</sup>. Слухи об этом плане, которые должны были дойти до французского двора, могли подсказать ему вновь снабдить Энрике армией для захвата Кастилии. В мае 1368 г. силы Энрике, включающие многих выкупленных пленных Нахеры, неожиданно обрушились на измученную страну, чтобы подвергнуть ее новым испытаниям. Для Педро это новое вторжение должно было выглядеть стихийным бедствием. Он знал, что не сможет ему сопротивляться.

Теперь Энрике снова продвигался на запад по дороге на Бургос, но на этот раз его продвижение не сопровождалось грабежом или резней еврейских общин. Ни его солдаты, ни французские наемники, ни горожане в тех местах, через которые проходила его армия, не нападали на евреев, не грабили и не докучали им, явно потому, что Энрике приказал не причинять евреям никакого зла. Теперь, когда он наказывал евреев, что он сделал в нескольких местах, это случалось только тогда, когда они отрицали его власть и сопротивлялись ему в качестве мятежников против своего короля. Так, он наложил на бургосскую общину штраф в миллион мараведи, потому что они закрыли свою крепость перед его солдатами и вынудили их войти туда силой<sup>94</sup>. Аналогичным образом он наказал евреев Толедо (май 1369 г.) за то, что они тоже закрыли ворота своего квартала и бились до последнего<sup>95</sup>. Также и община Паленсии, не признав Энрике как короля, подверглась тяжелому штрафу. Антиеврейские взрывы, случившиеся в Вальядолиде, Пардесе и Хаэне, когда эти города провозгласили Энрике королем<sup>96</sup>, вне сомнения не были делом рук Энрике, но выражением чувств толпы, которая верила, что действует в согласии с желаниями Энрике — того Энрике, которого они знали по его до-

монархической антисемитской кампании. Энрике быстро продвигался на юг, не встречая серьёзного противодействия. Только в Толедо он впервые столкнулся с серьёзным сопротивлением, ядром которого были городские евреи. Сильно ослабленные голодом и болезнями, защитники Толедо продолжали держаться после одиннадцати месяцев непрерывной осады, дожидаясь своего короля Педро, чтобы тот пришел им на выручку и избавил их от кошмара. В это время в Севилье Педро, который был занят рекрутированием новых солдат и созданием новой армии, решил, не закончив этой работы, идти на помощь Толедо. В его распоряжении имелись солидные силы, около трех тысяч всадников, но половина из них были мусульманами, у которых не было никакого намерения рисковать своими жизнями в боях между христианами. Неожиданная атака Энрике и Дюеклена, которые постоянно следили за действиями противника, вынудила Педро искать убежище в замке Монтель, который был вскоре окружен врагом. Ведя переговоры о бегстве с Дюекленом, он положился на его лживые заверения и позволил привести себя в его шатер. Там он столкнулся с Энрике, который убил его в поединке на кинжалах, но не без помощи Дюеклена.

## XII

Царствование Педро оставило испанское еврейство израненным, разоренным и наполовину уничтоженным. Кроме Толедо, большинство репрессий пало на северные общины. Именно они понесли самые большие потери, и именно они пережили агонию крещений, вызванных безнадежностью и смертельным страхом. В дни грядущего гнева, обрушившегося на общину, североиспанские евреи оказали наименьшее сопротивление. Как только Энрике стал королем, положение евреев немедленно улучшилось. Их общая безопасность вскоре была восстановлена, и евреи начали занимать прежние позиции. Йосеф Пичон, который в 1367 г. всё ещё именовался «евреем королевского дома»<sup>97</sup>, был продвинут до высшего поста верховного казначея, несмотря на обещание, данное Энрике городам (кортесы Бургоса, февраль 1367 г.) не назначать еврея ни на какой пост, позволяющий ему главенство над христианами. Теперь к Пичону присоединился Самуэль Абарбанель, обладатель, вероятно, самого престижного имени в кастильской еврейской аристократии, который тоже получил исключительную власть.

Однако трудно поверить, что глубокая неприязнь лидеров кастильского еврейства к Йосефу Пичону рассеялась за время правления Энрике. Пичон служил Энрике во время длительной осады Толедо, и его поддержка Энрике в эти ужасные дни усилила антипатию к нему среди евреев. И все же после смерти Педро многие евреи Кастилии должны были прийти к заключению, что сотрудничество Пичона с Энрике обернулось помощью для испанского еврейства. Открытая критика Пичона среди еврейских лидеров приумолкла. Но оценка его характера большинством по существу не изменилась, она просто стала скрытой. Изменившееся отношение крупных еврейских откупщиков налогов к администрации Энрике тоже было связано с этой молчаливой критикой. Они, занимавшие при Педро высшие посты в казначействе, должны были проглотить свою гордость и работать для Энрике под началом пришельцев, Пичона и Абарбанеля. Вместе с этими откупщиками пришли в администрацию многие евреи, которые служили в родственных сферах, и королевское казначейство приняло свою прежнюю форму «еврейской» организации. Этот новый подъем к влиятельным постам разжег пламя яростной реакции

антисемитских элементов, которые почувствовали, что король Энрике, человек, которого они с таким рвением поддерживали, потому что он пообещал положить конец еврейскому влиянию в Кастилии, предал их. На кортесах в Торо (сентябрь 1372 г.) они выразили свой протест против проеврейской политики короля таким пламенным языком, какого, возможно, ещё не слышали ни в одном из кастильских кортесов.

Из-за огромных вольностей и власти, данных врагам веры, в особенности евреям во всех наших королевствах, при королевском дворе и дворе знати... и из-за высоких должностей и почета, которые они имеют и которые вынуждают всех христиан повиноваться им и выказывать им наибольшее почтение, вещи достигли той точки, когда советы городов, поселков и селений нашего королевства и каждая из их индивидуальных персон находятся в плену у евреев — то есть подчинены им и терроризированы ими. И это из-за занимаемых ими высоких постов при дворах королевства, и из-за собирания налогов, которые они контролируют, и должностей, которые они занимают [в администрации]. По этой причине вышеуказанные евреи, отвратительные и злые люди, коими они являются, враги Бога и всего христианства, преступно совершают с большой наглостью многие проступки и лихоимства, так что наше королевство или многие его части развалены и ведомы евреями к состоянию безнадёжности.

Затем, представив все зло, которое евреям, по их мнению, причинили королевству, авторы петиции указывают на меры, которые король должен принять, чтобы исправить положение.

Так как желанием королей было, чтобы эта скверная шайка жила в наших королевствах, пусть короли в своем милосердии согласятся, что они [т.е. евреи] будут обозначены и отделены от христиан, как Бог повелел и как велят законы, и они будут носить знаки, как они это делают в других королевствах, чтобы они были узнаваемы среди христиан и менее склонны наносить столько вреда, сколько они наносят сейчас. Кроме того, короли должны позаботиться, чтобы они [евреи] не служили ни при королевских дворах, ни при дворах знатных людей... не служили откупщиками их налогов — служба, которая позволяет им путем своего вероломства нарушать многие права... Так как они должны жить как носители свидетельств смерти нашего Господа Иисуса Христа, дай им жить и работать только на службе [которая им подходит], к которой они привыкли, как они живут и работают в других королевствах, где некоторые из них обитают<sup>98</sup>.

Ни одна петиция, адресованная Энрике, не демонстрирует столь ясно антисемитизм того времени, наполнивший ее особой яростью и аргументами, использованными в его поддержку. Евреи — «бесстыдные злодеи», которые «совершают с превеликой радостью» множество «подлогов», берут «взятки», «злодействуют», они «рушат королевство» и «приводят его народ в отчаяние». Они подчиняют себе христиан и контролируют их жизни, облагая их налогами через учреждения, где они служат. И действительно, они заведуют не только доходами короля, но и имениями всех дворян страны. Их стиль жизни, такой же как у знати, помогает им совершать их зловерные дела, потому что одетые в роскошные одежды и разъезжая верхом на мулах, они называют себя христианскими именами, живут среди христиан и, сверх этого, не надевают отличительный еврейский знак, чем зачастую скрывают свою истинную принадлежность. Так, мы видим, как социальные и экономические причины — старые корни антисемитизма — четко отражаются в

вышеупомянутых жалобах. И мы также видим, что они сопровождаются старыми аргументами оправдания, снабженными христианскими теорией и мировоззрением. Так, евреи «враги Бога и всего христианства», им позволено существовать только потому, что они являются свидетельствами смерти Христа, т.е. его распятия, за которое, как всем известно, они ответственные, но им не позволено жить как христианам, не говоря уже о христианской знати, но только скромно и униженно и заниматься только низкими профессиями, как это происходило в других христианских странах. Приняв только две просьбы — касательно «имен» и ношения «отличительного знака», но отнюдь не намереваясь ввести это в силу, — Энрике показал, сколь малый вес он придает этим требованиям и аргументам. Он продолжал занимать евреев работой при дворе и везде, где только он находил их полезными, и игнорировал всевозрастающие протесты критиков, напоминавших ему о его христианском долге. В 1377 г. в Бургосе на кортесах прокураторы вернулись к своим требованиям. Но поняв, что у них нет шансов добиться своего в отношении королевской администрации, они сосредоточили свои петиции на том, что касалось займов, или, точнее, невыплаченных долгов евреям, и получили ряд уступок<sup>99</sup>. В дополнение они просили, чтобы евреям не разрешалось занимать высокие посты в имениях дворян. Король не счел для себя затруднительной эту просьбу, потому что он хорошо знал, что привести ее в исполнение невозможно. Кроме этого, он утвердил петицию городов, требующую освободить их от коллективного наказания за случайное убийство еврея, совершенное на их территории<sup>100</sup>.

Энрике таким образом уступил в несущественных моментах и продолжал упорно держаться за главные моменты проеврейской политики своих предшественников. Его финансовая администрация оставалась в руках евреев, и если что-то мешало этой структуре, то эти помехи происходили из еврейских, а не христианских источников.

### XIII

Мы уже упоминали о широко распространенной среди кастильских евреев оппозиции к Пичону и Абарбанелю. Возникнув вначале на почве общественных мотивов, в дальнейшем она подпитывалась личными амбициями некоторых важных фигур из администрации Педро. Не имея выбора, кроме как присоединиться к системе, руководимой Пичоном и Абарбанелем, они были обязаны выказывать дружелюбие к этим арбитрам королевских финансов. Но они никогда, даже нехотя, не признавали их лидерства и постоянно искали пути перечить им. С повышенным усердием они искали подходящий случай указать королю на любую ошибку или неудачу в их руководстве финансами и, таким образом, привести к их увольнению.

Основной мишенью их усилий был, конечно, Пичон, чья наделенная огромной властью должность верховного казначея была заманчивым призом за их неустанные махинации. Весьма возможно, что те же еврейские придворные, которые сыграли роль в падении дона Самуэля га-Леви, сейчас точно так же были замешаны в «подкопе» под Йосефа Пичона.

Кем бы они ни были, или кем бы ни были их помощники, они должны были быть исключительно умны и хитры, чтобы сплести такую паутину интриг с целью подорвать авторитет Пичона. Мы можем заключить, что ключевая фигура, их главарь, завоевал полное доверие Пичона, который, без сомнения, открыл ему свободный доступ к Энрике. Таким образом, он приобрел собственное влияние на

короля. Интриги наверняка продолжались долгое время, пока наконец не появилась возможность нанести удар по Пичону.

Их тактика оказалась сходной с той, что была применена против дона Самуэля. Пичон был обвинен в предоставлении фальшивых отчетов о сборе налогов и его собственных приобретениях, и король, который мог отнестись с определенным доверием к этим обвинениям, отдал приказ об аресте и полном расследовании.

Однако Пичон реагировал иначе, чем дон Самуэль. Как бы ни был он оскорблен, он не молчал, а боролся изо всех сил и предпринял всемерные усилия, чтобы доказать беспочвенность лживых обвинений. В конце концов, и король, и следователи должны были убедиться в его невиновности, потому что иначе Пичон не мог быть восстановлен в своей должности с сохранением его прав и привилегий в полном объеме<sup>101</sup>. Жадный Энрике, однако, не мог упустить шанса изъять у Пичона крупную сумму денег в виде штрафа за промахи, которые королевские следователи якобы нашли в его поведении. Они, наверное, обнаружили какие-то мелкие недостатки в его отчетах, а Энрике велел раздуть их, чтобы наложить тяжелый штраф. Пичон заплатил и положил конец этому делу<sup>102</sup>.

Он, конечно, знал, кто устроил ему эту гадость, кто был главным интриганом и кем были его помощники. У Пичона было много путей и возможностей нанести им удар: он мог не дать им больших контрактов или повысить им налоги. Но он решил быть осторожным. Сурово наказав его, король тем самым как бы принял сторону его обвинителей и в определенном смысле поддержал их. Для Пичона действовать против своих врагов могло означать действие против короля. Поэтому Пичон предпочел принцип «кто старое помянет, тому глаз вон» и оставил преступление против себя неотмщенным. Его враги, однако, не верили, что он забыл или простил, и, очевидно, находились в постоянном напряжении от страха перед кознями, которые он им состроит. Когда Энрике умер в мае 1379 г., их страх превратился в панику. То, что Пичон не смел сделать против них при Энрике, он может с готовностью сделать при его наследнике Хуане I. Они решили предупредить опасность прежде, чем Пичон успеет укрепить свои отношения с молодым королем.

Будучи ведущими откупщиками налогов и исключительно богатыми людьми, они приобрели большое влияние в еврейской общине, и теперь они решили использовать это влияние. Избранный ими план кажется простым, но он требовал для выполнения большой дерзости.

Евреи Кастилии, как и Арагона, имели право приговорить к смерти лиц, которые ложно обвинили других евреев или свою общину в нарушении определенных законов или в уклонении от уплаты налогов — преступлениях, могущих втянуть их в конфликт с королями или христианским обществом. Эти смертные приговоры все же требовали утверждения короля, а их приведение в исполнение было поручено королевской службе. Враги Пичона явились теперь к главным раввинам и изложили перед ними суть преступлений, якобы совершенных Пичоном, а также его замыслов против них, которые могли подвергнуть опасности все кастильское еврейство, и потребовали, чтобы Пичон был приговорен к смерти как доносчик и враг своего народа<sup>103</sup>. Раввины приговорили Пичона к смерти. Но понимая, что король может аннулировать этот вердикт, заговорщики попытались получить привилегию, согласно которой исполнение смертного приговора против доносчиков будет освобождено от необходимости предварительного утверждения королем. Никогда еще евреи Кастилии не получали такого исключительного права, но за-

говорщикам удалось добиться этого, возможно, с помощью некоторых фаворитов короля, которые, судя по слухам, были подкуплены. Осталась, однако, опасность, что король прослышит о подготовке казни Пичона, поэтому они поспешили к королевскому палачу убедить его в том, что приговор должен быть приведен в исполнение немедленно, где бы ни находился Пичон в тот момент. Каким-то образом и это им удалось. Тогда, чтобы обеспечить успех заговора, они повели палача к дому Пичона. Прибыв туда рано утром, они вызвали полусонного Пичона из его комнаты. Когда тот вышел, палач, не говоря ни слова, схватил его и перерезал ему горло. Он был убит, как сообщает Айяла, «в своей резиденции»<sup>104</sup>.

Убийство Пичона и сопутствующие ему обстоятельства шокировали все королевство. Разгневанный король объявил, что его одурачили, и приказал повесить и четвертовать еврейских лидеров, которые ввели его в заблуждение. Даже палач был строжайше наказан за то, что по недомыслию убил знаменитого человека. Бешеные антисемиты использовали убийство Пичона в качестве предлога для возбуждения новой кампании против евреев. Они утверждали, что кастильские евреи убили Пичона из-за его благосклонного отношения к христианам. Те, кто годами убеждал короля уволить из его администрации каждого еврея, который приобретал какую-либо власть над христианами, не могли найти достойных слов, чтобы превозносить покойного, который был начальником всех этих чиновников и самым влиятельным из них. То, что их новые утверждения находятся в противоречии с прежними требованиями, не могло ускользнуть от внимания. Но непоследовательность никогда не стояла на пути подстрекательства, замешанного на ненависти. На кортесах в Сории (сентябрь 1380 г.) евреи Кастилии были лишены их старого права судить криминальные случаи<sup>105</sup>, и им было запрещено занимать любые должности при королевском дворе и дворах знати<sup>106</sup>. На этот раз законы были приведены в действие. С тех пор ни один еврей не был назначен на должность верховного казначея в королевской администрации Кастилии.

#### XIV

Трудно представить себе ущерб, нанесенный этим двойным ударом по интересам и престижу евреев. Еще труднее поверить, что все это было делом рук еврейских грандов и придворных. И. Бэр утверждает, что согласно источникам «характер Пичона не был вне подозрений», что «его руки не были чисты», и, следовательно, он был убит как доносчик<sup>107</sup>. Внимательное изучение источников, использованных Бэром, не открывает, однако, ничего оправдывающего эти предположения. То, что казнь Пичона была совершена втайне и в спешке, предполагает не заботу о правосудии, но скорее заговор с целью убрать человека, которого считали представляющим опасность для заговорщиков. Видный еврейский моралист Соломон Алами описал эти события, словно был их современником<sup>108</sup>, хотя и сделал это тридцатью пятью годами позже. Он возложил на испанско-еврейских придворных основную ответственность за несчастья испанского еврейства. Он буквально отхлестал их за скандальное поведение, отметив среди их прочих преступлений то, что они «порочили друг друга перед королем и грандами [только] из зависти перед достижениями друг друга». Единственное, что их вдохновляло, добавляет Алами, это «умножить свое богатство и расширить свои владения в землях своих врагов» (т.е. испанцев) и «во всех их заговорах их интересы сфокусированы на пролитии невинной крови»<sup>109</sup>.

Алами говорит о зависти и амбициях, которые вели к убийству еврейских придворных со времен Альфонсо XI и дальше. Но как современник Пичона он должен был в первую очередь иметь в виду именно его. Алами, несомненно, считает Пичона «невинным» в отношении вменяемого ему в вину доносительства.

Алами приписывает еврейским придворным, что они на секретных совещаниях строили свои планы «изгнания» высших еврейских чиновников из королевских дворов и из дворов крупных грандов (еще одно доказательство того, что Алами имел в виду дело Пичона, когда писал это), и он также указал на исторические последствия этих решающих событий. Потеряв контроль над королевскими финансами и контроль над влиятельными постами при дворе, евреи лишились своих самых мощных защитников против нападков, планируемых их врагами<sup>10</sup>. Это, несомненно, облегчило задачу последних и существенным образом помогло им в достижении победы.

Рассматривая моральную деградацию еврейских придворных в верной исторической перспективе, мы видим, что она происходит от такой же деградации испанской знати, частью которой еврейские магнаты стремились быть. Принцип «на войне всё честно», принятый и во внутренней борьбе — принцип, по которому жило большинство знати и который сделал возможным действия таких людей, как Энрике, — определил и поведение еврейских магнатов или, точнее, многих их лидеров. Алами, похоже, согласился бы с этим. Именно в пренебрежении еврейскими придворными «святым Законом и моралью» своего народа Алами видел главные корни горя и несчастий, выпавших на долю евреев Испании.

## XV

Перед тем как закончить наш обзор переходного периода, который породил великий кризис в жизни испанского еврейства, мы должны сделать несколько дополнительных замечаний по поводу главных и второстепенных причин последующей катастрофы. Под главными причинами мы понимаем условия, которые подготовили несчастье и сделали его возможным, а под второстепенными — факторы, которые обострили болезнь, лежавшую в основе проблем. Крах еврейской силы в Испании, которого мы коснулись в предыдущей главе, был, несомненно, одной из причин второго порядка. Таковыми являлись также правление короля Педро и борьба за власть графа Энрике.

Король Педро был, бесспорно, очернен, и его истинный образ был серьезно искажен также и авторами более поздних времен. Но если мы даже отбросим половину их обвинений, то останется достаточно, чтобы нарисовать мрачный портрет его личности. Х. Ситжес пытается простить ему те злодеяния, в которых он был обвинен обществом, и заменить его прозвище «Жестокий» на «Справедливый» (*el Justiciero*)<sup>11</sup>. Тщетная попытка! Человек, который мог убить в королевстве любого, кого он просто заподозрил в мятежных планах, не может быть признан справедливым ни по каким меркам. Не может человек, который казнит своих противников в присутствии своей матери, их политической союзницы, быть справедливым судьей, свободным от садистских наклонностей. Не может быть таким судьей король, который желает, чтобы приговоренные им к мучительной смерти люди были сварены и зажарены живьем в его присутствии. Не может быть справедливым тот, кто приказывает своим чиновникам прислать ему головы казненных противников,



действительных или потенциальных. Он на самом деле был ужасно жесток, какой бы титул «справедливости» ни присваивали его действиям.

Одна вещь все же должна быть сказана в его защиту. Он казнил не обыкновенных недовольных, а только тех, кто был замешан или предполагалось, что замешан, в заговоре против него или в мятеже. Он был убежден в том, что его королевской прерогативой было определять степень их участия и, соответственно, вины на основе своего впечатления, ощущения и полученных им сведений, не прибегая к помощи какого-либо судебного процесса. В своих собственных глазах он был «прав» и «справедлив» в выносимых им приговорах, и его искаженное представление о божественности его королевской власти, вместе со слабым чувством того, что законно, а что нет, привели его к убеждению в том, что у людей нет права спрашивать о его мотивах и что его суд будет в конце концов принят как правый. Народ тем не менее думал иначе. Люди часто рассматривали его суд как неверный, злобный и мстительный, и многие стали воспринимать его как короля-убийцу.

Неизбежно, такого правителя постоянно боялись не только враги, но и друзья, и, как следствие, он был обречен на потерю поддержки все больших слоев народа. То, что его правление причинило непоправимый ущерб евреям, сомнению не подлежит. Ненависть, которую он вскормил вокруг себя, неминуемо охватила и евреев, потому что преступления короля часто приписывали злодейским планам его еврейских советников. Таким образом, его защита евреев послужила, в конце концов, мобилизации против них антисемитских сил. Таков был результат его правления, даже если бы оно не было отягощено другими проблемами, внутренними и внешними.

Доля Энрике в ухудшении положения намного превосходила «вклад» Педро. Уступая Педро в морали с любой точки зрения, потому что соображения справедливости вообще не играли никакой роли в его жажде власти и борьбе за нее, он тем не менее был осторожен, чтобы не оставлять за собой длинный боевой порядок жертв, вызывающих к мщению. Его тактика была направлена на то, чтобы привлечь к себе сторонников и свести к минимуму число противников среди христиан всех сословий. Что же касается евреев, то с ними он вел себя, как будто они были дозволенной добычей охотника. В то время как его изначальное преследование евреев было предназначено для того, чтобы привлечь испанцев на свою сторону, конечные результаты этого преследования вышли далеко за рамки его первоначальных целей. Это он впервые показал испанцам, как можно вырезать евреев в городах сотнями, оставив убийц безнаказанными со стороны правителей (кроме отдельных случаев). Опять же, он показал им, что можно грабить евреев, отнимать их собственность и продавать их в рабство, если они не могут выполнить предъявленных им требований. И снова, ему следует приписать разрушение многих общин французскими наемниками, которые подражали его солдатам, английскими наемниками, шедшими по стопам французов, и, как следствие, мы должны отнести на его счет последовавшее за этим широкомасштабное крещение. Но важнее всего было то, что его яростная агитация и сопровождающие ее массовые акты насилия сделали ненависть к евреям, как бы сильна она ни была, ещё сильнее и раздули ее до небывалых размеров. И хотя, став королем, он кардинально изменил свое отношение к евреям, сделанного уже он вернуть не мог.

Но как бы велико ни было влияние этих факторов на положение испанских евреев, оно не могло сравниться по эффективности и размаху с внутренним развитием

событий в кастильских городах, которые прилагали тогда энергичные усилия к тому, чтобы сохранить свои позиции влияния, при том что уровень жизни их жителей резко снизился. Мы уже касались интересов городов и мотивов, которые привели их христианское население к враждебным действиям против евреев. В следующей главе мы поговорим о влиянии, оказанном национальными бедствиями на это население и, как следствие, на положение еврейских общин в испанских королевствах.

## ГЛАВА III

# Эпоха крещений

### 1391–1417

**Н**и один из народных взрывов против евреев в Средние века не нанес еврейскому народу таких потрясших его потерь, как испанские погромы 1391 г. Конечно, количество еврейских жертв в Рейнской земле во время Первого крестового похода (1096) или в Германии во время «черной смерти» (1348) было в пропорции к еврейскому населению большим, чем потери евреев Испании в 1391 г. Но если мы примем во внимание число евреев, которые оставили иудаизм вследствие угрозы новых погромов, потери испанских евреев в 1391 г. значительно превзошли то, что претерпело еврейство где бы то ни было в результате нападений толпы. За два-три года после 1391 г. испанская еврейская община, самая большая в мире, уменьшилась примерно на треть — и в географическом, и в численном отношении. Это было самой большой катастрофой, постигшей европейское еврейство до тех пор.

Как и ранние нападения толпы на евреев, народные возмущения 1391 г. явились результатом долгого и прогрессирующего обострения еврейского вопроса. Но, как и все подобные взрывы, они бы не могли произойти, если бы уровень народной нетерпимости не поднялся до крайних пределов из-за социальных и экономических бед, следовавших за национальным несчастьем. Действительно, волнения 1391 г. пришли после серии бедствий, обрушившихся на Испанию начиная с 1348 г. Как мы хорошо знаем, и Кастилия, и Арагон серьезно пострадали от «черной смерти». Вскоре они ввязались в кровопролитную десятилетнюю войну друг с другом, и оба королевства оказались втянутыми в жуткий конфликт, ставший известным под названием «Гражданская война в Кастилии 1366–1369 гг.». Вскоре Кастилия добавила себе проблем, вторгшись в Португалию, которую она хотела аннексировать. Но преждевременная попытка закончилась провалом (поражение при Альжубарроте, 1385 г.), которому сопутствовала еще одна устрашающая эпидемия, принесшая смерть трети населения Андалусии. Наконец, после смерти Хуана I в 1390 г. управление королевством было поделено между несколькими регентами, которые очень быстро потеряли контроль над ситуацией. И тогда вспыхнули волнения 1391 г.

Эти события, тем не менее, только содействовали вспышкам насилия, но не были их главной, глубинной причиной. Как на Западе, так и на Востоке основ-

ным мотивом оказалось возвышение, при королевской поддержке, чужеродного беззащитного меньшинства над массами большинства, чье постоянное отвращение к этому меньшинству перешло в яростную враждебность. В цивилизованных обществах такая враждебность для того, чтобы перейти в действие, нуждается в идеологии — или, проще, в «моральном оправдании», которое было здесь представлено клеветой на евреев, выпестованной в течение пяти столетий на Востоке и достигшей своего апогея в доктрине богоубийства. Богоубийство означает осуждение еврея, и это приговор, который массы поняли, усвоили и приняли всей душой, потому что он отвечал их сокровенным чаяниям. Они, однако, несмотря на объяснения Церкви, не поняли, почему христианство запрещает им убивать евреев, грабить их и вообще нарушать их «естественные права». Следовательно, когда страх перед наказанием больше не сдерживал их, они плюнули на все запрещения. Таким образом, война обрушилась на испанское еврейство как на убийц Христа.

Как и все крупнейшие события в истории человечества, несчастья, выпавшие на долю евреев в Средние века, явились результатом взаимодействия социальных условий и деяний определенных лиц в одно и то же время. Как правило, еврейская историография концентрировалась на раскрытии социальной подоплеки бедствий, но относительно мало обращала внимание на ту роль, которую играли личности в этих событиях. Одной из причин этого была скудность информации, другой же — зачастую недостаточно высокая оценка роли людей, обладавших большим влиянием. Но каковы бы ни были причины, результаты оказались разочаровывающими. Предоставленные нам отчеты напоминают драму, в которой актеры находятся за сценой, а предложенная ими картина еврейской жизни Средневековья не так жива, красочна и всеобъемлюща, как это могло бы быть, если бы ведущим персонам этой жизни было уделено больше внимания. Мы попытаемся уйти от этой традиции. Соответственно, мы детально обрисуем человека, который больше, чем кто бы то ни было в то время, ответственен за войну, объявленную испанскому еврейству — войну, которая после столетия столкновений закончилась установлением испанской инквизиции и изгнанием евреев из испанской земли.

## I. Ферран Мартинес

### I

Его звали Ферран Мартинес, он был кастильским священником, который никогда не поднялся в церковной иерархии выше средних позиций архидьякона в Эсихе и епархиального судьи севильской церкви<sup>1</sup>. Судя по нашим источникам, он не получил хорошего образования<sup>2</sup> и вполне мог быть весьма низкого происхождения, что, пожалуй, может объяснить тот факт, что он не сумел получить более высокого поста в Церкви. Это также может частично объяснить его тесную связь с низшими классами, его способность двинуть их, вести за собой и контролировать, а также его свирепую ненависть к евреям, возможно перешедшую по наследству от предков-крестьян к потомкам-горожанам.

Так или иначе, архидьякон Эсихи был взращен условиями, преобладавшими в Кастилии и определившими отношение к евреям в этом королевстве в период после «черной смерти». Убежденный антисемит, как и многие люди его поколения, он должен был видеть в короле Энрике II избавителя Кастилии от еврейской заразы. Длительная яростная антиеврейская кампания, которую Энрике вел во время гражданской войны, и неоднократная резня евреев его солдатами, производившаяся, как сообщалось, по его приказу, должны были взлелеять надежду Мартинеса на то, что Энрике принял политику истребления, которая единственно и может очистить Испанию от евреев. Мы можем быть уверены, что Ферран Мартинес был одним из самых восторженных поклонников Энрике во время Гражданской войны, и мы можем представить себе его разочарование и негодование, когда он увидел, что победитель Энрике, придя к власти, в корне изменил свое ранее провозглашенное отношение к евреям и пошел по тому же проеврейскому пути, по которому упорно шли его коронованные предшественники<sup>3</sup>. Мартинес знал, что большинство простого народа разделяет его горькое разочарование, что они видят в Энрике человека, обманувшего их доверие — доверие, которое они, простые люди, оказали ему с такой преданностью. Теперь они с чувством, энтузиазмом и восторгом восприняли проповеди Мартинеса, что *Кастилия должна вновь принять антиеврейскую политику, которой раньше следовал Энрике и которую он прекратил*. Мартинес, исполняя функции проповедника, мог чувствовать эту реакцию, и поддержанный публикой, он дошел до крайностей, нагромождая оскорбления и поношения евреев, требуя их исключения из испанской жизни. Ему не надо было придумывать обвинения против евреев или искать поддержки у христианских авторитетов. Христианская литература полна обличения евреев. Но Мартинес выбирал из антисемитских писаний эпитеты, наиболее подходящие для разжигания ненависти к евреям и стимулирования предлагаемых и осуществляемых им действий. Так, его публичные речи против евреев сопровождались инструкциями, адресованными некоторым маленьким городам в севильском архиепископстве, приказывающие их советам изгонять евреев из своих границ и воздерживаться от общения с ними под страхом отлучения от Церкви<sup>4</sup>.

В то время как Мартинес начал свою кампанию (по-видимому, в 1378 г.), изгнание евреев не было новостью в Европе. Евреев изгоняли из городов и провинций в Италии и Германии, так же как и из целых королевств, таких как Англия и Франция. Испания тем не менее отличалась от этих стран: она ещё не дошла до той стадии антисемитизма, которая побуждала бы ее королей принять подобные меры. Но Мартинес думал иначе. Он явно не уделял внимания тем христианским учениям, которые позволяли и даже поощряли еврейское присутствие в христианских владениях. Мартинес предпочитал следовать не теории и законам Церкви, а практике светских правителей, которые выставили евреев из своих владений. Городские советы Андалусии, однако, отказались действовать в столь серьезном вопросе по велению второстепенного церковника. Но это не удержало Мартинеса от его попыток пакостить евреям всевозможными способами, хотя и находящимися в согласии с церковными предписаниями, но определенно конфликтующими со светским законом.

Помимо своих обязанностей архидьякона, Мартинес, как мы уже отметили, выполнял и другую функцию. Он был епархиальным судьей (*provisor*), назначенным архиепископом Севильи, и в этом качестве он требовал себе право выносить

приговоры в делах, в которых были замешаны евреи. Папы приветствовали такую практику и старались ввести ее везде, где только возможно; но испанские короли постоянно противились этому, и воля королей побеждала. Мартинес не мог этого не знать. Он знал, что, поступая так, он нарушает законы Кастилии, которые гласят, что в случае тяжбы между евреями и христианами специальные судьи, назначенные королем, будут выслушивать тяжущихся и выносить решение. Мартинес вознамерился испытать решимость короля оставаться верным этой политике, несмотря на растущую критику; и он тщательно подготовил свои шаги.

Похоже, что он получил специальное разрешение короля быть арбитром в некоторых специфических ситуациях и быть окончательным судьей в этих особых случаях при спорах между евреями и христианами<sup>5</sup>, и он использовал это разрешение, чтобы распространить свою власть и на другие случаи. Выясняется, что на этой почве он также пытался обязать светские власти приводить в действие его решения, но власти нашли это трудновыполнимым. Вооруженные старой королевской привилегией, запрещающей Церкви вмешиваться в их тяжбы с христианами, евреи протестовали против действий Мартинеса, заявляя в дополнение, что приговоры, вынесенные Мартинесом, были несправедливыми и враждебными по отношению к их интересам. Мартинес, конечно, понимал, что рано или поздно евреи пойдут со своими жалобами ко двору, но он явно намеревался стоять на своем. Он знал, что, вынося такие приговоры евреям, он увеличивает свою популярность среди христианского населения, и он мог использовать открытый конфликт с короной, где ему удалось бы успешно защитить свою позицию и тем самым поднять свой общественный авторитет.

Если он добивался этого, то последующие события доказали его правоту. Его незаконное вмешательство в христианско-еврейские тяжбы и частичная поддержка, полученная от концехо (городских советов), заставили евреев обратиться за защитой ко двору, и у короля не было выхода, кроме как решить, чей закон стоит выше: закон, принятый его предшественниками на троне, или закон, провозглашенный Мартинесом. Очевидно, что в то время у евреев не было сомнения в реакции короля, и они не испытывали трудностей вызвать ее. В то время два севильских еврея, Йосеф Пичон и Самуэль Абарбанель, занимали высокие посты при дворе Энрике II, и они могли подготовить для короля приказ, который они хотели видеть подписанным королем. Энрике II был совершенно очевидно убежден, что нужно остановить наглые действия Мартинеса. Он послал ему решительный приказ: «Не смей ни в какой форме вмешиваться ни в какие судебные дела, касающиеся евреев»<sup>6</sup>.

Эта стычка между Мартинесом и королем случилась в апреле или мае 1378 г. В июле ожидался визит короля в Севилью, и Мартинес решил приостановить свои действия до окончания королевского визита. Как только король покинул город, Мартинес, однако, возобновил свои вмешательства в еврейско-христианские тяжбы, продолжая в то же время свои разнузданные антисемитские проповеди с церковной паперти, подстрекая христиан против евреев. Более того, к этой тактике раздувания волнений он добавил еще более деструктивный ход. Во многие города епархии были направлены письма за его подписью и за подписями других церковных официальных лиц, которых он убедил присоединиться к нему. Эти письма требовали, под угрозой отлучения от Церкви, лишить евреев права жительства в этих городах и, соответственно, изгнать их с этих территорий. Городские советы,

получив эти письма, не спешили, впрочем, повиноваться. В конце концов, они знали, что нет такого церковного закона, который заставил бы их принять столь крайние меры, и никакой королевский декрет не санкционировал их. Но Мартинес не сдавался. Он знал, что если хотя бы один город в Андалусии изгонит евреев согласно его инструкциям, то другие города последуют за ним, и вся епархия придет в возбуждение. Поэтому он отправился в Алкала-де-Гуадаира в надежде убедить власти этого городка выполнить его приказ об изгнании евреев. Он не достиг своей цели, но опасность от его деятельности для евреев ни в коем случае не миновала. Зато теперь у евреев оказались более сильные аргументы против Мартинеса, и с ними они опять отправились ко двору.

Снова Энрике быстро отреагировал, и на этот раз его реакция была адресована не только Мартинесу, но и судьям, и главе правоохранительного ведомства Севильи, и всем «официальным лицам севильского архиепископства». После выражения своего изумления тем, что Мартинес, несмотря на королевское запрещение, продолжает судить тяжбы, касающиеся евреев, король снова в недвусмысленных выражениях приказал ему прекратить выносить решения «в любой форме, по любой тяжбе и по любому разбирательству, в которой стороной является еврей или еврейка». Более того: «Мы повелеваем всем евреям и еврейкам, от которых мы требуем исполнения чего-либо, — пишет Энрике Мартинесу, — не являться перед тобой как судьей и не выполнять ни одного решения, которое ты можешь принять против них». Точно так же он приказал всем официальным лицам городов «отказываться» от любого решения, «которое Мартинес может вынести в городах против евреев, и «не забирать», согласно вердиктам или приказам Мартинеса, «ни людей, ни имущества евреев»<sup>7</sup>.

Не менее резкой была реакция короля на письмо Мартинеса советам его епархии, требующее разрыва всех отношений с евреями и запрещения евреям жить среди христиан. Король не только строго запретил архидьякону издавать подобные инструкции против евреев, он также запретил ему предпринимать «какой-либо шаг» против них или причинять любое унижение любым способом. Он также велел властям всех городов «не ограничивать евреев ни в чем, что касается их жилищ, контор, магазинов, и если что-то уже сделано против них — вернуть обратно», — то есть возратить ситуацию к тому, что было до инструкций Мартинеса. И Мартинес, и городские власти были предупреждены, что невыполнение королевского приказа повлечет за собой наказание, телесное и материальное, как того пожелает король<sup>8</sup>.

Строгое предупреждение возымело действие на все советы архиепископства и заставило Мартинеса отступить. Было ясно, что без поддержки концехо он не может осуществить никакой части из своей программы, а советы явно не желали действовать против четких приказов короля. Соответственно, Мартинес должен был прекратить свои юридические акции против евреев, так же как и попытки убедить советы городов выселить евреев со своих территорий. Тем не менее можно с уверенностью заявить, что его подстрекательские проповеди не только не прекратились, а наоборот, из-за крушения его надежд стали еще более злобными и агрессивными. Однако не прошло много времени, как его чувство досады сменилось ликованием.

## II

30 мая 1379 г. Энрике II неожиданно умер в возрасте 46 лет, оставив трон своему сыну Хуану I. Затем произошло убийство дон-а Йосефа Пичона, еврейского верховного казначея, от рук его еврейских соперников. Это убийство стало оружием в антиеврейской кампании<sup>9</sup>, и вскоре кортесы в Сории, собравшиеся 18 сентября 1380 г., отобрали у евреев их старинную привилегию самим судить свои криминальные случаи<sup>10</sup>. Это важное решение крепко ударило по еврейской юридической независимости. Оно представляло собой первый шаг на пути к отмене других юридических привилегий, пока еще имевшихся у евреев Кастилии. Более того, эти же кортесы сделали еще один шаг, направленный на ущемление еврейских прав: они заново утвердили декрет Энрике II, запрещающий евреям служить в королевских администрациях, и подкрепили это королевским заверением, что «с этого момента и далее закон будет исполняться»<sup>11</sup>. Этот закон предполагает, что Хуан I принял антиеврейскую линию, хотя такое далекоидущее утверждение будет неверным. В любом случае авторитет Мартинеса возрос. Теперь ему было легче убедить граждан, которые были расположены к его планам, что продолжение давления в указанном им направлении приведет, в конце концов, к желаемому результату.

Ободренный изменением королевской политики по отношению к евреям, он возобновил свою деятельность в качестве судьи в тяжбах между христианами и евреями, получив теперь активную поддержку со стороны городских официальных лиц. Снова евреи обратились за помощью к королю. Они сослались на приказы покойного короля, показали папские буллы, которые они заполучили себе в помощь<sup>12</sup>, и попросили короля принять строгие меры против агитации и преследований Мартинеса<sup>13</sup>. И на этот раз реакция короля была положительной. 3 марта 1382 г. король послал Мартинесу строгое послание, напоминающее о приказах покойного короля и подчеркивающее, что они полностью остаются в силе. Он также сообщил священнику о своем желании, чтобы евреи «были присмотрены и защищены как принадлежащие нам». И он запретил ему использовать «в проповедях или публичных выступлениях слова, могущие причинить ущерб евреям или возбудить буйство против них». Хуан I также дал ему знать, что «любая полемика, касающаяся Церкви, которая может быть направлена против еврея или еврейки, будет вестись с этого момента архиепископом или кем-то им назначенным, но не тобой». И наконец, король приказал всем судьям, шефу полиции и членам совета города Севильи «не позволять» Мартинесу действовать против евреев «в чем-либо, что означено в этом указе, и ни ты, ни они не делали бы ничего подобного под страхом наказания согласно нашей воле»<sup>14</sup>.

Письмо короля прояснило недопонимание и отмело некоторые ложные предположения. Оно не дает никакой почвы существующему мнению о том, что позиция Хуана I по отношению к евреям принципиально отличалась от позиции его предшественника, и, соответственно, не было причины ожидать, что он будет действовать в антисемитском духе. Концехо, безусловно, подчинились его желаниям и отказали Мартинесу в поддержке, а Мартинес, соответственно, был вынужден прекратить свою антисемитскую юридическую деятельность. Тем не менее вскоре он нашел иные пути досаждать и пакостить евреям.

Он начал кампанию по крещению мусульманских рабов, принадлежащих евреям Севильи. Так как евреям запрещалось иметь рабов-христиан, их мусульман-

ские рабы, будучи обращены в христианскую веру, должны быть отпущены на свободу, и если такое прозелитское движение распространится, то оно причинит вред еврейским экономическим интересам. Мартинес также продолжил подстрекательство против евреев, обращая внимание на запрещение и предупреждение Хуана I не больше, чем на повеления Энрике. На самом деле его антисемитские тирады стали еще более провокационными и поджигательскими. Он доходил до того, что заверял свою аудиторию в том, что ему лично известно, что если какой-то христианин убьет или ранит еврея, то король и королева будут только рады и, вынося приговор, оправдают убийцу. По существу, Мартинес гарантировал полную безнаказанность. Подобные заверения, которые дошли до призывов к кровопролитию, встревожили севильских евреев. Они снова направили петицию королю, который 15 августа 1383 г. издал новый указ (*albalá*) против акций Мартинеса.

Новый королевский указ запретил Мартинесу крестить мусульманских рабов, принадлежащих евреям, так как это противоречит «привилегиям, дарованным евреям в этом деле королями, коим мы наследуем». Более того, король в категорической форме приказал Мартинесу прекратить подстрекать против евреев. Хуан выразил свое изумление наглостью Мартинеса, использующего королевскую чету в своих разглагольствованиях. «С каких пор, — спрашивает король, — ты находишься в столь интимной близости с нами, что знаешь намерения наши и королеввы?» Королю было ясно, что если подстрекательства архидьякона не будут остановлены, «*aljama* (еврейская община) этого города будет уничтожена, а евреи потеряют то, что имеют». Поэтому он пригрозил Мартинесу: «если ты не прекратишь вести себя подобным образом, мы накажем тебя так, что ты пожалеешь о содеянном, и никто другой не посмеет так поступать»<sup>15</sup>.

Угрожающий язык королевского указа должен был возыметь временное действие. В любом случае, прошло более четырех лет, прежде чем альхама Севильи нашла необходимым вновь пожаловаться. Это не значит, что Мартинес бездействовал столь долгий период или даже прекратил свою кампанию против евреев. Все же мы можем с достаточной долей уверенности сказать, что хотя бы какое-то время — может быть, до конца 1385 г. — он воздерживался от своих незаконных вмешательств в дела, касающиеся евреев, и он наверняка прекратил свои измышления по поводу того, что убийство евреев останется безнаказанным. Мы пришли к этому заключению потому, что авторитет Хуана I в Кастилии был высок — до войны с Португалией или, точнее, до катастрофы под Альжубарротой (1385), а у евреев в то время был сильный защитник при дворе в лице дона Гедальи Негро. Но этот еврей умер в 1385 г., а тяжелое положение в Португалии заставило короля искать доброй воли и поддержки кастильских городов. Он мечтал о возобновлении войны с Португалией и о победе столь крупной и решающей, что она смоет стыд от его поражения. Для этого он нуждался в новых денежных вложениях со стороны советов, которые согласились на его просьбу, предварительно позаботившись о том, чтобы король пошел им навстречу в некоторых вопросах. Так, собравшись в декабре 1385 г. в Вальядолиде, кортесы опять нанесли удар по привилегиям евреев. Проживание евреев рядом с христианами было запрещено<sup>16</sup>, и предоставление евреям должностей при дворе было еще раз категорически запрещено (на этот раз под страхом конфискации имущества)<sup>17</sup>. Во второй раз после 1383 г. евреи должны были простить треть того, что задолжали им хри-



стиане, и в дополнение к этому христиане получили пятнадцать месяцев отсрочки на оставшиеся две трети долга<sup>18</sup>. Хуже всего для евреев было то, что состав восстановленного королевского совета теперь включал в себя четырех епископов и четырех прокураторов (т.е. представителей городов). Было ясно, что евреи потеряли большинство своих позиций и шансов на защиту при дворе. При этих обстоятельствах Мартинес набрался смелости возобновить юридическое ущемление евреев, выразившееся в требовании полного разделения между евреями и христианами, и вдобавок потребовать разрушения всех синагог, построенных в архиепископстве после Реконкисты<sup>19</sup>.

Социальная атмосфера в Севилье в результате этой яростной агитации накалилась до такой степени, что в начале 1388 г. евреи города почувствовали, что необходимо каким-то образом остановить кампанию Мартинеса. Их единственной возможностью было обратиться за помощью к королю, но здесь их придворные друзья предупредили, что время для еврейской петиции неподходящее. Настроение монарха было явно антиеврейским, и вместо того, чтобы получить прохладный ответ, который только поощрил бы Мартинеса, евреи решили обратиться с жалобой на него в верховный суд в Севилье. Таким образом, 11 февраля 1388 г. представитель общины, дон Йегуда бен Авраам, представил главному судье Севильи формальную жалобу на кампанию Мартинеса по разрушению синагог. Дон Йегуда предупредил Мартинеса, а косвенно и судей, что если эта жалоба останется безответной, евреи обратятся к королю. «Они покажут, как он, Мартинес, нарушает повеление короля», и как он явно действует против королевского приказа, который четко запретил ему делать подобные вещи<sup>20</sup>. Этот аргумент был, конечно, тактическим приемом: призыв к традиционной поддержке евреев королем был угрозой, тогда как полагаться на нее больше было нельзя.

Мартинес почувствовал эту слабость. Через неделю после того, как евреи подали жалобу, он дал свой ответ. Используя возможность начать новую атаку, он изобразил евреев неисправимыми преступниками, которые намеревались одурачить самого Бога, так чему же удивляться, если они обманывают короля и принцев. Разве не сказал Иисус ученикам своим, когда он послал их проповедовать Учение, что всякий, кто не примет его царства, будет рассматриваться как его враг и сын дьявола. Кому больше всего подходит это определение, как не евреям, которые упорно отрицали его царство со времен апостолов? То, что он, Мартинес, говорит о евреях, идентично тому, что Иисус сказал о них; следовательно, и он не может говорить иначе. Он не сделал ничего дурного ни в моральном плане, ни в юридическом. Он требовал разделения христиан и евреев потому, что *это то, что велит закон*, и то, что приказал архиепископ Севильи, а еще потому, что архиепископ сказал ему позаботиться об этом<sup>21</sup>. Он требовал разрушения синагог потому, что этого требовал закон, и если бы он был до конца верен закону, то «двадцать три синагоги, которые евреи построили в Севилье... были бы снесены подчистую»<sup>22</sup>. А что касается его судебной деятельности, то правда, что король дал ему определенные инструкции, но они основывались на ложной информации, предоставленной евреями королю. «Они сказали, что я объявил неверные приговоры в тяжбах, доверенных мне королем, нашим сюзереном. На это, сеньор, я отвечаю: пусть они покажут, какие я вынес приговоры против евреев и евреек, и если они были неверными, я желаю заплатить по всем ним». Разумеется, он не прекратил свои проповеди, несмотря на инструкции короля, так как эти

инструкции не имеют смысла потому, что он проповедует слово божье, которое служит не только Богу, но и королю<sup>23</sup>.

Местные власти, конечно, не удовлетворили апелляцию евреев. Евреи не обратились к королю, как угрожали, несомненно, по указанным выше причинам. Но они разработали план, как остановить Мартинеса иным способом. Они обратились к дьякону церкви в Севилье, который представил дело совету каноников.

### III

Нет сомнения в том, что даже до того, как они предприняли этот шаг, евреи Севильи получили достоверные сведения о том, что руководство севильской церкви было недовольно поведением Мартинеса и, таким образом, было готово выслушать жалобы евреев на его поведение. Эти сведения могли показаться неожиданными для евреев, но они четко показали, что не все севильские христиане были всей душой с Мартинесом. Мы можем заключить, что часть граждан, организованный сегмент общества — по всей вероятности, его высшие слои — не принимали ни агитации, ни действий Мартинеса, находя их выходящими далеко за рамки дозволенного законами страны. Таким образом, обсудив жалобы и обращения евреев, совет каноников решил послать делегацию к королю, чтобы обуздать действия Мартинеса. Ответ короля нельзя назвать ободряющим: он прикажет своему совету принять во внимание петицию, но он чувствует необходимость добавить, что «хотя пыл архидьякона хорош и свят, нужно следить, чтобы он не поднимал людей против евреев своими разговорами и проповедями. Хотя евреи скверны и испорчены, они находятся под моей защитой и под королевской властью, и их не следует осуждать, кроме как справедливо наказывать, если они нарушают закон»<sup>24</sup>.

Во всем этом было больше двусмысленности, чем прямого ответа. Король призывает к защите евреев, но не дает никаких рекомендаций к действиям против Мартинеса. Он полностью игнорирует строгие предупреждения, данные Мартинесу им самим и Энрике, и вместо того восхваляет «священный пыл», зато весьма нелестно отзываясь о евреях. Что же касается петиции, то он ограничивает свою реакцию выражением взгляда, что за Мартинесом нужно «проследить», но уклоняется от прямого и конкретного ответа, передавая это дело своему совету и таким образом увиливая от прямой ответственности. Король, несомненно, должен был ублажить антисемитскую партию, внушительно представленную в королевском совете. Через три года после Альжубарроты Хуан I был совсем не тем королем, что до разгрома. Никаких действий против Мартинеса не было предпринято королевским двором, да и не могло быть предпринято в то время.

Попытка мобилизовать местную церковь против Мартинеса окончилась, таким образом, неудачей. Она не только не остановила его, но даже усилила его дерзость. Его проповеди против евреев стали еще более исступленными, чем прежде, потому что он поверил в то, что его цели достижимы. Но он был чересчур уверен в себе, потерял душевное равновесие и споткнулся. Мартинес представил себя как высший авторитет во всем, что касалось еврейского вопроса. Он даже утверждал, что у папы нет права выпускать буллы, разрешающие евреям строить новые синагоги. Он говорил от имени севильской церкви, как будто был ее главным представителем, и его дерзость приобрела форму наглости, которая принизила престиж архиепископа Севильи. Теперь в кафедральном собрании

каноников возобладало, вне сомнения, отрицательное мнение о Мартинесе. Архиепископ решил действовать.

Педро Гомес Барросо, архиепископ Севильи, считался, согласно Амадору де лос Риосу, одним из самых уважаемых лидеров испанской церкви, и за «чистоту и достоинство его доктрины, и за мягкую серьезность его манер»<sup>25</sup>. Он понял, что, пытаясь остановить Мартинеса, он ввяжется в серьезный бой, и не хотел сделать этот бой своим личным. Поэтому он назначил комитет светских и церковных экспертов для проверки претензий к архидьякону и велел вызвать Мартинеса для объяснений. Мартинес явился. На первый вопрос, отрицает ли он право папы выдавать евреям разрешение на строительство синагог, он ответил положительно. Его попросили обосновать это мнение, так как принято думать обратное. Архиепископ и другие члены комитета обосновали противоположное мнение; они отметили позицию Хуана Санчеса (изложенную в новой норме) и тот факт, что папы Александр III, Климент VI и другие Святые Отцы опубликовали буллы, разрешающие строительство любых синагог. Они подчеркнули, полагаясь на эти свидетельства, что попытка ограничить права папы — «ошибка», и если Мартинес не может обосновать своих слов, он должен взять их обратно. Тот отказался. Он заявил, что готов представить объяснения в присутствии «официальных лиц и других, из народа»<sup>26</sup>, тем самым демонстрируя свою неспособность представить правовые аргументы, способные удовлетворить людей ученых, и свою необходимость опираться на «простых людей», чьи уши открыты его утверждениям. Архиепископ ответил, что судить в таких вопросах могут только ученые люди, а не светские, несведущие в церковном законе. От Мартинеса потребовали подчинения Церкви, т.е. воздержания от таких сомнительных заявлений до тех пор, пока его утверждения не будут проверены комиссией экспертов, которая постановит, являются ли они отступлением от учения Церкви<sup>27</sup>. И с этим Мартинес не согласился. Он продолжал проповедовать в том же духе.

Тогда архиепископ вынес формальный приговор, в котором вообще запретил Мартинесу проповедовать, пока его вопрос не будет рассмотрен компетентными судьями. Более того, в свете его открытого пренебрежения указаниями, данными ему архиепископом и экзаменаторами, он сделался, как это следует из его последних заявлений, упрямым «бунтовщиком, подозреваемым в ереси». Хуже того — так как он ежедневно утверждает, что то, что он говорит, и есть правда, он тем самым «упорствует в заблуждениях». В дополнение архиепископ обратил его внимание на тот факт, что, помимо вышеупомянутого заявления, касающегося папы, он также сказал, что «папа не может разрешить священнику жениться, не может освободить от данного обета или отпустить грехи кого бы то ни было, и другие вещи, которые для понимающих могут быть приняты как обоснованное мнение, но для простаков, кто не слишком образован, могут стать причиной большого скандала и презрения к папе»<sup>28</sup>. Мартинес был лишен, под угрозой отлучения от Церкви, не только права проповедовать, но и действовать в качестве судьи или официального лица архиепископа до вынесения решения по поводу его заявлений. Этот строгий приговор архиепископа, как мы должны отметить, был вынесен 2 августа 1389 г.<sup>29</sup>

Теперь положение Мартинеса стало скверным. Он вызвал антагонизм совета каноников, сделал архиепископа своим врагом, был лишен всех своих прав и ожидал расследования по обвинению в своей ереси. Но ему опять повезло. 7 июля

1390 г. архиепископ Барросо умер, и сторонники Мартинеса взялись за агитацию в его пользу. Их немедленной целью было убедить совет каноников игнорировать ожидаемое расследование против Мартинеса, восстановить его на посту архидьякона и избрать его одним из епархиальных судей. В результате последующих политических интриг, направляемых, возможно, самим Мартинесом, все эти цели были достигнуты. Оппозиция по отношению к нему, несомненно, настолько ослабилась со смертью архиепископа, что многие члены совета решили, что у них не было выбора, кроме как присоединиться к лагерю победителя. Мартинес снова оказался на коне, да еще в гораздо лучшем положении.

#### IV

Через три месяца после смерти архиепископа Хуан I тоже умер, оставив наследником престола своего малолетнего сына и неясные инструкции по поводу регентства. Регентство было сформировано после сложных переговоров и вскоре оказалось настолько разделенным, что зачастую было почти парализованным, причем представители городов составили теперь большинство королевского правительства. Таким образом, от него трудно было ожидать серьезных мер в защиту евреев. Теперь Мартинес был уверен, что его час настал. 8 декабря 1390 г. он направил указания клирикам различных городов епархии в течение трех часов с момента получения этих инструкций разрушить синагоги в этих местах. Эсиха и Алкала-де-Гуадаира, где у Мартинеса была огромная поддержка населения, были первыми, выполнившими эти инструкции. Следующими стали Кория и Кантильяна, а затем Мартинес разослал такие же инструкции в другие города епархии. В случае сопротивления, предупредил он, город будет отлучен до тех пор, пока не выполнит приказ<sup>30</sup>.

Нет нужды говорить о том, что евреи Севильи поняли серьезность нависшей над ними опасности. Теперь в Севилье не к кому было обращаться. Мартинес вел себя как хозяин города, и похоже, не было никого, кто хотел или мог бы ему сопротивляться. Остался единственный путь — обратиться за помощью к регентству. Севильские евреи избрали этот путь. Они послали срочную просьбу лидерам испанского еврейства, которые собрались в Мадриде, где были созваны кортесы. В своем обращении они описали положение и предупредили, что если избавление не придет, то евреям севильского архиепископства придется покинуть эту область<sup>31</sup>. Несложно было предвидеть ужасающие последствия такой возможности для всего испанского еврейства.

Столкнувшись с протестами еврейских лидеров, регенты пришли в действие. Им было ясно, что времени терять нельзя, и 2 декабря 1390 г. они отправили настоятелю и собранию каноников собора Севильи энергичное послание, в котором подтвердили позицию Энрике II в этом затяжном конфликте. Письмо, подписанное всеми ведущими членами регентского совета, подвергалось резкой критике и Мартинеса, и кафедральное собрание. Для того чтобы понять последующее развитие событий, мы должны подробнее описать сказанное в письме.

Регенты выразили свое изумление тем, что собрание, зная Мартинеса и его действия и будучи осведомленным о том, что он подозревается в ереси и что ему запрещено исполнять его прежние обязанности, включая даже проповедование, избрало его одним из епархиальных судей и, более того, способствовало его планам, не вмешиваясь в их исполнение, даже не сделав ему никакого замечания. Регентство

согласно с мнением евреев о том, что собрание своими действиями и бездействием разделяет ответственность за действия Мартинеса и за ущерб, нанесенный евреям. Поэтому регентство возлагает на собрание обязанность восстановить за свой счет синагоги, разрушенные по приказу Мартинеса, и выплатить компенсацию всем евреям и прочим, потерпевшим убытки. Но кроме этого, регентство велело собранию применить и особые санкции против самого Мартинеса. Его следует лишить судейства, пользуясь которым он совершил свои последние агрессивные действия, ему должно быть запрещено подстрекать против евреев и их богослужения в синагогах, ему полагалось церковное порицание (как того требовал закон), и, наконец, его обязали «построить заново, восстановить и починить все синагоги, которые были разрушены по его приказу».

Письмо заканчивается строгим предупреждением о денежном штрафе, который будет наложен, если кафедральное собрание не выполнит королевских указаний и не лишит Мартинеса судейской должности. «Будьте уверены, что мы прикажем вам оплатить весь нанесенный ущерб из вашей личной собственности, и если этого не хватит, то из вашего *mesa capitular* (ресурсы Церкви), плюс штраф в тысячу дублонов, и это кроме других наказаний по воле короля, так что это будет подобающим наказанием и примером для тех, кто это заметит»<sup>32</sup>.

Решительное и бескомпромиссное письмо регентства было рассчитано на то, чтобы испугать собрание и заставить его действовать согласно желанию евреев, и оно возымело действие. Однако без предрасположенности лидеров собрания такой результат вряд ли был возможен. Если бы ведущие его члены разделяли взгляды Мартинеса и хотели бы, как он, разрушить севильскую еврейскую общину, они бы оспорили письмо регентства, прежде чем подчиниться ему. Они могли бы искать причины обелить себя — т.е. откеститься от ответственности за деяния Мартинеса, — они даже могли бы протестовать против вмешательства в их права избирать в свою администрацию кого они хотят. И они могли послать делегацию в Мадрид, где у них было много друзей, могущих оказать поддержку, но ничего этого они не сделали. Через пять дней после официального уведомления о письме регентства, 15 января 1391 г., кафедральное собрание было вновь создано, и оно объявило о своей готовности исполнить волю короля. Очевидно, что подавляющее большинство собрания отвергло диктаторские действия Мартинеса, что многие не любили и даже ненавидели этого невыносимого и опасного типа и что аристократия города и высшие чины церковной иерархии не одобряли насилия против евреев, хотя они хотели бы понизить их статус, низвести до состояния, в котором евреи раболепно приносили пользу городу, не будучи частью обычной городской жизни, — но все это в соответствии с королевским законом и, конечно же, с законом Церкви.

На заседании 15 января присутствовали не только лидеры севильской церкви, но и важные церковные лица из других городов (такие как архидьяконы Хереса, Рейны и Кастро), а также двенадцать каноников и высших должностных лиц севильской церкви. В их присутствии дьякон севильской церкви провозгласил от своего имени и от имени всех присутствующих, кроме одного колеблющегося каноника, что они рассматривают письмо короля как приказ, который они обязаны исполнить, и, соответственно, они отрешают Мартинеса от должности, на которую они его назначили. Они велят Мартинесу воздержаться от проповедования в форме, которая может вызвать скандал или беспорядки или причинить какое-либо зло

или ущерб евреям и их синагогам. Далее они приказывают ему построить заново или отремонтировать все разрушенные синагоги архиепископства. Мартинес был предупрежден, что невыполнение этих требований повлечет за собой отлучение от Церкви<sup>33</sup>.

Из этой акции собрания ясно, что ее официальные лица никогда не были в сговоре с Мартинесом в его планах разрушения синагог, и они не сотрудничали с ним в их исполнении. Если бы это было так, они не могли бы с такой легкостью уклониться от ответственности, не могли бы они и сказать Мартинесу в лицо, что он (и только он) обязан восстановить синагоги, которые он (и никто другой) велел разрушить. Мартинес, как мы увидим, пытался приписать ответственность за свои действия покойному архиепископу. Он наверняка поспешил бы указать в своем ответе (который мы сейчас рассмотрим), что собрание согласилось и даже сотрудничало с ним в приготовлениях к разрушению синагог, если бы только у него было малейшее основание для такого утверждения. Совершенно очевидно, что такого основания у него не было. Таким образом, мы должны ограничить ответственность кафедрального собрания в том, что касается разрушения синагог, только его пассивностью — то есть неспособностью остановить Мартинеса или вмешаться в исполнение его указаний. Добавим, что пассивность не была следствием согласия или безразличия, но скорее происходила от страха перед Мартинесом и его когортами — того же страха, который, наверное, привел к его избранию церковным арбитром после смерти архиепископа. Возможно, один из сторонников Мартинеса — пожалуй, тот, что сейчас был против решения собрания, — предложил его кандидатуру, а остальные, подозревая, что открытый протест против опасного человека может навредить им, предпочли промолчать и тем самым привели к его избранию. Если сейчас они набрались смелости пойти против него, то только потому, что рассчитывали на поддержку регентства и вдобавок боялись наказания за невыполнение его инструкций.

Лидеры собрания, несомненно, понимали, что победить Мартинеса нелегко. И действительно, он оставался бесстрашным и непоколебимым. В ответе, данном собранию, он ясно дал понять, что не собирается ни исполнять приказы регентства, ни следовать инструкциям собрания. Иисус Христос, сказал он, дал своим последователям два меча, которыми они должны покарать зло и защитить добро: один из них он вложил в руки королей, а другой — в руки Церкви, «которая есть папа, кардиналы, прелаты и весь клир». Значит, это две разные юрисдикции, поэтому ни Церковь, ни кто-либо из священнослужителей не могут быть судимы королевскими судьями, поэтому ни король, ни те, кто подписали письма против него, не имели права делать этого, потому что он, Мартинес, находится под юрисдикцией Церкви — и только Церкви. Но он не может придать какую-либо ценность решению, принятому против него кафедральным собранием, так как эти люди не его судьи (*episcopi jure*), поэтому он не должен даже оспаривать такой приговор или распоряжение, поскольку это само по себе недействительно. Более того, вынесенные против него решения являются вопиющим нарушением закона: ему даже не предоставили элементарного права выступить в свою защиту, и, таким образом, он был осужден только на основании обвинений, выдвинутых против него евреями, «предателями, врагами веры». Он, наконец, готов был доказать, что покойный архиепископ велел разрушить синагоги, ввиду того, что они построены против Церкви, против Бога и безо всякого разрешения. Далее он

отмечает, что разрушил две синагоги при жизни архиепископа, и он не сожалеет о том, что сделал<sup>34</sup>.

В свете этого вызывающего ответа было очевидно, что Мартинес вовсе не был подавлен. То, что последовало, было состязанием между волей регентства и собрания, с одной стороны, и волей Феррана Мартинеса — с другой. Мы не знаем, мог ли Мартинес продолжать исполнять обязанности церковного судьи. В любом случае он оставался архидьяконом Эсихи и официальным лицом церкви Севильи, и в этих двух качествах он продолжал проповедовать и призывать народ поддерживать его. Вряд ли следует сомневаться в том, что в своих проповедях Мартинес изображал свою борьбу против «друзей евреев» при дворе и в Севильском собрании, и теперь, несмотря на нависшие над ним угрозы, он не готов сдвинуться ни на миллиметр. Несомненно и то, что рассказы о его стойкости и силе духа, раздутые Мартинесом и его помощниками, усилили восторженное преклонение народа перед ним и послужили дополнительным стимулом для его последователей твердо стоять за него. Теперь Мартинес поднялся до пика своего влияния на низшие классы, которые, конечно, представляли собой значительное большинство населения Севильи. Как он собирался использовать эту силу? Он знал, что не сможет побудить корону, или регентство, или городской совет, или церковное собрание сделать что-нибудь в его поддержку. Сила Мартинеса находилась в толпах его сторонников. Они уже давно шумно требовали действия и ждали его сигнала.

## V

Чувствуя, что грозовые тучи сгущаются, предвещая шторм, Мартинес не мог не понять, что пришёл час принять решение. Он знал, что политическая ситуация была благоприятной. При разобщённом регентстве было весьма маловероятным, что оно осмелится пойти против него в случае общего бунта. Концехо и собрание каноников прятались за спиной регентства и ничего не предприняли бы по своей инициативе. Мартинес чувствовал, что лавина, которую он мог теперь отпустить, слишком сильна, чтобы кто-нибудь смог противостоять ей, и он пришёл к выводу, что время созрело для массивной атаки на евреев. Именно этим и решил заняться Мартинес вместе со своими помощниками, всё время держа в секрете масштабы, конкретные цели и дату нападения. Только возросшая ярость агитации указывала на его неминуемость.

Теперь севильская худерия была окружена зловещей погромной атмосферой. Её жители ежедневно подвергались оскорблениям и хулиганским выходкам со стороны членов партии Мартинеса. Их несомненной целью было спровоцировать столкновения и разжечь злобу агрессивной толпы. Проявления резкой ответной реакции на эти оскорбления стали всё более и более неизбежными. И главные королевские официальные лица в Севилье решили по своей инициативе, или же по требованию евреев, подавить погромное движение. Они верили, что, продемонстрировав силу, они смогут отвратить массы от кровопролития. Двое аристократов из знаменитой семьи Гусманов были главными королевскими офицерами в Севилье. Один из них, Хуан Алонсо Гусман, граф Ньебла, был губернатором (аделантадо) всей провинции; другой, Альвар Перес де Гусман, был начальником королевской полиции (главным альгвасилом) Севильи. Они схватили двух типов из отребья, оскорблявших евреев, и велели высечь их и посадить в тюрьму. Но это ударило по ним бумерангом.

«Четвертая всеобщая хроника» (*Cuarta Crónica General*) сообщает нам, что «маленькие люди» (*pueblo menudo*) — то есть те, кто составлял основную часть последователей Мартинеса, — пришли в бешенство от того, каким образом обошлись с их собратьями. Они силой освободили двух заключённых и, по ходу действия, захватили главного альгвасила. Затем они привели освобождённых в большую церковь, где всего за два месяца до того собрание каноников провозгласило своё резкое осуждение Мартинеса. Там были произнесены страстные речи против евреев и их христианских защитников. «Маленькие люди» кричали, что альгвасила нужно забросать камнями, а графа Ньебла тоже надо убить. Тем не менее вскоре толпу убедили освободить Альвара Переса. Было ясно, что иначе последует серьёзное столкновение, которого Мартинес явно стремился избежать. Он не хотел превратить конфликт с евреями в конфликт со знатью и приказал освободить альгвасила<sup>35</sup>.

Теперь на Севилью спустилось странное спокойствие, которое вовсе не обнадежило евреев, а, скорее, испугало их. Освобождение высеченных преступников, продемонстрировавшее неповиновение приговору, вынесенному законными королевскими судьями, показало, что рука закона перебита, а истинными хозяевами Севильи были Ферран Мартинес и агрессивные толпы его последователей. Тем не менее оказалось, что, хотя альгвасил не мог привлечь к суду никого из бунтовщиков, он не полностью отказался от исполнения служебных обязанностей. Он подготовил своих людей к новым вспышкам насилия, поскольку город изобиловал слухами о готовящихся нападениях на евреев в Севилье и близлежащих городах. Находящиеся под угрозой евреи послали, в свою очередь, тревожные сообщения своим ведущим персонам, встретившимся в тот момент в Мадриде. Те, сознавая тяжесть ситуации, не замедлили обратиться к регентству за помощью. Регентство опять поспешило откликнуться, как могло, учитывая его ограниченные ресурсы. Регенты, конечно, понимали, что единственным эффективным путём для предотвращения беспорядков была бы посылка солдат для защиты худерии. Но именно этого регентство себе позволить не могло. Расколотое больше, чем когда-либо и находящееся под угрозой дона Педро Тенорио, архиепископа Толедо, регентство само нуждалось в военной помощи. Итак, вместо солдат оно отправило специальных посланников в самые возбуждённые города Андалусии, приказав их городским советам сохранять мир. Регентство также сделало дипломатический шаг, который, как оно надеялось, облегчит ситуацию: Альвар Перес был смещён с поста начальника королевской полиции и заменён весьма уважаемым аристократом Перо Понсе де Леоном, сеньором Марчени<sup>36</sup>.

Этот шаг, предпринятый 29 апреля, предназначался для умиротворения севильских экстремистов, требовавших устранения Альвара Переса. Но вместо того, чтобы улучшить состояние безопасности в городе, это назначение серьёзно ухудшило положение. Ибо вскоре вспыхнула резкая ссора между новым шефом полиции и губернатором провинции, Хуаном Альфонсо Гусманом, расколов тем самым силы севильской аристократии. Теперь она, вне сомнения, разделилась во мнениях по поводу политики по отношению к Мартинесу и его помощникам. В любом случае, Понсе де Леон должен был выказать куда большее дружелюбие к ним, либо из желания приуменьшить их агрессивность, либо исходя из необходимости завоевать их поддержку против мощного графа Ньебла. Тем временем яростная аги-



тация продолжалась. «Люди были настолько возбуждены, — говорит Айяла, — что теперь они никого не боялись, а желание грабить евреев росло день ото дня»<sup>37</sup>.

При том, что население было крайне возбуждено и подготовлено к действию, при расколе в регентстве и в среде севильской знати, и при том, что городская аристократия боялась вмешиваться, условия для антиеврейского взрыва выглядели благоприятнее, чем когда-либо. События неумолимо стремились к своей кульминации. Прошло всего пять с небольшим недель с момента замены Альвара Переса Понсе де Леоном до того дня, когда обрушилась атака на евреев Севильи.

## VI

Мы представили борьбу Мартинеса против евреев с начала его агитации до взрыва беспорядков настолько, насколько возможно реконструировать их из источников. К каким заключениям можем мы прийти для того, чтобы лучше понять последующее?

Начнем с характера Феррана Мартинеса, как он отражен в документах, касающихся его поведения. То, что мы можем вынести из них, противоречит большинству эпитетов, которыми награждали его хронисты и историки. Согласно этим эпитетам, которые несомненно совпадают с его репутацией в массах, Мартинес был религиозным фанатиком, отличающимся «необыкновенной преданностью» вере; но на самом деле ему не хватало главных свойств — моральной чистоты, честности и идеологической последовательности (вместе с определенной степенью наивности) — свойств, требуемых для истинного религиозного подвижника. Его послужной список говорит об этом совершенно безошибочно. Мартинес заявлял, что ни у короля, ни у какой-либо светской власти нет юрисдикции над ним и его действиями в силу его церковного статуса, благодаря которому он находится исключительно под юрисдикцией Церкви. Но когда архиепископ Барросо назначил комитет из юристов и теологов, чтобы рассмотреть его поведение, то он отказался представить им свои аргументы, заявив, что предстанет только перед *народными* «представителями», которые, естественно, будут только светскими людьми. Как высоко он ставил юрисдикцию Церкви, за которой он прятался снова и снова, видно из его произвольного, циничного и прямо-таки презрительного отношения к решению архиепископа, которое отстранило его от всех должностей и поставило его под подозрение в ереси, потому что, как только архиепископ умер, Мартинес, не колеблясь ни минуты, отбросил этот вердикт так, как будто его никогда и не было. Он был восстановлен в должностях решением собрания каноников, которое еще и сделало его судьей, и он с готовностью принял это решение, хотя оно и было вынесено отнюдь не *jure episcopi*, но явно и открыто против церковных правил. Но когда это же собрание каноников отстранило его от судейства, он заявил, что отстранение было нелегальным, так как подобное действие может быть предпринято только *jure episcopi*. Он применял подобный прием, постоянно заявляя, что действовал согласно церковному закону, но без стеснения плевал на этот закон, когда тот вступал в противоречие с его действиями против евреев. Так, когда церковный закон неоднократно запрещал убивать евреев только потому, что они евреи, Мартинес подбивал массы именно к этому и даже заверял их в освобождении от ответственности за убийства. Еще одно его судьбоносное указание — по поводу насильственного крещения — точно так же было основано на нарушении канонов и пренебрежении учениями Церкви<sup>38</sup>. В дальнейшем мы займемся этим моментом.

Человека, который мог с такой непоследовательностью относиться к законам и прецедентам Церкви только ради собственного удобства, вряд ли можно считать преисполненным «священного пыла», который некоторые источники приписывают ему; не может он и служить примером исключительной «преданности», когда он ловко манипулирует противоречивыми аргументами, чтобы победить в спорах своих оппонентов. То, что на самом деле было его религиозным пылом, так это кипучая ненависть к евреям. Другие ложные концепции по поводу его «добродетельного» поведения тоже должны быть интерпретированы в свете этой ненависти.

Мартинес справедливо был отмечен как человек с железной волей и неуклонной решимостью в достижении своих целей. А сила его характера, его безжалостность и коварство вместе с неразборчивостью в средствах и дерзостью сделали его практически непобедимым. Благодаря комбинации этих качеств он преодолел давление двух королей, регентства, архиепископа Севильи, городского совета, кафедрального собрания каноников Севильи и сильной севильской аристократии. А то, что еще больше усилило его славу и популярность, было его ораторское искусство, особо подходящее для возбужденной толпы. Прежде всего именно своими речами он захватил воображение низших христианских классов, которые видели в нем защитника их дела — героя, противостоящего яростным атакам его и их общих врагов.

Но здесь мы касаемся момента, относящегося к его лидерству, а шире — к его тактике и влиянию, которые заслуживают специального рассмотрения.

Взрыв волнений в Севилье был первым массированным ударом огромной волны ненависти к евреям, которая вскоре охватила всю Кастилию и большую часть Арагона. Ответственность Мартинеса за взрыв этой ярости, беспрецедентной в истории Испании, подчеркнута всеми историками этого периода, но основная роль, которую он играл в организации этих событий, еще не полностью определена.

Когда Мартинес начал свою кампанию, ненависть к евреям была широко распространена в Испании, а в низших классах общества она была особенно сильна. Таким образом, его главный вклад в эти страшные бунты не был созданием общественного мнения против евреев, хотя он и поднял температуру антисемитизма на несколько градусов. Само по себе это не могло заставить толпы сменить свою неагрессивную ненависть на последовавшие грабежи и убийства. Для того чтобы побудить народ в Севилье, Андалусии и Кастилии проявить насилие по отношению к евреям в таких немыслимых масштабах, требовались определенные предпосылки. Мартинес создал эти предпосылки, в чем и заключалась его решающая роль.

Кастилия не знала, кроме спорадических атак на евреев во время гражданской войны, кровавых антисемитских беспорядков почти триста лет — то есть со времени событий в Толедо и его окрестностях в 1109 году. Не в традициях Кастилии было решать еврейский вопрос путем массовой резни или других форм нападения толпы, как это было в Германии и других странах. Олигархия кастильских городов оказывала постоянное давление на короля, чтобы он выполнял их просьбы по поводу евреев. Она делала это путем издания различных законов и неуклонно придерживалась этого пути, пролегающего через кортесы, и иногда

через привилегии, дарованные королем вне кортесов. Таким образом, они осуществляли свои планы в отношении евреев, но не через насилие. Насилие означало бы мятеж против короля, а этого концехо никак не могли поддержать. Они знали, что какую бы автономию они ни имели, она была дана им королями, которые с середины 1380-х гг. давали им понять, что в конце концов их поднимут над другими сословиями. Поэтому концехо и в Кастилии, и в Арагоне придерживались, как минимум формально, исполнения законов по отношению к королю и к евреям — до, во время и после погромов, практически во всех городах.

Массы, однако, рвались с привязи. Они взрывались желанием обрушиться на евреев со всей силой, и то, что их сдерживало, было единственно страхом, сильнейшим страхом перед жестоким наказанием, которое король может наложить на них, и они это знали. Мартинес учил массы преодолевать страх. Он не только проповедовал нарушение законов там, где это касалось евреев, но и сам нарушал их. Он хотел доказать массам, что, совершая определенные действия, например, разрушения синагог, они ничем не рискуют, и, подталкивая их делать это, он утверждал, что они не нарушают закон, а исполняют его, потому что оба закона, и канонический, и гражданский, требуют от них этого. Своими противозаконными действиями, за которые он не нес наказания и которые он пытался изобразить законными, он служил испанским массам примером поведения, которое заставило их поверить, что за причинение вреда евреям они не подвергнутся наказанию и не окажутся виновными. Так, он поощрял толпу бросать вызов властям и брать закон в свои руки. Умелый демагог и хитрый ментор, он с большой проницательностью рассчитывал свои шаги и приучал массы полагаться на его суждения и, наконец, подчиняться его приказам.

То, что антисемитизм Мартинеса и следовавших за ним масс был продуктом долгой социальной эволюции, не подвергается сомнению, и мы попытались объяснить эту эволюцию. Но Мартинес не просто несея на волнах. Он должен был быть рулевым корабля — корабля его партии — и вести его через множество опасных проливов и водоворотов, и он вырулил его к месту назначения. Доля Мартинеса в разыгравшихся событиях была, таким образом, огромной.

Айяла в своем стиле отметил эту долю, сказав: «И началом всего этого (т.е. погромов) и зла, причиненного евреям, были *проповеди и подстрекательство* архидьякона Эсихи в Севилье»<sup>39</sup>. Как упоминание начальной причины событий, это утверждение безусловно справедливо, но в качестве объяснения развития событий оно недостаточно полно и может запутать, потому что «начало», о котором говорит Айяла, может быть понято просто как начальная точка, первое звено в цепи событий и намеков на относительно короткий отрезок времени. Но деятельность Мартинеса, как мы видим, продолжалась не менее четырнадцати лет и включала в себя не только убедительные проповеди, но и многочисленные столкновения, борьбу и маневрирование, без которых окончательные результаты, к которым он стремился, не могли быть достигнуты. А если судить по всей совокупности его действий, и в особенности их завершающей стадии, то ясно, что с самого начала цели Мартинеса не были ограничены евреями Севильи или Андалусии, но охватывали все испанское еврейство. Возможно, кроме него и его ближайших помощников, только евреи Севильи полностью осознали, что уничтожение их общины, как это планировалось Мартинесом, станет началом конца всех евреев Испании.

# Штурм

## КАСТИЛИЯ

### I

Буря разразилась 4 июня 1391 г., почти через три месяца после беспорядков 15 марта<sup>40</sup>. Согласно Амадору, между этими датами не было заметно «ни симптомов, ни подозрения на бунт».

Но вряд ли это было возможно. Нападение на еврейский квартал, как мы увидим, закончилось кровавой баней, которая почти полностью уничтожила севильскую хударю. Такая атака не могла произойти без широкомасштабных приготовлений и мобилизации сил, и эти приготовления не могли остаться незамеченными ни властями, ни еврейской общиной. Севилья и ее окрестности безусловно изобиловали «подозрениями» и «симптомами», и Амадор был, возможно, неправ, утверждая, что в день погрома севильское население вдруг оказалось «возбужденным *en masse*»<sup>41</sup>. Не было ничего «неожиданного» в этом возбуждении, и слово «вдруг» явно не годится. Не было никакого сюрприза и в последующих событиях. Евреи, несомненно, ожидали нападения, а погромщики ждали сигнала его начать. Единственно, в чем можно было сомневаться, так это в точной дате бешеной атаки.

Неделями, если не месяцами, севильская худария жила в напряжении, охраняя стены и заперев ворота. Те, кто планировал нападение, понимали, конечно, что попытка проникнуть в хударю, карабкаясь по лестницам на стены, может дорого обойтись. Поэтому они решили ворваться через деревянные ворота, которые подожгли снаружи — возможно, факелами, брошенными издалека. Этот метод захвата хударий применялся и в других местах.

В день, когда вспыхнули бунты в Севилье, королевские силы, на которые была возложена обязанность охранять порядок, не вмешались, чтобы защитить евреев: невмешательство столь же подозрительное, как и предположение, что таких сил в городе вообще не было. Не может быть сомнения и в том, что регентство ожидало, что королевские силы в Севилье будут сопротивляться любой атаке. Но престиж регентства в Кастилии был низок, его приказами пренебрегали, и Понсе де Леон, представитель регентства в Севилье, вел свою собственную политику. Ясно, что он не хотел быть втянутым в конфликт с бунтующим населением Севильи. Ясно также, что погромщики знали, что евреи не получают военной помощи. Они поняли, что только еврейские отряды защиты могут оказать им сопротивление, но те недостаточно вооружены и обучены.

Штурм начался на рассвете, когда силы Мартинеса одновременно ударили по нескольким позициям еврейского квартала. Эти позиции были слабо защищены и вскоре рухнули. Тогда орды нападающих ринулись внутрь. То, что последовало за этим, было оргией кровопролития и грабежа в масштабах, которых испанское общество еще не знало. Тысячи евреев, в большинстве мужчины, были вырезаны, намного больше женщин и детей схвачены, чтобы быть проданными в рабство. Избежали этой судьбы только те евреи, которые поспешили заявить о своем согла-

сии креститься, и они составляли явное большинство (возможно, не менее 20 тысяч)<sup>42</sup>. Они знали, что только крещение может спасти их от немедленной смерти, и, бросив свои дома и имущество, устремились толпой к церковным купелям. Вернувшись из церквей, они увидели, как мало осталось от их жилищ. Большинство домов были разграблены, а потом сожжены. Описывая погром, Суньига говорит, что худерия превратилась в пустырь<sup>43</sup>.

Погромы в Севилье оправдали надежды Мартинеса, и они должны были соответствовать его дальнейшим планам. Амадор де лос Риос и другие историки назвали эффект, произведенный погромами, «заразой»<sup>44</sup> и «примером», который воспламенил фанатизм масс по всему архиепископству Севильи. Но эти утверждения справедливы лишь частично. Привычное поведение антисемитов архиепископства, живущих за пределами столичного города, не было сформировано севильской бурей. Будучи в течение долгого времени открытыми влиянию кампании Мартинеса, которая охватила все города и поселки епископата, все они были переполнены ненавистью к евреям, которая искала выхода в насилии. Но успех погромщиков в Севилье, как мы можем заключить, поощрил антисемитов пойти по их стопам. Отсюда ужасы столицы вскоре были повторены в провинциальных городах. Алкала-де-Гуадаира, Кармона и Эсиха (штаб-квартира Мартинеса) были среди мест, получивших сильный удар. Общины таких городов, как Санта-Олайя, Касалья и Фрехеналь, были фактически стерты с лица земли. Но неистовство антисемитизма скоро распространилось за пределы архиепископства, опустошив Кордову и соседние с ней города. Несомненно, погромы планировались теми же людьми, которые организовали атаку на еврейский квартал Севильи. Погромы должны были быть подготовлены одновременно.

Из писем, написанных в течение пяти месяцев евреями Севильи и Кордовы, мы узнаем, что Кордова упоминалась как главный объект подстрекательства Мартинеса<sup>45</sup>. Численность кордовской общины, стены ее квартала и мощный замок, так же как и силы короля и аристократии, которые евреи могли бы мобилизовать в свою защиту, были факторами, которые агрессоры должны были принять во внимание, если они хотели, чтобы их атака удалась. Планирование и организация столь сложной операции требует, таким образом, больше нескольких дней. Отсюда можно понять, что беспорядки в обоих городах были подготовлены более или менее одновременно.

«Всеобщая хроника» объединяет рассказ о том, что произошло в Кордове, с определенными событиями, имевшими место в Хересе. «В обоих этих городах, — говорит хроника, — *menudos* (т.е. «маленькие люди») восстали против грандов, вышвырнули их из города и назначили вместо них других чиновников»<sup>46</sup>. Это важное свидетельство, которого нет ни в одном другом источнике, и оно было по небрежности просмотрено историками. Эти два события были, вне сомнения, тесно связаны с развитием погромного движения. Мы можем предположить, что гранды в Кордове и Хересе старались остановить атаки на евреев в этих городах, так же как они пытались сделать это в Севилье, но *menudos* справились с ними, как и в Севилье. Городские администрации были в результате реорганизованы в соответствии с волей толпы. Если именно это произошло в Хересе и Кордове, то поведение главного альгвасила в Кордове легко объяснимо. Он пошел по пути Понсе де Леона и по той же причине. На основе вышесказанного мы можем с уверенностью заключить, что бремя сопротивления погромщикам в Кордове полностью легло на

плечи еврейской общины, и здесь, как и в Севилье, ее боевым частям задача была не по силам. Из немногих дошедших до нас свидетельств мы можем понять, что как только погромщики врываются в еврейский квартал, страшная резня, сопровождаемая грабежом и разрушениями, происходила беспрепятственно. Многие бежали в близлежащий замок, надеясь найти там убежище, но и замок вскоре был захвачен бунтующей толпой, и жуткие преступления, совершенные в еврейском предместье, повторились и в крепости. И здесь уцелевшие тоже поняли, что единственной альтернативой смерти было крещение. И заметное большинство кордовской общины выбрало эту альтернативу.

Хосе Амадор де лос Риос пишет: «Оправившись от первоначальной неожиданности, альгвасил города появился (в худерии) с внушительным отрядом всадников и солдат и положил конец варварской резне. Его изумление и негодование не знали границ, когда он увидел более двух тысяч трупов, лежавших на улицах, в домах и синагогах»<sup>47</sup>. Однако вывод, подразумеваемый этим заявлением, не может быть принят по очевидной причине. Атака не могла быть «сюрпризом» для альгвасила, потому что такой гигантский погром должен был, как мы отметили, готовиться заранее, и глава полиции, несомненно, получал достаточно намеков на это. Он позволил погромщикам беспрепятственно устроить эту бойню, и только тогда, когда они закончили «работу», он появился на сцене (в живых остались всего несколько евреев). Было ли его отсутствие результатом сговора с погромщиками? Или это было результатом его нежелания столкнуться с сопротивлением, которое, как он полагал, преодолеть не сможет? Так или иначе, альгвасил увильнул от исполнения своих обязанностей. Согласно сохранившемуся свидетельству из Кордовы, оказывается, что хотя силы бунтовщиков состояли в основном из *populo menudo*, они включали и некоторых городских аристократов, а также нескольких священников низшего ранга. Но источники также указывают, что за погромщиками стоял кто-то из властей и направлял их. И это был человек, пойти против которого (когда все уже было кончено) королевские следователи не посмели<sup>48</sup>.

Таким образом, в Кордове сторонниками Мартинеса были не только *menudos*, но и как минимум некоторая часть высших классов, которые участвовали в осуществлении их планов. Из этого можно предположить, что погром в Кордове в не меньшей степени, чем в Севилье, был отнюдь не спонтанным взрывом, а атакой, тщательно организованной Мартинесом и его помощниками.

## II

Вслед за своим кровавым триумфом в Кордове (и в полном соответствии с тем, что происходило в Севилье) безжалостные погромщики призвали к действию своих друзей в других местах епископства — в таких городах, как Монторо и Андухар, где Мартинес много лет агитировал и где его агенты тайне подготовили почву для жестоких нападений на евреев. Вскоре шторм пронесся по провинции Хаэн, захватив, помимо столицы провинции, города Убеда и Баэса, которые были «затоплены еврейской кровью»<sup>49</sup>.

Пламя охватило Андалусию не раньше, чем это бедствие продвинулось на север к Вилья-Реал, а затем еще дальше на север, захватив центр Кастилии и ее восточную часть, включая Куэнку. Большая процветающая община Толедо, которая была атакована 20 июня, не смогла сопротивляться агрессорам дольше, чем общины Севильи или Кордовы. Многие ее члены погибли от меча, были сброшены в реку

или сожжены живьем, а их жены были проданы в рабство. В Толедо, без сомнения, было много мучеников, но похоже, что и здесь тоже гораздо больше евреев предпочли спастись от смерти крещением<sup>50</sup>.

Из Толедо погромное движение продолжило свой путь на север, к Мадриду, оттуда в Сеговию, а оттуда, через Сорию и Логроньо, к Бургосу, куда оно дошло 12 августа<sup>51</sup>. В отличие от источников из южных районов, те, что на севере, не сообщают о признаках мученической смерти евреев или потерях в результате самозащиты. Они четко указывают на массовое крещение, которое и уничтожило практически целые общины<sup>52</sup>. У евреев Бургоса, как мы знаем, было оружие<sup>53</sup>, и их защищала мощная крепость. Тем не менее, когда вспыхнули бунты, большинство побегало в церкви, чтобы принять крещение, а меньшинство (довольно значительное) предпочло искать убежище в домах дворян, а не в своей цитадели, которую можно было защитить. На поведение евреев Бургоса, несомненно, повлияли бойни и крещения на юге. Практическое уничтожение южных общин указывает, похоже, на то, что испанское еврейство было приговорено, и ни сопротивление, ни мученичество не могли повернуть события вспять или заметно изменить его судьбу. Может быть, поэтому евреи севера не оставили следов ни самозащиты, ни мученической смерти во имя веры. Ситуация должна была показаться им настолько безнадежной, что они предпочли сдаться, а не воевать.

Точные даты погромов на севере не указаны в сохранившихся источниках, но, судя по имеющимся данным, удары по северным общинам были нанесены в том же порядке, что и на юге. Таким образом, они явились частью общей траектории, обозначившей движение в северном направлении. Трудно предположить, что это направление, которое обозначило общую экспансию кровавых беспорядков, было простым результатом географической близости или что интервалы между погромами просто означают время, необходимое для того, чтобы местная «зараза» возымела действие. Понадобилось всего десять дней, чтобы сведения о погроме в Севилье распространились по всей стране. Если бы одно только сильное желание ударить по евреям было источником взрывов, не было бы видимой причины для повторения примера Севильи в географическом порядке. Идеи не обязательно распространяются по принципу сельскохозяйственных болезней, и у Бургоса не было причин получить сигнал к действию из второстепенного города на юге.

Куда более похоже, что помимо социальной атмосферы, которая везде была заражена антисемитизмом, в Испании находилось сплоченное ядро агитаторов и организаторов, которым мы можем приписать порядок погромов. Это ядро, по всей вероятности, было сформировано Мартинесом и состояло из его агентов, которые распространяли его учение и приводили в действие его план по уничтожению еврейства Испании. Переходя с места на место по заранее спланированным дорогам, они использовали местных антисемитов и организовывали народ для атак. При тех обстоятельствах их задача не была трудна, но без ее выполнения желаемый результат не был бы достигнут. Мы верим, что именно так можно объяснить направление атак, их расписание, методы нападения (которые везде были одинаковыми), обращение с покоренными (которое тоже было одинаковым) и единство специфического призыва погромщиков (о нем пойдет речь позже).

Скудость информации о погромах в Кастилии не позволяет нам продолжить эти предположения. Но наши догадки касательно Кастилии подкрепляются па-

раллельными событиями в Арагоне, оставившими за собой длинный хвост свидетельств. На этих подробных и заслуживающих доверия свидетельствах мы теперь сфокусируем наше внимание.

## АРАГОН

### I

В 1391 г. Арагон отличался от Кастилии тем, что им правил зрелый, полноправный король Хуан I, который был в хороших отношениях и с аристократией, и с правящей элитой городов. Отличаясь уважением к закону, он взял на себя ответственность за безопасность своих еврейских подданных не меньше, чем христианских. Но его авторитет в стране не был слишком высок. Он был известен тем, что избегал серьезной работы в правительстве и посвятил свою жизнь охоте, музыке и поэзии. Этим он заслужил два прозвища: *el Cazador* (Охотник) и *el Indolente* (Ленивый). Когда вспыхнули погромы, Хуан, однако, проявил неожиданную активность. Он забросал губернаторов и городские советы письмами и инструкциями, в которых в резкой форме осудил эксцессы и потребовал сурового наказания виновных, «потому что при таком чудовищном преступлении всякая поспешность является опозданием, а всякая строгость — снисходительностью и ослаблением справедливости»<sup>54</sup>. Пожалуй, имея дело с этой проблемой, король показал себя в лучшем свете, но его репутация нерешительного короля подорвала решительность его приказов. Тем не менее городские советы, хотя и скептически относившиеся к непоколебимости короля, не могли игнорировать его инструкции, да и не очень-то хотели их игнорировать. В общем и целом, члены городских советов ненавидели бунтовщиков и питали отвращение к мятежникам, но не смели идти слишком далеко в их обуздании. Толп они боялись больше, чем короля.

Хотя нам и не хватает полных ответов на многие уместные вопросы, существующие сведения о бунтах в Арагоне позволяют создать гораздо более ясное представление о причинах взрывов, об их вождях и исполнителях, так же как и о реакции властей разных типов (монаршей, аристократической и городской) на погромы в начале беспорядков и на их поздних стадиях. Самые подробные сведения о бунтах в Арагоне оставлены советами Валенсии и Барселоны. Они же весьма поучительны и по другой причине. Во многих отношениях то, что случилось в этих городах, было потом повторено в окружающих их районах. Поэтому отчеты о событиях в Валенсии и Барселоне заслуживают особого внимания.

### II

Валенсия находилась в состоянии социального брожения практически с 1367 г., когда была осаждена войсками Педро I Кастильского во время второй фазы его войны с Арагоном. Опустошения, произведенные в провинции вторгшейся армией Педро I, которая по пути к приморскому городу захватила крепости Теруэль, Мурвьедро и Согорбе, едва ли были восстановлены после отступления захватчиков, потому что вскоре Валенсия стала ареной долгой кровопролитной войны между ее главными аристократическими семьями, которые мобилизовали многих горожан преимущественно из низших классов.



Таким образом, беспорядок в городе усилился вместе с обнищанием крестьян и рабочих, которые были безжалостно зажаты между враждующими кланами, ищущими денег для своей расточительной жизни и военных авантур. Валенсия, как сказал авторитетный ученый, была в те дни (в 1391 г.) «похожа на место, где встречаются все бродяги, хулиганы, игроки и авантюристы королевства, враги любой работы, которые надеются найти там поле и возможности посвятить себя своим порочным наклонностям». В городе буйно разрослась проституция, и «пивные и игорные притоны бесстыдно располагались на улицах, на рыночных площадях и даже на площади возле дворца епископа». Из этих мест «распространялись все ссоры и драки, запятнавшие кровью улицы города. Шеф стражников и его агенты не могли гарантировать личной безопасности и неприкосновенности жилищ»<sup>55</sup>. При этой ситуации и нищете низших классов, которые были должниками евреев, неудивительно, что они восприняли с энтузиазмом новости о погромах в Андалусии и Кастилии, и теперь они были открыты для любого предложения, чтобы тоже грабить и убивать евреев. На самом деле такие перспективы обсуждались в Валенсии, и все, что требовалось для их осуществления, так это компетентное руководство, которому массы могут довериться. Вскоре, как мы увидим, такое руководство появилось, предложив свой план действий, который Валенсия не замедлила принять.

Столкнувшись лицом к лицу с растущим погромным движением, евреи Валенсии обратились к судебному приставу и концехо, от которого и король тоже потребовал предотвратить повторение кастильских беспорядков. Соответствующие судебные власти Валенсии, так же как и другие важные лица города, решили принять меры. Для начала они созвали всех чиновников города и запретили им любые действия против евреев, «так как это запрещено законами Церкви и государства и подлежит суровому наказанию»<sup>56</sup>. Чтобы убедить людей в том, что наказание не замедлит последовать, они установили виселицы на площадях и улицах, прилегающих к худерии. Они также позаботились о том, чтобы главный городской судья, сопровождаемый охраной, обходил худерию, в особенности по ночам. Эти меры могли успокоить евреев, находившихся под угрозой, и доброжелательных официальных лиц. Тем не менее они не предотвратили приготовлений к нападению.

Таким образом, худерия осталась объектом для нападения, и для того, чтобы уцелеть, она могла положиться только на свои собственные силы, находившиеся за мощными стенами, строительство которых было только недавно завершено. Под впечатлением кастильских погромов и подготовок к ним в их собственном городе евреи Валенсии мобилизовали защитные силы, которые смогут встретить атаки против их квартала, но из-за того, что в их распоряжении было мало времени, они не могли успеть обучить их как следует. Кроме того, как отмечает Данвила, им не хватало «порядка и плана защиты»<sup>57</sup>. Похоже, что многим из них не хватало также и боевого духа и веры в успех. То, что было справедливо в отношении евреев Кастилии, оказалось справедливым и в отношении евреев Валенсии и всего Арагона.

9 июля в полдень от сорока до пятидесяти человек, несомненно, кастильцев, приблизились к воротам Фигера, главному входу в худерию. В это время дня ворота были открыты, и несколько человек из нападавших вошли в ворота, которые тут же закрылись за ними, не впустив остальных. Возможно, в стенах худерии поднялся шум и началась драка, в результате которой несколько человек из этой группы получили ранения. Остальные, за пределами стен, поспешили поднять крик, что

их друзей убили. Вскоре на площади собралась большая толпа. Она состояла, как нам сообщается, из «бродяг-иностранцев», деклассированных моряков и прочих «людей низкого состояния» (*hombres de poca y pobre condición*)<sup>58</sup>. Возможно, эти люди ожидали в соседнем квартале сигнала о том, что ворота хударии взяты и можно ворваться туда.

Опасаясь последствий, королевские чиновники поспешили сообщить новости дону Мартину, брату короля, герцогу Монтблан и второму человеку в государстве, который оказался в этот момент в Валенсии. Сопровождаемый несколькими всадниками (возможно, его телохранителями), дон Мартин помчался к воротам Фигера, которые были осаждены возбужденной толпой. Добравшись туда, он попросил евреев освободить христиан, которых они захватили. Но евреи отклонили его просьбу, заверив его, что пленники в безопасности. Дон Мартин сказал им, что если люди увидят, что пленникам не нанесен ущерб, они успокоятся и отступят. Далее он сказал, что если ворота будут открыты, то можно будет впустить туда стражников и предотвратить насилие. Евреи тем не менее не согласились, и это ускорило ход событий. Разъяренная толпа приблизилась к воротам, чтобы разломать их. Дон Мартин и королевские чиновники, бывшие с ним, вряд ли могли остановить их.

Таков был отчет, предоставленный королю Хуану I представителями города. Они явно пытались обвинить в погроме евреев, которые не послушались инфанта. Был бы предотвращен погром, если бы евреи открыли ворота и отпустили схваченных христиан? Ответ должен быть отрицательным. Очевидно, что евреи, которые не могли поверить в способность инфанта успокоить толпу, не рискнули последовать его совету. Обещание дона Мартина разместить стражников возле ворот не могло быть принято всерьез, потому что с ним было всего несколько человек, и он не мог обеспечить мало-мальски существенное подкрепление собственным силам евреев. Если бы дон Мартин сперва отогнал толпу от ворот и евреи почувствовали бы, что можно безопасно открыть на минуту ворота, чтобы выпустить пленников, то можно было бы критиковать их решение. Но в той ситуации они должны были ожидать, что открытие ворот послужит погромщикам приглашением ворваться внутрь, что малейший предлог заставит их сделать это и что присутствие инфанта не помешает им выполнить их план.

Пока эти события происходили возле ворот Фигера, другая группа погромщиков попыталась попасть в хударию через ворота Вальядар Вьехо. Они атаковали деревянные ворота, а евреи расположились на валу, и «последовал страшный бой, лицом к лицу». Один христианин был убит, другой ранен. В конце концов, осажденные «отбили атаку и остались хозяевами положения в проходе»<sup>59</sup>. Но как вскоре показали события, оборонявшихся было слишком мало, чтобы выдержать натиск.

Теперь организаторы погрома несли тело убитого христианина через собравшуюся толпу и требовали мести. Вскоре атака возобновилась с еще большей яростью, и атакующие нашли способ проникнуть в хударию. Еврейские защитные силы были окончательно рассеяны, хотя некоторые их бойцы защищали свои дома, стреляя из арбалетов. Двенадцать погромщиков было убито, много больше ранено, но это не изменило ход событий. Грабежи и убийства жителей хударии последовали практически беспрепятственно. Это был праздник насилия. Многие разграбленные дома были сожжены, и около 250 мертвых тел евреев были разбросаны среди руин. Некоторые евреи Валенсии убежали в порт на корабли, другие —

в горы, в то время как подавляющее большинство — семь тысяч душ — были спасены от смерти тем, что понесли кресты и выразили свое желание креститься. Это крещение обозначило собой исчезновение еврейской общины Валенсии<sup>60</sup>.

### III

Результаты погрома в Валенсии, первом городе Арагона, подвергшемся нападению, укрепили решимость организаторов погромов расширить свою деятельность в этом королевстве. Следующие несколько недель прошли без всяких эксцессов, однако они, несомненно, были заполнены лихорадочными приготовлениями к осуществлению плана атаки, которой король не сумеет помешать. Несколько факторов были признаны необходимыми для успеха: скорость и ярость, так же как и секретность и элемент неожиданности. Все эти факторы, в той или иной степени, присутствовали во вспышках бунтов в Арагоне. Таким образом, после периода обманчивого спокойствия, когда погромы в Кастилии практически утихли, в Арагоне в быстрой последовательности один за другим вспыхнули бунты: 2 августа в столице Майорки — Пальме, 5 августа в Барселоне, 10 августа в Жироне, 13 августа в Лериде и 17 августа в Перпиньяне. В Арагоне, как и в Кастилии, погромщики двигались, в основном, с юга на север, обрушиваясь на крупные центры на востоке, в особенности на приморские города, где уже давно евреи были излюбленной мишенью вражды и насилия низших классов.

Если даты погромов указывают на скорость продвижения погромщиков, то свирепую решимость, воодушевлявшую их, могут подтвердить следующие события: в Пальме и Лериде толпы в бешенстве повернули против городских высших чиновников и смели их со своего пути. На Майорке губернатор едва не был убит в тщетной попытке защитить евреев, губернатор Лериды лишился жизни, когда позволил евреям укрыться в замке, а затем защищал его, как только мог. Крепость тем не менее была взята погромщиками, которые подожгли ее ворота и прилегающие здания, а губернатор погиб в огне. Нападения на королевских служащих были повсеместными, и мы знаем, что многие из них были забросаны камнями и ранены, когда пытались защитить евреев. В Перпиньяне уцелевшие евреи укрылись в замке — после того, как многие погибли или были крещены в результате вторжения в хударю. Все же здесь защитники замка удержали его, отразив натиск агрессоров. На Майорке *aljama* (здание общины) было «взято штурмом», как и в Жироне, что ясно указывает на попытки самообороны и в этих местах<sup>61</sup>.

Гораздо больше мы знаем о событиях в Барселоне, где погром начался 5 августа, когда около 50 севильцев, пришедших из Валенсии, составили часть авангарда агрессоров. Нападающие взяли приступом еврейский квартал, убив около сотни евреев. Уцелевшие жители, бросив свое имущество, отступили в новый городской замок. Как только агрессоры вторглись в *aljama*, они первым делом сожгли архивы, где хранились многие документы, подтверждавшие долги христиан каталонским евреям. Остаток дня и ночь они потратили на разграбление еврейского квартала, не обращая внимания на многочисленные порицания королевских и городских властей.

«На следующий день, в воскресенье, — сообщает один из наших источников, — королевские чиновники, члены городского совета, и многие дворяне укрепили охрану «Нового Замка», чтобы предотвратить его захват «маленькими людьми». Они также арестовали кастильских погромщиков и отобрали немало украденно-

го. Арестованные были посажены в *carcel* (тюрьму) двора наместника Барселоны. Но помимо этих сведений, мы располагаем сведениями о событиях, которые бросают яркий свет на происшедшее в Барселоне, в особенности на отношение высших классов к погромщикам и к евреям.

В понедельник 7 августа состоялось в обычном месте расширенное совещание совета. Кроме советников, на нем присутствовали многие аристократы, кабальеро, *escuderos* (оруженосцы), врачи, уважаемые граждане, торговцы и владельцы контор. Все они единогласно решили, что кастильцы, в особенности те десять, что приняли участие в нападениях на худерии Севильи и Барселоны, должны быть повешены. Но когда наместник Барселоны, Гильермо де Сан Клименте, захотел выполнить приговор совета, организуя для преступников возможность исповедаться перед тем, как подняться на эшафот, плебеи взбунтовались. Вооруженные арбалетами и другим оружием, они с поднятыми знаменами и с криками «Да здравствует народ и король!» набросились на королевских служащих, сбили с ног наместника, советников и дворян. Их натиск был таким яростным, что почтенный Хайме Солер, гражданин Барселоны, праведный и богобоязненный человек, пал, пронзенный стрелой арбалета, а многие другие были ранены. Затем плебеи пробили себе дорогу в темницу и освободили бандитов, и кастильских, и каталонских, справившись с губернатором и другими королевскими служащими, сторожившими заключенных. Только один заключенный, Педро Вилардель, обвиненный в убийстве, не использовал возможность бежать и отказался покинуть тюрьму, не получив на это разрешение от законных властей. Он был гражданином Барселоны<sup>62</sup>.

Сделав это, несколько «маленьких людей» взломали с помощью серпов ворота городских стен, несколько человек влезло на колокольни церквей и оттуда стали призывать крестьян к оружию криками о том, что «жирные» (т.е. богатые) грабят «маленьких» (т.е. бедных). Размахивая факелами, бунтовщики, похоже, жаждали поджечь дома бюргеров. И они осуществили бы свое намерение, если не были бы остановлены «милостью и состраданием Божиим»<sup>63</sup>.

Упоминание «милости и сострадания» в этот критический момент отчета поднимает вопрос о том, как же была отведена угроза бюргерам. Наше любопытство, однако, удовлетворяется другим источником (отчет Маскаро). Согласно ему «один из жителей, которому угрожали» (Мосен Понс де ла Сала), понял, как «обратиться к бунтовщикам и убедить их выплеснуть свой гнев на евреев, а не на христиан»<sup>64</sup>. Судя по нашему источнику, это случилось 8-го августа. «После полудня в тот день, — сказано там, — взбунтовавшиеся люди окружили Новый Замок и атаковали его стрелами, камнями и всем, что можно бросать. Королевский штандарт, развевавшийся над замком, не помог его защитникам. Бой длился до глубокой ночи, большинство евреев покинули замок и спрятались в разных домах христиан»<sup>65</sup>.

«Большинство евреев», о которых говорит документ, представляло собой большинство от тех, кто остался евреем после того, как остальные крестились. Из отчета Маскаро мы видим, что осажденные, «побежденные стрелами, а еще больше — голодом и жаждой», выразили в тот день, 8 августа, желание креститься, в то время как некоторые, в особенности женщины, предпочли смерть крещению. Большинство, однако, реализовало свое желание. Для этой цели «процессия людей двинулась от кафедрального собора к замку, где крест стоял все послеобеденное время»<sup>66</sup>.

Далее говорится, что евреи, крестившиеся 8 августа, составляли большинство общины, в то время как значительная часть остальных нашла убежище в домах христианской знати. Были и те, кто не захотели или не смогли укрыться там. Они остались в замке лишь для того, чтобы узнать, что должны покинуть его на следующий день. Перед лицом угроз толпы, осадившей замок, и опасаясь того, что он не сможет сопротивляться, губернатор велел евреям уйти. Таким образом, они вернулись в хударю, но на этот раз бездомными и беззащитными. «Те, кто отказались креститься, были немедленно зарезаны, и их трупы, валявшиеся на улицах и площадях, представляли собой жуткое зрелище»<sup>67</sup>. Число жертв этого и последующего дня составило более трехсот человек. 10-е августа было последним из шести дней, в течение которых было совершено это омерзительное насилие над еврейской общиной Барселоны, самой большой общиной Арагона.

У этой истории многозначительная развязка. На следующую ночь после крещения евреев «крестьяне ворвались в помещение судебного пристава и превратили в пепел все бумаги архивов собственности, до которых могли добраться». А на следующий день они заставили наместника выдать им документ, официально «свидетельствующий об отмене их долгов»<sup>68</sup>. Вместе с сожжением нотариальных контор эти события позволяют мельком взглянуть на социальную подоплеку и экономический катализатор бунтов. Как и во всех предыдущих погромах в Средние века, злейшими врагами евреев в 1391 г. были угнетенные слои, бедные, неимущие, кто занимал у них деньги на свои насущные нужды и не мог или не хотел вернуть долги. Это они стали солдатами агитаторов-антисемитов, особенно тех, кто подталкивал их грабить, унижать и, главное, изгонять евреев. Высшие классы, настоящие конкуренты евреев, которые стремились ограничивать их права в городах, противились, как мы видим, насилию как средству решения вопроса. И хотя некоторые из них радовались действиям толпы как посланному с неба ответу на их тайные молитвы, они были достаточно осторожны, чтобы скрывать свою радость под покровом фальшивого сожаления или недовольства. Были, однако, и бюргеры, которые искренне сокрушались над ужасной судьбой, постигшей евреев, и другие, предоставившие евреям убежище и защиту, иногда взяв на себя немалый риск. Если бы не было таких бюргеров в Испании, только совсем немногие из тех, кто не крестился, уцелел бы в 1391 г.

Эти отчеты о погроме в Барселоне, основанные на авторитетных христианских источниках, представляют собой самый полный имеющийся в нашем распоряжении рассказ о кровавых беспорядках в испанских городах. Из них становится очевидным, что авангард погромщиков включал в себя группу из примерно пятидесяти кастильцев, которые участвовали в погроме в Севилье и пришли в Барселону через Валенсию, где они тоже приняли участие в погроме. Здесь, в Барселоне, как и везде, они действовали по одной и той же схеме: нападения, убийства и ограбления всех евреев, которые отказывались креститься. И здесь, как и везде, они не боялись применить силу против властей, когда те пытались вмешаться. Уничтожение городских архивов, так же как и настоятельные требования «маленьких людей» о ликвидации их долгов евреям, указывают, помимо самих грабежей, на экономические побуждения к агрессии. В то же время действия городских патрициев показывают, что большинство из них были бы рады наказать преступников,

но они не смели бросить вызов погромным толпам. Так, они приговорили к смерти только десять из пятидесяти кастильцев, сообщников местных погромщиков, но скоро убедились, что народ не потерпит никаких действий против своих кастильских друзей. Антисемитский взрыв был на грани вспышки против бюргеров, и ограбление евреев легко могло перекинуться на христианскую элиту. Бюргерам, помимо морального мужества и, возможно, военных ресурсов, более всего не хватало сильных лидеров, для которых долг и честь были бы тем, за что стоит сражаться. Наместник, безусловно, таким лидером не был. Когда он выставил евреев из замка на улицу, он, вероятно, купил мир и спокойствие себе и, возможно, своей семье и друзьям, но сделал это ценой сотен еврейских жизней. Этот акт был чрезвычайно далек от благородства, и Крескас, глава евреев Арагона, судил его, похоже, слишком снисходительно<sup>69</sup>.

#### IV

Хотя наши документальные сведения о погромах в Кастилии скудны, да и те, что касаются Арагона, недостаточно полны, все же все эти сведения, собранные вместе, дают возможность сделать некоторые выводы о природе, причинах и целях этих мятежей.

Весьма распространено мнение, что погромы лета 1391 г. в Испании вспыхнули спонтанно вслед за погромом в Севилье, который прищепил антисемитов во всей стране, чтобы нанести смертельные удары по евреям. Есть правда в этом мнении, но далеко не вся.

Разумеется, погром в Севилье послужил стимулом для антисемитских акций во многих местах Кастилии, но этого стимула самого по себе было бы недостаточно, чтобы вызвать так много атак. Не мог он обеспечить и такую крайнюю степень насилия и его размах, равно как и беспрецедентные результаты. Касаясь погромов в Кастилии, мы уже высказали свое мнение о том, что *порядок* погромов, их направление и последовательность требовали направляющей и контролирующей силы. Это мнение усиливается наблюдением за параллельным ходом событий в Арагоне. И здесь погромы продвигались с юга на север, будучи разделенными небольшими интервалами. В свете такого порядка трудно предположить, что эти вспышки были просто спонтанной реакцией населения Арагона на погромы в Кастилии. Если бы эти взрывы насилия были простым следствием импульса, они бы вспыхнули беспорядочно по разным местам, а не двигались с юга на север. В этом явлении практически не было и простого имитирования предыдущих погромов. Здесь имело место заранее рассчитанное распространение активной деятельности, которая зародилась на юге, и ответственным за ее рождение был не кто иной, как архидьякон Ферран Мартинес.

Наша точка зрения на кастильские бунты как на запланированную акцию организованной силы базируется на нескольких симптомах. Рассматривая же события в Арагоне, мы можем обосновать свою точку зрения не только симптомами, но и однозначными свидетельствами, оставленными нам очевидцами. Так, из этих источников, как мы уже заметили, становится очевидным, что атаки и в Валенсии, и в Барселоне происходили по инициативе группы из пятидесяти кастильцев, которые были авангардом погромщиков в Севилье. Эти факты сами по себе явно гово-

ряд о том, что эти люди не оказались *случайно* в Валенсии и Барселоне и приняли участие в погромах, но прибыли в эти города со специальной миссией организовать нападения на еврейские общины. Но вдобавок к вышеупомянутым свидетельствам, которые обосновывают это предположение, мы располагаем еще одним важным свидетельством, которое превращает предположение в уверенность.

В апреле 1392 г. власти Арагона схватили одного священника, который был племянником Мартинеса, и посадили его в тюрьму архиепископа Сарагосы. Его деятельность считали исключительно вредной, поэтому его арест был настолько важным событием, что три общественные институции — Верховный суд Арагона, полиция Сарагосы и городской совет — поспешили сообщить королю о его аресте. Суть его преступлений не была изложена в донесениях королю, но зато о ней говорится в ответе короля на упомянутые донесения.

В своих ответах король называет этого человека «причиной беспорядков и крушения нашей еврейской общины»<sup>70</sup>. Несомненно, король сделал это важное заявление на основе полученных им рапортов, и также очевидно, что это мнение разделялось теми, кому эти ответы были адресованы. Племянник Мартинеса был в глазах властей не простым участником погромов, но их «причиной», то есть инициатором и организатором и, еще точнее, человеком, *без действий которого погромы бы не произошли или хотя бы не имели таких чудовищных результатов*. Соответственно, власти приписали ему не только уничтожение *двух или трех*, но *всех* еврейских общин арагонского королевства, которые рухнули под тяжестью погромов. Отсюда мы можем заключить, что племянник Мартинеса руководил погромным движением во всех городах Арагона, принявших участие в кровавых событиях.

В этом свете трудно усомниться в том, что он действовал в качестве агента своего дяди. Не можем мы и сказать, что он был *единственным* кастильцем, осуществлявшим столь сложную и масштабную миссию. Пятьдесят кастильских погромщиков в Валенсии и Барселоне наверняка были частью силы, посланной Мартинесом в Арагон, и они получали приказы от арестованного священника. Неудивительно, что король предупредил, чтобы его как следует сторожили, иначе он может убежать и увильнуть от заслуженного сурового наказания («потому что такие люди не должны жить»)<sup>71</sup>. Похоже, что король принял во внимание возможность того, что Мартинес, узнав об аресте своего человека, может сам прибыть в Арагон, чтобы возглавить погромное движение, так как он вряд ли представлял такое движение возможным без весьма эффективного вдохновителя и организатора. Поэтому он добавил в письме властям Сарагосы, что если это действительно состоится, т.е. «Мартинес явится в ваш город (и если вам удастся схватить его), пришлите его ко мне или бросьте в реку»<sup>72</sup>.

Насколько нам известно, Мартинес не явился в Арагон, нет и никаких отчетов о других погромах после ареста его племянника. Возможно, заключение в тюрьму главного агента Мартинеса, который был ведущим организатором погромов, привело к внезапному прекращению погромного движения. В любом случае, очевидно, что погромы в Арагоне не были, как это было принято думать, просто продуктом импульсов толпы, стимулированной погромами в Кастилии, но результатом руководящей руки и идеи — руки и идеи Феррана Мартинеса.

## V

Этот вывод согласовывается и с заключением, к которому мы пришли по поводу «источника энергии» беспорядков в обоих королевствах — Кастилии и Арагоне. Он подкрепляется и еще одним признаком, характеризующим эти события в обоих местах. Речь идет об *идентичности их результатов*, которая не может быть объяснена без сильного и эффективного руководства, направляющего действия погромщиков и контролирующего их.

Самым примечательным результатом, несомненно, было исключительно большое количество крестившихся в сравнении с относительно малым числом мучеников. Этот факт не соответствует обычному поведению других еврейских общин в Европе, переживших подобные потрясения. В особенности это составляет резкий контраст с поведением немецкого еврейства — во время Первого крестового похода (1096 г.), когда евреи в подавляющем большинстве случаев предпочли смерть крещению. Что было причиной такого разительного контраста? Могло ли это быть, как часто утверждается, просто разной степенью приверженности иудаизму, характеризующей эти общины?

Не может быть сомнения в том, что немецкие евреи намного превосходили испанских в приверженности религии и готовности к мученической смерти. Судя по вдохновлявшим их принципам, их самопожертвование во имя веры дало пример морального величия, непревзойденного в анналах человечества<sup>73</sup>. И все же испанское еврейство не заслуживает быть низведенным на низкую ступень преданности вере. Тысячи мучеников резни 1367 и 1391 гг. являются ярким свидетельством этого. Но, чтобы полнее понять результаты этих страшных событий, мы должны отметить отдельные относящиеся к делу факты. Некоторые из этих фактов явно относятся к прошлой истории испанского еврейства. Их насильственное крещение (во времена Альмохадов — 1147 г.), которое они сумели превозмочь, оставшись тайными евреями, привело многих из них к мысли, что принудительное крещение еще не означает конца света. К этому прибавилось учение Маймонида, который, восхваляя мученическую смерть во имя веры, не отвергал, тем не менее, насильственного крещения, и этим дал моральное оправдание крещению под угрозой смерти<sup>74</sup>. У евреев Германии в 1096 г. не было ни такого опыта, ни такого учения. Но здесь сыграл роль и еще один, присущий только Испании фактор, который вне сомнения склонил испанских евреев к такой форме крещения. Этим фактором было иное, чем в Германии, поведение погромщиков. Конечно, как и в Рейнской области, испанские погромщики прежде всего жаждали в кровопролитии и грабеже дать выход своей сдерживаемой ненависти; в обеих странах погромы «оправдывались» необходимостью «отомстить за кровь Христа», и в обоих случаях у евреев была возможность избежать смерти путем декларирования своего желания оставить иудаизм и перейти в лоно христианской церкви. Однако процесс «спасения» в 1391 г. характеризовался особым нововведением.

Весьма сомнительно, чтобы во время испанской гражданской войны (в Бривеске и Миранде-де-Эбро) атакованным еврейским общинам, уничтоженным до последнего человека, было предложено креститься. Погромщики просто хотели убить евреев и разграбить их имущество, и вряд ли их интересовало что-либо иное. Нет сомнения и в том, что банды крестоносцев в Германии, напавшие на евреев, как стая голодных волков, отказывались от желанной добычи только будучи предупрежденными светскими и церковными властями о запрещении убивать христиан



(каковыми должны были стать новообращенные евреи)<sup>75</sup>. Не это случилось в Испании в 1391 г. В погромах того года, как предполагают свидетели, нападающие еще до начала атаки объявляли, что они хотят, чтобы евреи крестились, и только не получив утвердительного ответа, они применяют насилие. Таким образом, если в Рейнских погромах крещение было альтернативой смерти, то в 1391 г. в Испании смерть была альтернативой крещению. Можно быть уверенным, что в Германии перемена порядка возможностей ничего бы не изменила. В Испании, как мы видим, разница была огромной, как психологически, так и физически.

Начнем с того очевидного факта, что когда единственной или главной целью погромщиков были убийства, грабежи, насилие и поджоги, было крайне трудно отвлечь их от этой цели выражением желания принять христианскую веру. Нет сомнения в том, что в ярости этих атак многие подобные обращения игнорировались. Но в тех случаях, когда крещение было предложено нападающими, а не их жертвами, и у евреев с самого начала был выбор между крещением и смертью, результат был иным. То, что атакующие предлагали возможность выбора, *обязано было склонить многих испанских евреев к рассмотрению такой возможности*, это усилило колебания, в особенности у малодушных, и ослабило их решимость воевать до конца.

Эти особенности кровавых беспорядков 1391 г. могут помочь объяснить большое количество крещений в каждой подвергшейся нападению общине и тот факт, что многие из этих крещений состоялись еще до того, как начались погромы. Вспомним, что королевские декреты, предлагающие выбор между христианством и смертью, привели к почти повальному крещению в самых преданных иудаизму общинах. События 1391 г. неким образом совместили принудительные процедуры правительства с погромами, возбужденными подстрекательством масс, чьими основными целями были грабежи и убийства. Отсюда и результат: большое количество новообращенных и несравненно меньшее, хотя само по себе и не малое, число мучеников веры.

Мы лучше почувствуем ход этих событий, если рассмотрим стратегию Мартинеса. Ясно, что он ненавидел евреев до такой степени, что стремился к их уничтожению, и мы видим, что время от времени он открыто агитировал за убийства. Но мы видим и то, что в решающий момент он, будучи архидьяконом Церкви, воздерживался от прямого выражения своего желания. Наставления Церкви запрещали убийство евреев по любой причине и при любых обстоятельствах, кроме наказания, назначенного судом за преступления, влекущие за собой смертную казнь. Мартинес, разумеется, был в курсе этих правил. Было бы слишком опасным для него просто так приказать своим ордам: «Идите убивать евреев!» и таким образом взять на себя личную ответственность за сотни тысяч смертей. Вместо этого он приказал им дать знать евреям, что они должны креститься, если хотят жить, и только если они откажутся — поступить с ними, как с упрямыми врагами Христа, заслуживающими любого наказания, которое наложит на них народ. На основе такого подхода Мартинес мог утверждать, что его целью было не уничтожение евреев, а их спасение — то бишь спасение их душ через переход в христианство — а угроза наказания служила необходимым стимулом для упорствующих в своем неверии, которые иначе не крестятся.

То, что погромы 1391 г. непреклонно следовали этой схеме, следует отнести на счет сильной власти Мартинеса над его последователями и тщательного ис-

полнения приказов помощниками. Нет сомнения в том, что своими антисемитскими проповедями Мартинес разжег пламя ненависти к евреям до той точки, когда толпа была готова их уничтожить. Но ясно и то, что, будучи официальным лицом Церкви, он не хотел выходить за рамки церковного закона и поэтому сопровождал каждую из своих кампаний каким-нибудь антиеврейским приказом, основанным в той или иной степени на церковном законе — приказом, который христиане должны заставить евреев выполнять, а евреи сочтут его выполнение невозможным.

Такими, например, были его требования выселить евреев из их кварталов, или разрушить их синагоги, или заставить их подчиниться церковной юрисдикции. Так как евреи сопротивлялись всему этому, Мартинес подбивал своих последователей *привести это в действие силой*, как декреты Церкви. Его кампания 1391 г. проводилась тем же способом. На сей раз его конкретное требование было самым трудным: для евреев — принять, а для христиан — исполнить. И оно заключалось в следующем: евреи должны креститься, а в случае отказа должны быть убиты. Если же во время нападения они изменят свое мнение и решат принять христианство, то насилие должно немедленно прекратиться, и их желание креститься должно быть удовлетворено.

Крещение, совершенное под *такой* угрозой, не может быть оценено иначе, как насильственное, и Церковь формально отвергает насильственное крещение, хотя со времен Исидора Севильского она признает его действительность постфактум. Если крещение под страхом смерти в конечном итоге признается Церковью как действительное, то почему христианин должен воздерживаться от его исполнения ради спасения душ для Христа? Только очень хитроумные теологи могут совместить *принятие* такого крещения с *запрещением* его исполнения. Мартинеса такие тонкости не интересовали. Он принял окончательное заключение св. Исидора, что *насильственно* крещенные должны рассматриваться как крещенные *добровольно*, невзирая на пролегомены, которые привели к этому заключению. Возможно, поэтому теологи вроде Павла из Бургоса считали его недоучкой. Но Мартинес не был столь невежествен. В любом случае, он искажал некоторые учения Церкви не из невежества, а намеренно. Его метод заключался в использовании *некоторых* установок Церкви или *некоторых* высказываний церковных авторитетов при полном игнорировании тех установлений или высказываний, которые противоречили его целям. Мы уже видели, как эта манера привела его к прямому конфликту с Церковью, где он оказался на грани обвинения в ереси.

То, что «маленькие люди», нападавшие на евреев, поверили, благодаря агитации Мартинеса, в то, что насильственное крещение не только разрешено Церковью, но и рекомендовано ею, становится очевидным из неоднократных попыток Хуана I Арагонского поколебать эту веру. Король строго выговорил погромщикам, дав им понять, что хотя Церковь и приветствует крещение евреев, она запрещает делать это насильно. Массы, тем не менее, не обращали внимания на «теологические инструкции» короля и предпочли взять на вооружение слова Мартинеса в качестве учения Церкви. И ему верили не только *populo menudo*. Взгляды Мартинеса на принудительное крещение распространились и в среднем классе, и среди городских патрициев. Дело дошло до того, что король был вынужден издать указания жителям Валенсии, приютившим у себя евреев, *не прибегать к принуждению в крещении беженцев*<sup>76</sup>. Мартинесу и его агентам удалось

убедить весьма заметную часть народа, что крещение (добровольное, если возможно, а если нет — принудительное) является единственным путем к решению еврейской проблемы. В Перпиньяне городские советники убеждали короля позаботиться о том, чтобы все евреи крестились, и таким образом положить конец беспорядкам<sup>77</sup>.

Все это является свидетельством того, как крепко Мартинес держал в руках свое движение и сколь велико было его влияние на испанские массы. Его инструкции выполнялись практически полностью или, по крайней мере, в очень большой степени. Подстрекать массы к грабежу и убийству евреев было легко, гораздо труднее было сдерживать разгоревшиеся страсти толпы простым согласием евреев сменить веру. Тем не менее в большинстве случаев удавалось удержать погромщиков от дальнейших убийств, потому что массы были подготовлены к этому агитацией Мартинеса и подчинялись его помощникам, приказавшим применять насилие только тогда, когда евреи отказывались креститься. Так как легитимация насилия зависела от этого отказа, предложение креститься должно было быть сперва сделано и возможность согласиться *предоставлена*. Мартинес позаботился о том, чтобы этот урок был усвоен в той же полной мере, как и его распоряжение о том, что делать с евреями в случае отказа. Его последователи знали, что начать убивать и грабить можно немедленно после первого же отказа, и в общем отнеслись к евреям с жестокостью, причитающейся врагам Христа.

Авторы сохранившихся отчетов об этих событиях находились под таким сильным впечатлением от кровопролития и разрушения, что склонялись видеть в угрозе смерти единственную причину массового крещения. Они редко затрагивали кампанию Мартинеса, кроме упоминания о том, что она была яростно антисемитской. Но то, что он делал упор на возможность обращения в христианство, ясно из различных современных источников. Об этом свидетельствует требование крестьян Майорки, адресованное евреям Пальмы перед тем, как они начали свою атаку: крестьяне сказали евреям, что те должны креститься, если хотят остаться в живых<sup>78</sup>. Мы знаем, что евреи Барселоны, которые находились возле хударии, были тут же убиты после того, как отказались креститься<sup>79</sup>. Можно предположить, что у них была возможность остаться в живых, если бы они согласились сменить веру. Точно так же «маленькие люди», осадившие замок Жиронелия (в окрестностях Жироны) потребовали, чтобы евреи перешли в христианство или покинули город<sup>80</sup>. Аналогичные свидетельства есть и в других источниках. Рафаэль Рамирес де Арельяно, изучивший документы, относящиеся к Кордове, отмечает двойное направление агитации Мартинеса, когда он суммирует события в городе: «Жители Кордовы, *под предлогом заставить евреев перейти в католицизм*, вошли в хударию и в замок (который находился там), разграбляя все, что попадет под руку, и убивая каждого еврея, стоящего на их пути»<sup>81</sup>. Этот же «предлог» отражался и в издевательских насмешках, которым хулиганы подвергали осажденную общину Валенсии. «Архиепископ Севильи, — сказали они, — пришел со своим крестом, чтобы крестить евреев, и те, кто не крестятся, умрут»<sup>82</sup>. Касаясь агитации Мартинеса перед мощным взрывом в Севилье, Суньига говорит, что она отражала «новую невоздержанность», отмечая, что Мартинес «хотел обратить евреев почти что силой»<sup>83</sup>.

И действительно, кампания Мартинеса 1391 г. представляла собой единственное погромное движение в еврейской истории, которое начертало на своем знамени крещение евреев, Мартинес якобы не хотел обидеть евреев, он только хотел

сделать им добро. Таким образом он сумел мобилизовать многие нейтральные и менее антисемитские элементы населения, заявляя о том, что он ведет кампанию обращения евреев в христианство — позитивную, законную, общепринятую кампанию, — и только если евреи будут упорствовать в своем предательстве, то будут наказаны, как они того заслуживают. Мы должны помнить обо всем этом, чтобы понять быстрое распространение кампании (что означает поддержку различных слоев общества) и, превыше всего, ее важнейшие последствия.

Результатом этой кампании было появление большого количества «новых христиан». Крещение евреев в 1391 г. не состоялось бы в таком масштабе, если бы погромная кампания велась в стиле движений 1096, или 1190, или 1348, или 1649 гг., то есть если бы ее первичной целью было бы уничтожение, а не обращение евреев в христианство. Дело повернулось таким образом потому, что именно обращение, а не уничтожение евреев было объявленной целью атак. Это облегчило переход многих евреев в христианство, и так родилась проблема новообращенных.

## II. Павел из Бургоса

### I

Никто из испанских крещёных евреев не сделал таких огромных усилий для обращения в христианство всего испанского еврейства, и никто не добился в этом большего успеха, чем Соломон га-Леви, главный раввин Бургоса, который перешёл в христианство во время погромов 1391 г. Впоследствии он стал известен под разными христианскими именами — Пабло де Санта Мария, или Пабло де Картахена, или епископ Бургоса (в латинской теологической литературе — *Episcopus Burgensis*), но он также упоминается в испанских источниках как Пабло де Бургос<sup>1</sup>.

Он родился в Бургосе где-то около 1352 г. в богатой еврейской семье с хорошими связями, происходящей, очевидно, из Арагона<sup>2</sup>. Его воспитание шло по обычному тогда пути среди состоятельных людей Пиренейского полуострова. Оно включало в себя все разделы традиционного еврейского знания, средневековую философию и некоторые науки<sup>3</sup>. От еврейских философов, в особенности от Маймонида и его учеников в XIII–XIV вв., дорога, ведущая к христианским схоластам, известным своим тяготением к рационализму, была коротка. Будучи в той или иной мере последователями Аристотеля и носителями «философской правды», схоласты выражали взгляды хотя и пропитанные христианскими идеями, но всё же частично приемлемые для еврея, изучающего философию, точно так же как могли вызвать восхищение труды Аверроэса, несмотря на их внешний мусульманский лоск. Традиционно принято считать, что Павел пришёл в восторг от трудов Фомы Аквинского<sup>4</sup>, и нет никакой нужды оспаривать это утверждение.

Его обширные знания еврейской литературы и владение источниками еврейского закона сыграли как минимум частичную роль в его назначении на пост главного раввина Бургоса. Но отличное знание латыни привело его к знакомству с антиеврейскими христианскими авторами, начиная с Отцов Церкви, и, зная их аргументы против евреев и иудаизма, он мог привести контраргументы, чтобы опровергнуть их. Во второй половине XIV в. Испания, и в особенности Кастилия, изобиловала теологическими диспутами между христианами и евреями. Павел

использовал свои обширные знания, проницательный ум и полемический талант для защиты еврейской веры от её критиков. Он стал известен как среди евреев, так и среди христиан в качестве блестящего защитника еврейского дела<sup>5</sup>.

В XIV в. еврейская община Бургоса была одной из трёх ведущих общин Кастилии не только из-за своей многочисленности и богатства, но и благодаря своему серьезному политическому влиянию в Кастильском королевстве<sup>6</sup>. Однако положение главного раввина большой общины не удовлетворяло амбиции Соломона га-Леви. Он стремился к положению при дворе, какое было у многих евреев, занимавших позиции при кастильском дворе до начала 80-х гг. Будучи лидером бургосской общины и членом одной из её богатых семей, он мог с лёгкостью войти в контакт с руководителями администрации и попытаться пробить себе дорогу к дипломатической службе. Возможно, он приблизился к этой цели, так как мы знаем, что в 1388 г. он был отправлен королём Хуаном I вместе с несколькими представителями двора и знатными людьми в качестве заложников Кастилии в Англию<sup>7</sup>. Заложники должны были гарантировать приданое, которое Хуан I обязался выплатить герцогу Ланкастерскому в соответствии с контрактом о браке между дочерью герцога Каталиной и сыном Хуана Энрике. Чтобы продемонстрировать свою приверженность королю, Соломон вполне мог предложить свою кандидатуру для этой цели, что было и не слишком приятным, и довольно рискованным делом. Это был единственный известный нам случай, когда еврей играл подобную роль в средневековом королевстве, и мы можем заключить, что его кандидатура была принята не потому, что он был евреем и раввином, а вопреки этому факту. Он был богат и высоко ценился при дворе.

Должно быть, Соломон га-Леви полюбил стиль жизни христианской аристократии<sup>8</sup>, как и схоластическую и философскую христианскую литературу. Не исключено, что дебаты, которые он вёл с христианскими учёными, заставившие его изучать труды христианских авторов против евреев, привели его к заключению, пусть не признанному открыто, что в некоторых вопросах христианская точка зрения обоснована, авторитетно изложена и опровергаема с трудом. Это, однако, не значит, что он нашёл, что находится ближе к христианству, чем к иудаизму. Скорее вопросы, сомнения и неопределённость, с которыми он сталкивался в процессе своих исследований, постепенно сделали его скептиком. Он мог понять, что, используя одну и ту же тактику схоластики и так же точно основываясь на Священном Писании, можно доказать справедливость любого вероисповедания, включая христианство, или наоборот, сомнительность любой веры, не исключая еврейскую. В любом случае, его первоначальная вера в иудаизм как единственный носитель религиозной истины серьёзно поколебалась или как минимум заметно уменьшилась. Наверное, в этом настроении он и пребывал, с его неудовлетворёнными социальными амбициями и религиозной сумятицей в голове, когда вспыхнули волнения 1391 г. на юге. Он определённо не был готов принести жертвы ни для сохранения своего еврейского образа жизни, ни для своей приверженности иудаизму как религии. До тех пор, пока евреи в Испании сохраняли свой статус привилегированного и охраняемого меньшинства, такой человек, как Павел, мог и не считать нужным оставить свою паству ради более высокого положения или более привлекательного общества. Но если иудаизм становился опасным для его существования, он не стал бы рисковать своей жизнью ради еврейской веры.

Павел узнал о резне в Андалусии вскоре после того, как это произошло, и ему не понадобилось много времени, чтобы прийти к решению о своём пути. Он выбрал крещение. Мы видели, что уже 16 июня, всего через 12 дней после погрома в Севилье, регентство призвало бургосские власти принять меры против погромного движения в их городе. Павел должен был в качестве главного раввина города согласовывать с властями меры по защите своей общины, и он быстро убедился в том, что на настоящую защиту нечего надеяться, следовательно, в случае нападения оставался только один путь к спасению — крещение. Из той информации, которой он располагал, Павел пришёл к единственному выводу, казавшемуся ему логичным: зачем ждать нападения, понести множество потерь и затем креститься, будучи ограбленными, как это произошло с евреями Севильи, Кордовы и Толедо, когда можно креститься до того, спасти и себя, и своё имущество и избежать нестерпимых страданий?

Если его мысль развивалась именно таким образом в момент, когда он пришёл к своему решению, то его крещение можно было бы рассматривать как «вынужденное». Но мы знаем из последовавших за этим источников, что Павел представил своё крещение как добровольный акт, проистекающий исключительно из его религиозных убеждений. Каким образом он осуществил такой поворот в короткое время, прошедшее от погромов и до принятия христианства, источники не сообщают. Но случайная ремарка в его письме, написанном вскоре после крещения, даёт ключ к пониманию событий, относящихся к этому резкому повороту. Из этой ремарки следует, что он сделал этот драматический шаг не один, а в компании с другими бургосскими евреями<sup>9</sup>, и этот факт может послужить базой для правдоподобной реконструкции того, что произошло. В качестве главы общины Павел, несомненно, тесно взаимодействовал с её ведущими членами и сообщил им о полученных сведениях и о сложившемся у него мнении по поводу ожидаемого. Другой источник даёт нам основание предположить, что они согласились с его мнением<sup>10</sup>. В результате Павел мог увериться в том, что он перейдёт в христианство вместе с большой группой, а может быть, ему удастся убедить всю общину последовать за ним.

Теперь мы можем продолжить нашу реконструкцию чуть дальше. Не будет, как мы видим, преувеличением заключить, что Павел созвал общее собрание своей общины и представил её членам свои взгляды на предстоящий им всем тяжёлый кризис. Можно представить себе стиль его речи. Он должен был изобразить мрачную картину жизненных условий испанских евреев, сделав упор на безнадежности их положения. Он мог также рассказать и о положении евреев в других странах Запада, упомянув преследования в Англии, Франции и Германии, приводя к выводу, что приближается конец еврейской жизни и на Пиренейском полуострове. В любом случае он должен был подчеркнуть тщетность попыток держаться за еврейскую веру при сложившихся обстоятельствах и ужасающие последствия, ожидающие каждого еврея за подобную попытку. Будет неразумным предположить, что, стоя перед потрясённой аудиторией, он пытался убедить её в превосходстве христианства над иудаизмом. Он всё же мог отметить факт безостановочного завоевания христианством одного региона за другим, так, что даже мусульмане должны были отступить перед непобедимой силой креста. Следуя этой линии, он мог добавить, что евреи сопротивлялись давлению христианства больше, чем другие народы, и жаль, конечно, что все их усилия, страдания и жертвы остались вотще. Но время

пришло признать реальность и не проливать кровь ради того, что доказано неосуществимым.

Какие бы аргументы Павел ни приводил, мы полагаем, что его речь почти наверняка не была встречена единодушным одобрением. На деле она должна была привести в шок и ужас многих из присутствующих на этом собрании и, конечно же, была отвергнута большинством". Безусловно, нашлись люди, обвинившие своего лидера (на тот момент) и учителя в предательстве и позорной трусости, а тяжкие оскорбления, обрушенные на него, были настолько нестерпимыми, что он никогда не смог ни забыть, ни простить их. Возможно, что именно здесь были посеяны семена его будущей ненависти к евреям — то есть к евреям, верным своей религии. Его горький опыт этого собрания и последующих столкновений с евреями Бургоса, не изменившими иудаизму, нашёл свой выход в ненависти, достигшей точки кипения в его поздних писаниях.

## II

Тем не менее, судя по нашим источникам, большинство еврейской знати Бургоса приняло анализ ситуации, сделанный Павлом, и не нашло иного выхода, кроме рекомендованного им. Они, конечно, знали об интенсивных приготовлениях к атаке на хударю и решили упредить спланированное нападение публичным крещением в Большой церкви. Они назначили дату 21 июля и призвали всех евреев общины присоединиться к ним. Однако только меньшинство согласилось. Оставшаяся группа состояла из убеждённых противников и тех, кто не мог решиться — то есть тех, кто решил выждать до последнего момента, надеясь на чудо. Чуда, тем не менее, не произошло. Павел со своей семьёй (кроме жены) — три его брата, дети и его мать вместе с группой последователей — крестились 21 июля 1391 г.<sup>12</sup>, всего за несколько недель до начала погромов в Бургосе<sup>13</sup>. Многие члены общины крестились после того, как худария была взята погромщиками и её обитатели были вынуждены оставить свои дома. Было немало и тех, кто спрятался в домах патрициев, предложивших им убежище за изрядную мзду<sup>14</sup>. Таким образом, прогнозы Павла сбылись только частично. Богатые евреи *смогли* спастись, не крестившись.

В последующие месяцы регентство стабилизировалось и погромное движение остановилось, в то время как в Арагоне оно было остановлено арестом его главного организатора. Павел чувствовал, что ему нечего делать в его разгромленной и раздробленной общине, где он находился под яростным огнём обличения евреев, оставшихся верными иудаизму. Ему было 38 лет, и он был полон энергии и стремления к новым достижениям. Павел решил поехать в Париж изучать теологию в тамошнем знаменитом университете, используя своё владение латынью и солидное знание христианской литературы. Он был учёным, любителем учения и исследователем, при этом обладал большими социальными амбициями, от которых не хотел отказаться. Трудно предположить, что он отправился в Париж, не имея в своих планах церковной карьеры.

Три года в Париже Павел посвятил учёбе и получил диплом магистра теологии<sup>15</sup>. Но этим его достижения не ограничились. Находясь там, он познакомился с кардиналом Арагона по имени Педро де Луна, который в то время жил во французской столице в качестве легата папы Климента VII (*legatus a latere*), представляющего его во Франции, Англии, Шотландии и Нидерландах. Павел, безусловно, произвёл на кардинала глубокое впечатление своей личностью, обширными

знаниями и оригинальностью идей. Их дружба оказалась настолько сильна, что легат стал его настоящим поклонником, и когда в октябре 1394 г. он был избран папой под именем Бенедикта XIII, он пригласил Павла в Авиньон для того, чтобы поручить ему в высшей степени ответственное дело<sup>16</sup>. Логично предположить, что уже в Париже бывший раввин поделился с кардиналом своим планом обращения в христианство евреев Испании и, возможно, всей Европы. И теперь в Авиньоне Павел немедленно стал использовать своё положение при папском дворе для превращения в жизнь нескольких своих идей.

1394 год был ещё одним годом бедствий для евреев Западной Европы. В сентябре этого года Карл VI, король Франции, изгнал всех евреев из своих владений. Павел в этот момент находился в Париже и стал свидетелем вырванной с корнем общины, одной из последних в Западной Европе, пережившей средневековые преследования. Только немногие места во Франции согласились принять изгнанников, в их числе была и папская территория Авиньона. Павел решил, что это подходящее время, чтобы обратиться к выселенным евреям, сгрудившимся в маленьком еврейском квартале Авиньона, и указать им на ужасную судьбу, ожидающую всех евреев, продолжающих отрицать Христа. Говорят, что ему удалось обратить в христианство многих<sup>17</sup>. Если принять во внимание его исключительные способности к дебатам, влияние прежнего положения главного раввина, престиж, завоёванный им в курии, а главное — тяжёлое беспросветное состояние, в котором оказались новоприбывшие в Авиньон, то можно предположить, что он действительно преуспел.

Павел, однако, не довольствовался проповедями. Он разработал антиеврейский план, включающий в себя серию мер давления на евреев, но не сумел ввести его в действие. Его остановил кардинал Памплон, Мартин Салва, наперсник Бенедикта XIII<sup>18</sup>. Мы не знаем, в чём этот план состоял и против какой группы (или групп) евреев он был направлен, но в свете вышесказанного будет логичным предположить, что он старался убедить папу издать декрет об изгнании французских евреев, пришедших в Авиньон, или даже всех евреев, живших в его владениях, если они не согласятся креститься. Принятие такой меры противоречило бы политике всех пап, и если это действительно было сутью плана Павла, то мы не удивимся тому, что кардинал Памплон сумел убедить Бенедикта отвергнуть этот план.

Но Павел действовал против евреев и другими путями. Благодаря контактам, которые он наладил с королём Арагона, Хуаном I, ему удалось добиться нескольких «раздражающих» декретов, изданных против евреев этой страны. При других обстоятельствах евреи Арагона, возможно, просили бы об отмене этих декретов. Но Крескас, лидер арагонского еврейства, который знал, что их петиция будет передана для ознакомления Павлу, счёл вмешательство последнего настолько опасным, что предпочёл терпеть все неудобства, связанные с этими декретами, но не дать Павлу возможности вновь вмешаться в дела арагонских евреев<sup>19</sup>. Совершенно очевидно, что к тому времени Павел уже заслужил репутацию ярого врага еврейского народа.

Эти события произошли вскоре после назначения Павла на его пост в курии, во всяком случае, не позднее 1395 г.<sup>20</sup> Вряд ли в последующие четыре года (период службы Павла в Авиньоне) у него было время заниматься еврейским вопросом. Он был занят делами курии, находящимися в плачевном состоянии, а более всего — делами папы. Антагонизм по отношению к Бенедикту усиливался одновременно



с ростом противодействия расколу. В 1398 г. Франция вывела себя из подчинения Бенедикту, а в декабре того же года Кастилия последовала её примеру. Помимо политических, Бенедикта мучили финансовые проблемы. Павел находился в гуще событий в эти трудные для папы годы и был опорой Бенедикта и его дела. Уважение к Павлу в курии росло, её члены видели в нём лидирующую фигуру, достойную занять одну из высших позиций Церкви, вплоть до кардинала<sup>21</sup>. Проблемы, которыми он занимался, и налаженные им контакты снискали ему и международную репутацию, в особенности на Пиренейском полуострове.

В 1398 г. Бенедикт, видя, как истощается его влияние в Кастилии, решил послать Павла на его родину, надеясь, что тот сумеет восстановить папский авторитет у короля и у испанской церкви. Он назначил Павла архидьяконом Тревиньо, большой провинции в епископстве Бургоса, и сделал его своим официальным представителем в Кастилии. Репутация Павла, несомненно, помогла ему укрепиться на своей должности. Король принял Павла весьма дружески и назначил его королевским капелланом. Так началось сотрудничество Павла с Энрике III и началась вторая фаза его большой карьеры в христианстве, на сей раз в сфере монаршей власти.

### III

Быстрое возвышение Павла в Кастилии, последовавшее за его огромным успехом в Церкви, приводит нас к выводу, что он был наделён исключительными личными качествами. Этот вывод подкрепляется и имеющимися свидетельствами. «Нет сомнения в том, что он был любим каждым королём и принцем», — говорит о Павле испанский поэт и историк того времени Перес де Гусман. Гусман полагал, что близкая дружба между Павлом и некоторыми тогдашними властителями была основана на доверии, которое они могли оказать Павлу, зная, что он не выдаёт секретов<sup>22</sup>. «Эти привлекательные качества делают человека достойным заслужить расположения любого осторожного и разумного короля», — добавляет Гусман. Но этого объяснения вряд ли достаточно. Павел наверняка был ещё и прекрасным дипломатом, умел находить решения сложных проблем, и кроме того, он умел выглядеть и вести себя как важная персона<sup>23</sup>. Надо полагать, что не в последнюю очередь благодаря этим качествам Павел сумел, после нескольких лет кропотливого труда, убедить Энрике III вернуться под церковную юрисдикцию Бенедикта XIII. Это произошло к концу 1402 г.<sup>24</sup>

В знак признательности за это исключительное достижение 30 июля 1403 г. Бенедикт назначил Павла епископом Картахоны — епископства со столицей в Мурсии — и в то же время Павел был назначен официальным послом папы при кастильском дворе<sup>25</sup>. В последующие годы он укрепил свои отношения с Энрике III и стал одним из близких (если не ближайшим) друзей короля. В 1406 г. Энрике назначил его одним из трёх исполнителей своего завещания, главным канцлером и воспитателем своего сына Хуана II<sup>26</sup>.

Вслед за смертью Энрике в 1406 г. папство оказалось мишенью со стороны европейских дворов, которые более чем когда-либо твёрдо решили положить конец расколу. Близкие отношения, которые Павел установил с кастильским регентством, в немалой степени поспособствовали тому, что Кастилия не вышла из подчинения папе Бенедикту XIII. В то время в Кастилии были два регента — королева Каталина, вдова покойного короля, и инфант Фернандо, его брат. Фернандо стал лидирующей силой в королевстве и приобрёл решающее влияние на кастильскую

знать. Павел был в хороших отношениях с королевой, а отношения с Фернандо переросли в близкую дружбу. Как мы увидим, эта дружба послужила фундаментом дальнейшей деятельности и карьеры Павла.

В марте 1403 г. Бенедикт XIII, чей дворец был осаждён французскими солдатами, бежал из Авиньона в близлежащий Кастильренар, где нашёл защиту. Однако двумя месяцами позже Франция, следуя примеру Кастилии, восстановила своё подчинение Бенедикту, но тот больше не вернулся в Авиньон. Он сделал своей резиденцией Марсель, где оставался несколько лет. Но возрастающие требования о его отречении побудили его отправиться в северо-западную Италию, где он хотел убедить своего соперника на папском престоле, Григория XII, отказаться от своего поста. Ничего из этого не вышло, и, столкнувшись с растущей критикой и враждебностью, он в результате решил обосноваться в Перпиньяне, в то время бывшим под властью Арагона. Он прибыл туда на корабле<sup>27</sup> в канун дня Св. Иакова 1408 г. — «почти как беженец», как сказал об этом один из историков раскола.

#### IV

Каково было отношение Павла к еврейскому вопросу во время его пребывания в Кастилии, начиная с 1399 г.? Я думаю, что мы можем понять это из отношения к евреям кастильского короля Энрике III, который стал, как мы отметили, другом Павла. В годы, прошедшие с момента коронации Энрике во второй половине 1393 г. — то есть до возвращения Павла в Кастилию, — мы не находим ничего антиеврейского в его поведении. Король неуклонно требовал от городов выплаты штрафа за ущерб, нанесённый короне погромами, и, хотя было ясно, что в этом заключался финансовый интерес короля, это ещё и означало концепцию коллективной вины и предупреждение о том, что нападения на евреев не останутся безнаказанными. Более показательным в смысле проеврейской позиции короля был тот факт, что евреи непрерывно занимали высокие посты в королевской администрации, такие как сборщики налогов и откупщики, а также казначеи провинций<sup>28</sup>. Но мы видим, что к концу своего правления он провёл на кортесах в Мадриде (декабрь 1405 г.) ряд враждебных еврейским законам, которые понизили их социальный статус и ударили по ним экономически. Что привело к нововведениям в законодательстве в момент, когда ещё не зажили раны от погромов и когда восстановление экономического положения евреев должно было быть в интересах короны? Мы считаем, что законодательные меры должны быть, главным образом, приписаны влиянию Павла.

Большинство новых законов касаются процентов, которые евреи взимали за займы, предоставляемые христианам. *Prima facie*, они повторяют аналогичные декреты, изданные предыдущими королями начиная с 1348 г. (Альфонсо XI)<sup>29</sup>. Однако внимательное их изучение показывает, что новые законы отличаются от старых в нескольких важных аспектах. Наиболее заметно то, что они отражают возвращение к позиции, занимаемой Церковью до декрета 1348 г.

Как мы знаем, борьба третьего сословия в Кастилии против предоставления евреями займов под проценты была поддержана кампанией Церкви против ростовщичества. В 1306 г. Толедская церковь, опираясь на указания папы Климента V, учредила суды против местных евреев, которые ссужали христиан деньгами в рост. Судьи не только аннулировали все проценты, которые христианские должники обязаны были выплатить, но и заставили еврейских заимодавцев вернуть те

проценты, которые они уже успели получить. Более того, они отлучили от Церкви тех христиан, которые сотрудничали с евреями в этом деле. Король Фернандо IV строго запретил Толедской церкви следовать папским указаниям по этому вопросу и аннулировал приговоры церковного суда<sup>30</sup>, после чего никто не был отлучён за подобные приписываемые нарушения. Король Энрике III, напротив, в своём декрете «приказывает и требует» от прелатов королевства применять приговор об отлучении каждого судьи или чиновника, который признает договоры, заставляющие христиан платить проценты на ссуды<sup>31</sup>.

Другое отличие касается наказаний, полагающихся и евреям, и христианам за ростовщичество. Начать с того, что эти наказания уменьшают суммы, которые христиане должны платить евреям (согласно договорам, решениям судьи или свидетельствам). Поскольку невероятно, чтобы «согласно их вере (*por razon de la seta*) евреи одолжат христианам что-либо без процентов, все подобные долги, упомянутые выше, предполагаются ростовщическими» — то есть состоящими не только из основной суммы, но и из процентов на неё, оговоренных сторонами, даже если это и не значится в договоре. Соответственно, король решил объявить о существенном уменьшении всех сумм, которые христиане должны евреям.

Само по себе такое уменьшение не было чем-то новым. Это неоднократно делалось в ответ на жалобы на высокие проценты, взимаемые евреями, и на экономические проблемы, испытываемые христианами. Так, в 1348 г. Альфонсо XI срезал долги христиан евреям на четверть<sup>32</sup>, в 1367 и 1377 гг. Энрике II снизил их на треть<sup>33</sup>, то же сделал и Хуан I в 1385 г.<sup>34</sup> Энрике III пошёл, однако, ещё дальше: он аннулировал половину долга христиан евреям<sup>35</sup>.

Тем не менее, в соответствии с более ранним законодательством, Энрике III согласился сделать исключение для займов, выданных до принятия нового закона. Он согласился с тем, что если заслуживающие доверия христиане свидетельствуют, что сумма, требуемая еврейским заимодавцем, не содержит никаких процентов, или если сам должник подтверждает это требование, будучи поддержанным неопровержимыми христианскими свидетельствами, то христианин должен уплатить еврею всю требуемую сумму<sup>36</sup>. Но эти исключения не должны быть сделаны для будущих займов. Так как евреи, пытаясь обойти закон, умудрились убедить христианских должников признать, что они получили то, чего на самом деле не получали, то есть чистую сумму займа без процентов, — Энрике постановил, что такие признания отныне являются недействительными. Судьям и прочим чиновникам запрещается принимать решения на этой основе, а если они их примут, то не будут их выполнять: «с этого момента я считаю недействительным любое решение, которое может быть принято в обход законов»<sup>37</sup>.

Более того, поскольку мошеннические требования касательно таких ссуд могут оказаться на рассмотрении церковных судей, Энрике постановил, что если христианин признается перед любым судьёй, будь то церковный или светский, что он должен еврею золото, серебро, деньги или что-либо иное, и делает это признание под присягой в процессе тяжбы или в показаниях — христианин, который делает такое признание в любой из этих форм, должен платить штраф, равный той сумме, о которой он признался, а еврей, который потребует от христианина подобное признание, будет наказан аналогичной суммой<sup>38</sup>.

Таким образом, Энрике внёс новые элементы в запрещение брать проценты:

1) разрешение церковным судьям вмешиваться в эти дела; 2) сокращение долгов на

половину суммы; 3) дисквалификация любого заявления должника, который может «признаться», что требование еврея о сумме долга совпадает с его признанием; 4) наказание любого должника, который может «подтвердить» еврейское требование, суммой, равной той, в которой он признался, и 5) наказание еврейского заимодавца на ту сумму, признания которой он требует у христианина. Эти меры включают в себя не только тяжёлые наказания за нарушение запрещения ростовщичества, они также исключают возможность обойти закон или найти какую-нибудь лазейку, и всё это даёт возможность судье заставить христианина не платить долга еврею. Откуда взялась эта крайняя строгость и непреклонная решимость лишить христиан возможности занимать деньги у евреев?

Как мы видим, целью этого закона было не столько потрафить христианам, сколько нанести удар по евреям. Предоставление займов под проценты было важным источником дохода не только крупных еврейских финансистов, но и многих евреев из низших сословий. Наше убеждение в том, что Павел основательно приложил руку к доведению запретов до крайности, чтобы иссушить этот источник дохода евреев, базируется на изучении *всех* антиеврейских законов, введённых в действие с того времени и до 1412 г. Эти законы отличаются не только скрупулёзным применением всех ранее изданных по этому поводу законов, но и тем, что они идут гораздо дальше и в плане расширения сферы их действия, и в суровости наказаний, предусмотренных за нарушение. Более всего они демонстрируют исключительную изобретательность в предотвращении любых попыток обойти их. Так как все эти качества характеризуют законы 1412 г., которые были составлены Павлом (или под его руководством), мы можем заключить, что законы, принятые до 1412 г., похожие на них, тоже были вдохновлены, хотя бы частично, Павлом, как стадия в законодательной деятельности, предпринятой им с целью привести испанских евреев к религиозной капитуляции.

## V

Логично предположить, что до конца 1402 г. Павел не мог посвятить себя целиком планам по разрешению еврейской проблемы в Испании. Он был занят защитой дела Бенедикта и приведением Кастилии обратно под власть этого папы, что, несомненно, требовало много времени и энергии. Но ситуация в этом плане должна была резко измениться, когда он добился поддержки Бенедикта XIII Кастилией и укрепил свои отношения с королём. В последующие три года у Павла, несомненно, было много возможностей изложить перед королём свои взгляды на евреев и то, как нужно с ними обращаться. И он, похоже, убедил короля занять антиеврейскую позицию в ряде вопросов. Так, например, он мог повлиять на короля в его решении применить декрет, требующий от евреев носить специальный знак. Этот декрет находился в своде законов с 1348 г., но оставался практически пустым звуком. Теперь закон 1405 г. не только заключает в себе точные инструкции по поводу формы и размера знака, но и особо оговаривает, что евреи, служащие при дворе, должны носить этот знак, как и все остальные<sup>40</sup>. Точно так же, как закон о займах должен был ударить по евреям *материально*, закон о ношении знака предназначался для нанесения им *морального* ущерба, в особенности высшим слоям еврейства, чья гордость и статус сильно пострадали при дворе.

Со смертью Энрике III влияние Павла на королевскую администрацию не уменьшилось, по крайней мере, во всём, что касалось евреев. Наоборот, как Глав-

ный арбитр по церковным делам в Кастилии и самый заметный новообращённый королевства, епископ Картахены должен был рассматриваться в качестве ведущего авторитета по еврейским делам. Мы не знаем, кого из двух регентов Павел убедил занять антиеврейскую позицию, но кажется, что почти наверняка он влиял на обоих. В любом случае, 25 октября 1408 г., когда со дня смерти Энрике прошло всего два года, появился новый антиеврейский закон, имевший огромное значение и весьма далекоидущие последствия. Этот закон, изданный обоими регентами, заставлял евреев занимать любую должность, связанную со взиманием налогов и сбором поступлений в казну<sup>41</sup>.

Почему регенты приняли этот закон, когда они не испытывали никакого давления в этом направлении? В этот момент не было подано по этому поводу никакой петиции в кортесы, и закон был издан в момент, когда Кастилия находилась в состоянии перемирия с мусульманами, а города дали и выполнили свои обязательства для ведения войны. Конечно, регенты могли нуждаться в дополнительных средствах для возобновления войны по окончании срока перемирия (в феврале 1409 г.), и чтобы побудить города предоставить эти фонды, они могли попробовать «умаслить» их антиеврейским законом. Но война возобновилась только в 1410 г., и суммы, которые города заплатили в 1409-м, были заметно меньше, чем то, что еврейские откупщики должны были принести в казну через год или два. Не было в законе и намёка на то, что он был издан в ответ на требования граждан. То, что мы можем вынести из чтения этого закона, так это тот факт, что регенты издали его, даже не проконсультировавшись со своим советом. Кроме того, действия против еврейских сборщиков налогов всегда встречали противодействие королей и их казначеев. Даже Энрике III, когда в 1405-м запретил всем евреям получать от христиан какой-либо документ, свидетельствующий об их долгах евреям, исключил из этого запрещения документы, указывающие на их долги сборщикам налогов. Тогда что же побудило регентов проигнорировать признанный интерес короны в еврейских откупщиках и распрощаться с традиционной политикой, которую короли неизменно вели, несмотря на критику и оппозицию?

У нас нет удовлетворительного ответа на этот вопрос. Может быть, у регентов были какие-то особые нужды, не отражённые в источниках. Но даже если это так, мы уверены, что помимо всех нужд, здесь видна рука неутомимого Павла из Бургоса. В качестве духовного лица Павел должен был напомнить регентам, что Церковь часто запрещала евреям приобретать власть над христианами и, плюс к тому, испанский гражданский кодекс подтверждал это запрещение. Но он, конечно, понимал, что такая аргументация, игнорируемая королями на протяжении поколений, не может убедить регентов принять его предложение. Следовательно, Павел должен был сконцентрировать свои доводы на политическом аспекте дела — то есть на упорных требованиях народа отстранить евреев от сбора доходов и на их обострившемся недовольстве и разочаровании тем, что короли отвергают петиции по этому поводу. Используя такие аргументы, он, конечно, мог убедить регентов, что если они пойдут навстречу народу и примут чёткий закон, то смогут объединить страну, тогда как никакая другая мера не поможет сделать это. А мобилизация населения жизненно необходима для победы над Гранадой, чтобы достичь великой цели Реконкисты.

Как и закон о займах, декрет охватывал все возможности и исключал любое оправдание для его нарушения. Он запрещал евреям «любого положения» собирать

королевские доходы, он перечислял все налоги и подати, которые попадали под это запрещение, он обязывал всех феодальных сеньоров страны, а не только королевских владений, будь то светские или церковные князья. Он запрещал евреям действовать от имени христиан, как запрещал и христианам действовать от имени евреев. Если еврей попытается обойти закон и это обнаружится, то он должен заплатить штраф в двойном размере от той суммы, которую он взял, а если его имущества не хватает, чтобы выплатить этот штраф, то он потеряет всё, чем владеет, и будет сечён публично. Если христианин окажется замешанным в предоставлении еврею возможности собирать подати, то и он заплатит двойную сумму от того, что обязался заплатить откупщику. Если же его денег не хватит для выплаты штрафа, то всё его имущество будет конфисковано, и он будет служить год в одном из замков на границе<sup>42</sup>. Очевидно, что на составление закона о сборе податей повлиял тот же дух, который вдохновил издание закона о займах под проценты.

Во исполнение планов Павла такой декрет был вторым тяжёлым ударом, нанесённым по еврейскому существованию в Испании, потому что сбор налогов и предоставление займов обеспечивали основу еврейской экономики в Кастилии. Сбор налогов являлся базой еврейского политического и социального влияния в гораздо большей степени, чем ростовщичество. Без этих двух профессий еврейская община была обречена на обнищание, и её роль в качестве источника доходов для короны снижалась в той же мере. Как следствие, королевская власть должна была потерять интерес к защите евреев от христианского населения, которое вскоре почувствует, что опять наступило время погромов, а когда вернутся кошмарные дни, то что останется евреям Испании, кроме как креститься?

## VI

Вскоре после обнародования октябрьского закона 1408 г. Павел отбыл в Перпиньян, чтобы принять участие в созванном Бенедиктом XIII совете в качестве противовеса приготовлениям к созыву Пизанского собора. Будучи ведущим помощником Бенедикта и главным представителем Кастилии, Павел был включён в комиссию собора, чья задача состояла в подготовке плана по ликвидации раскола. Все их усилия и предложения ни к чему не привели, и тем временем положение Бенедикта ухудшилось. Его совет собрался в феврале 1409 г., но уже 12 января Бенедикту сообщили о том, что если до открытия Пизанского собора, назначенного на 25 марта, не будет достигнут прогресс в деле объединения Церкви, Франция снова выйдет из подчинения Бенедикту<sup>43</sup>. К концу мая угроза была приведена в действие, а через несколько недель Бенедикт получил новый удар, когда Пизанский собор сверг и Бенедикта, и его соперника Григория XII с папского престола, как еретиков и раскольников, раздиравших на части Единую Святую Католическую Апостольскую Церковь. Тем не менее, избрав в июне 1409 г. нового папу под именем Александра V, Пизанский собор не сумел ликвидировать раскол. Раскол, однако, стал не таким непримиримым, потому что теперь у Церкви было три папы вместо двух. В то время Павел уже вернулся в Кастилию, где ему пришлось потрудиться, чтобы обеспечить продолжение подчинения регентов Бенедикту. В декабре того же года он был в Барселоне рядом с папой, когда тот опубликовал проклятие в адрес собора Пизы в специальной булле, подписанной и Павлом<sup>44</sup>. Последующие события не принесли облегчения Бенедикту. В мае 1410 г. Александр V умер, но его кардиналы избрали нового папу, Иоанна XXIII, оставив проблему такой же неразрешённой

и сложной, как и прежде. Требования положить конец расколу звучали в Европе всё громче и настойчивее. Бенедикт понял, что должен сделать максимум, чтобы укрепить свою власть в испанских королевствах, если он хочет удержаться в роли папы. Но что он мог сделать?

Возможно, что именно в этот момент Павел предложил ему развернуть в Испании широкую общенациональную кампанию с целью обратить всех евреев Испании в католическую веру.

В общем и целом, христиане в городах (в особенности средние и низшие классы, ремесленники и рабочие), не говоря уже о крестьянах, были переполнены ненавистью к евреям, и законы 1405 и 1408 гг. не смягчили этой враждебности. То, что евреи больше не могли ссужать деньгами христиан под какой бы то ни было процент, не сделало евреев симпатичнее в глазах христианских ремесленников, которые отчаянно нуждались в деньгах, чтобы финансировать свои дела, и теперь им не к кому было обратиться за помощью. Они, наоборот, могли возненавидеть евреев ещё больше за то, что те, имея якобы средства, отказывались прийти им на помощь. Что же касается еврейских откупщиков, то они, безусловно, не исчезли со сцены после публикации закона 1408 года. В законе сказано, что он не относится к тем королевским откупщикам, чей контракт до сих пор в силе<sup>45</sup>, а такие контракты заключались обычно на несколько лет. Вследствие этого давление еврейских сборщиков налогов на христиан продолжало ощущаться и после 1408 г. С другой стороны, большие обязательства городов по поддержке войны с Гранадой почти опустошили их финансовые ресурсы и легли тяжёлой ношей на плечи горожан. Таким образом, не произошло практически ничего, что могло бы ослабить напряжение в отношениях между христианами и евреями. Зато было сделано многое, что обострило их. Любое трение между группами могло оказаться нестерпимым и взорваться насилием.

Такова была социальная атмосфера, насыщенная ненавистью к евреям, в которой начались в Кастилии страшные гонения, принесшие много еврейских жертв. Предлогом было одно из абсурдных обвинений, которое омрачало жизнь евреев во Франции и Германии, но редко выдвигалось против испанских евреев. Возможно, это случилось в 1410 г., когда евреи Сеговии были обвинены в «пытке» освящённой гостии, согласно «приписываемому им обычаю». Были обвинены многие евреи, включая их главного лидера Меира Альгуадеса, бывшего врача Энрике III. Под пытками дон Меир «признался» не только в участии в преступлении против гостии (Тела Христова), но и в отравлении короля Энрике, повлекшего его смерть. Его приговорили к смерти через повешение и к четвертованию, и другие евреи, обвинённые в осквернении гостии, получили аналогичные наказания<sup>46</sup>. Но на этом кошмар евреев Сеговии не закончился. Епископ Сеговии дон Хуан де Тордесильяс, который был судьёй на вышеуказанном процессе, нашёл путь продолжать гонения. Он заявил, что евреи подкупили его повара, чтобы тот отравил его пищу, и ещё целый ряд евреев были арестованы. Они были подвергнуты пыткам, пока не признались, и были казнены тем же страшным способом<sup>47</sup>.

Меир Альгуадес и Пабло де Бургос были, возможно, друзьями до крещения Павла<sup>48</sup>, но позже дружба сменилась той враждой, которая обычно возникала между евреями и выкрестами. В этом случае вражда должна была быть особо острой, потому что дон Меир, помимо того, что был врачом Энрике III, ещё и являлся главным представителем евреев при дворе и защитником их интересов. Там он мог не

раз вступать в борьбу с Павлом, который продвигал свои антиеврейские планы. Эти двое, врач и епископ, несомненно, конкурировали за расположение короля, и соревнование было, в конце концов, выиграно Павлом, как видно из декрета о ростовщичестве. Когда дон Мейра преследовал сеговийский епископ, никто лучше Павла не понимал всю беспочвенность обвинения. Мы, тем не менее, можем быть уверены, что он пальцем о палец не ударил, чтобы установить истину и спасти своего бывшего друга, еврейского лидера, от позора, пыток и смерти. Вместо этого он предпочел стоять в стороне и не касаться этого дела. Он знал, что если попытается опровергнуть обвинения в осквернении Тела Господня, то запятнает себя как защитника евреев и набросит тень на искренность своего крещения. Он мог ещё и порадоваться тому, что еврейская община, уничтожения которой он так страстно желал, теряет своего доблестного защитника при дворе.

Новости об этих шокирующих событиях имели, конечно, огромное, хотя и совершенно различное влияние на евреев и христиан. Поскольку гораздо больше христиан считали теперь евреев виновными во вменяемом им преступлении, вражда христиан к евреям возросла, когда многие евреи, испуганные страшными гонениями, оказались в безнадёжном положении. Теперь Павел мог счесть ситуацию подходящей для того, чтобы начать кампанию против евреев, имея целью новое массовое крещение. Притом что высшие классы общины получили удар по своему экономическому положению и их влияние при дворе сократилось до минимального, евреи, испуганные растущей враждебностью, могли начать искать убежище в обращении в христианство, в особенности если агитация против них сопровождалась продолжающимися репрессиями. Павел, конечно, знал, что задуманная им кампания будет гораздо более эффективной, если она будет вестись под руководством папы. Но как он может убедить Бенедикта, погружённого по горло в борьбу за своё папство, обратить свою энергию на такое дело? Казалось бы, нет для этого причины. Однако Павел был умелым интриганом и скоро нашёл аргументы, чтобы убедить папу в том, что тот не только продвинет дело христианства, но ещё и получит бесценную поддержку своей позиции в качестве единственного настоящего лидера Церкви.

## VII

Судя по преобладающему мнению учёных, кампания по крещению евреев Испании была предпринята папой Бенедиктом XIII, чтобы привлечь христианский мир на свою сторону. Соответственно, папа и его помощники верили в то, что успех кампании приведёт все католические страны в восторг и они признают его единственным истинным папой. Трудно, однако, поверить, что Бенедикт и его советники были столь наивны, чтобы поверить такому прогнозу. Они знали, каковы амбиции, интересы и теории, которых упорно придерживаются влиятельные личности, возглавляющие движение за низложение Бенедикта, и прекрасно понимали, что обращение евреев Испании в христианство ровным счётом ничего не даст. И всё же, поскольку Бенедикт согласился начать кампанию крещения в самое критическое для его судьбы время, мы должны рассматривать это как нечто чрезвычайно ценное для его борьбы за папство.

Несложно увидеть, в каком свете он рассматривал эту кампанию как поддержку своего дела. В конце 1409-го и в 1410-м, после выхода Франции из-под его подчинения, Бенедикт ощущал себя изгнанным из Европы и лишённым своего влияния



там. Арагон остался для него единственной надёжной базой, и, кроме Арагона, его территория ограничивалась соседними королевствами Кастилией и Наваррой, плюс ещё маленькая, изолированная Шотландия. Его положение в христианском мире поддерживалось, фактически, тремя странами Пиренейского полуострова, и для того, чтобы укрепить его, он, совершенно очевидно, намеревался больше участвовать в испанской жизни и политике. Он думал, что, возглавив кампанию по крещению евреев, он сделает большой шаг в этом направлении, не столько за счет ее объявленных целей, сколько благодаря методам их достижения. Он знал, что такая кампания обязательно включит в себя поношения иудаизма и его последователей, и ничто не будет лучшим обращением к испанским христианским массам, чем постоянный поток ругани в адрес евреев, исходящий из штаб-квартиры папы. Фактически сама по себе декларация папы о том, что он решил раз и навсегда положить конец существованию иудаизма в Испании, сделает его привлекательным для подавляющего большинства населения, так как они увидят в нём духовного вождя, которого нужно защищать любой ценой. И действительно, если такое настроение стало доминирующим, кто в Испании посмеет низложить его?

Такова была аргументация, которая могла побудить Бенедикта начать кампанию по крещению евреев, аргументация, предложенная, по нашему убеждению, Павлом. Мы должны, тем не менее, коснуться ещё одного соображения, которое могло убедить его поддержать Павла. Папа мог рассматривать его в качестве отвлекающего манёвра. При общественном возбуждении против евреев и иудаизма, которое ожидалось, внимание общества будет отвлечено от раскола и доводов в пользу низложения Бенедикта. Всё, что требовалось, это позаботиться об эффективности кампании. К счастью папы, среди его помощников был человек, на которого можно было рассчитывать в этом деле.

## VIII

Его звали Висенте Феррер<sup>49</sup>. Доминиканский монах, который видел миссию своей жизни в пропаганде христианства среди «иноверцев» и среди отступников от веры, Феррер нёс эту миссию через Испанию, Францию, Италию и другие страны с исключительным успехом. Он был известен как великий проповедник христианства и один из действительно святых людей, которых Испания дала миру в его поколении. Одна из главных целей Феррера — привести евреев к христианству — цель, к которой доминиканское учение специально подготовило его<sup>50</sup>. Когда папа попросил его возглавить общенациональную кампанию, направленную на крещение евреев, он должен был согласиться с энтузиазмом. Ему было тогда 60 лет — старый человек по средневековым меркам, — и он, несомненно, чувствовал, что нельзя придумать ничего лучшего, чтобы увенчать свою жизнь ярого миссионера.

Теперь Феррер стоял не только перед величайшей возможностью, но и перед колоссальными трудностями на пути к её осуществлению. Оправдает ли он возложенные на него надежды? Феррер верил, что он может обратить почти любого грешника, только дайте ему возможность, но теперь он взялся за чрезвычайно трудное дело. Евреи были известны своим особым упрямством, обратить их в христианство было исключительно трудно, и все попытки, за ничтожным исключением, обратить их путём убеждения заканчивались провалом. Ожидалось, что Феррер красноречием достигнет того, что раньше достигалось только насилием, а именно — массовое крещение. Возможно ли это?

Феррер отвергал насильственное крещение<sup>51</sup>, как, впрочем, и Бенедикт, который не мог отступить в этом вопросе от традиции Церкви. Соответственно, папа не мог ни санкционировать, ни согласиться с повторением погромов 1391 г., и он должен был помнить, что светские власти больше не потерпят этого. Но если угроза смерти как альтернативы крещения будет исключена из кампании, то откуда же могли появиться надежды на успех? Ни Бенедикт, ни Павел не могли надеяться на то, что Феррер достигнет их общей цели только благодаря своему ораторскому искусству. Поэтому, хотя они в ходе кампании и думали, что нельзя угрожать евреям смертью, чтобы подстегнуть крещение, всё же Феррер мог бы использовать репрессивные меры, основанные на церковном законе либо на прецедентах, для подкрепления своих аргументов. Таким образом эффект от его агитации будет усилен, так как она будет опираться не только на теоретические доводы, но и на практические соображения, которые евреи не смогут игнорировать.

Они должны были изложить Ферреру свои сомнения и предлагаемую ими генеральную линию, хотя Феррер, как и ожидалось, вряд ли проявил энтузиазм к их предложениям. Всю свою жизнь он верил, что в деятельности миссионера должно быть использовано только «убеждение», а не «удушение», а под словом «удушение» он понимал невыносимые меры, которые вырастают до уровня принуждения. Он определённо не хотел бы, чтобы его кампания против евреев, которая должна стать вершиной его карьеры, была бы омрачена обвинениями в том, что её результаты достигнуты не его проповедями, а угрозой всевозможных бедствий. Тем не менее, в конце концов, он согласился взять на вооружение одну репрессивную меру: переселение евреев, живущих в смешанных с христианами кварталах, в отдельные еврейские поселения. Оправдание этому было связано с его миссией: было бы неразумным позволить новообращённым, приведённым к истинной вере столь долгими убеждениями, оказаться открытыми опасному влиянию евреев, оставшихся таковыми. Предлагаемая мера представлялась необходимой для защиты результатов усилий Феррера, ослабляя при этом утверждение, что они были достигнуты методами принуждения. Но, конечно, это было принуждением, и можно видеть в самой структуре аргумента — упоре на нужды *вновь обращённых* — печать проникательного ума Павла.

Сама по себе мысль о том, что евреи должны жить в своих поселениях, полностью отделёнными от христианского населения, родилась отнюдь не в 1410 г. Обычно в Средние века сами евреи, поселяясь в христианских городах, настаивали на предоставлении им отдельной территории для своего проживания. Они требовали этого не только исходя из общинных и религиозных нужд, но также для своей безопасности, и поэтому отведённый им район обычно обносился стеной для предохранения от нападений. Это было частью образа жизни евреев во всех странах Западной Европы. Однако в Испании, после долгих периодов мирной жизни, евреи часто селились за пределами своих районов, и не всегда к удовольствию христиан. Так, в привилегии, дарованной Альфонсо X городу Мурсия в 1272 г. (вне сомнения по просьбе горожан), он поставил условие, что «евреи не будут жить среди христиан» и что у евреев будет «отдельная худария», место, обозначенное для этой цели королём<sup>52</sup>. Эту уступку нужно рассматривать как расширение *фуэро*, которое Мурсия получила за 6 лет до того<sup>53</sup>, и она не может служить подтверждением намерения короля распространить этот порядок на всё королевство. Но в своём негативном отношении к живущим бок о бок с ними евреям граждане Мурсии не

были одиноки. Свидетельством тому служит утверждение королём на кортесах в Вальядолиде в 1351 г. соглашений, заключённых между различными еврейскими общинами и светскими и духовными властями тех городов касательно проживания евреев в отдельных кварталах. Это было сделано с целью пойти навстречу бюргерам, которые заботились о том, чтобы предотвратить распространение евреев за пределы первоначально предназначенной им территории<sup>54</sup>. Но ни один испанский король не установил подобного ограничения для всей страны, и ни один екуменический совет не принял этого, и никакой папа этого не подтверждал. В 1215 г., когда Четвёртый Латеранский собор искал более эффективные пути для отделения евреев от христиан, он повелел евреям носить специальный знак и посчитал эту меру достаточной. Таковой была и позиция кастильского гражданского закона, как это указано в «Семи партидах» и позже подтверждено Энрике III. Ни тот, ни другой не требовали в своём законодательстве от евреев жить в отдельных кварталах. Единственным прецедентом для требования Феррера могло служить указание собора в Паленсии 1388 г.

Действительно, в том году вышеупомянутый собор решил, что евреи и мавры должны жить в отдельных кварталах<sup>55</sup>. Что привело эту ассамблею к такому решению? Несомненно, это было сделано под влиянием агитации Феррана Мартинеса. Собор, однако, был благосклоннее к евреям, чем Мартинес, который просто требовал изгнать их из городов. Запрещая евреям жить среди христиан, собор призвал города выделить евреям место, где они могут построить себе дома. Он также позволял им иметь в дополнение к жилищу дома и помещения на городских площадях и рынках, где их торговцы, ремесленники и держатели контор могут вести свои дела с христианами<sup>56</sup>. Нет никакого указания на то, что у Феррера были возражения против такого порядка. В любом случае, когда он, Павел и Бенедикт требовали сегрегации евреев, они могли опираться на постановление собора Паленсии. Они были связаны с этим решением и ещё одним фактом: возглавлял собор Паленсии не кто иной, как кардинал Педро де Луна, ставший позже папой Бенедиктом XIII<sup>57</sup>.

## IX

Феррер начал свою кампанию в Кастилии в юго-западной части королевства, граничащей с Валенсией, своей родиной. Первым делом он посетил Мурсию в епископстве Картахена, где в то время епископом был Пабло де Бургос, и проследовал через провинции Альбасете и Сьюдад-Реаль (тогда — Вилья-Реаль) по направлению к Толедо, куда он прибыл 30 мая 1411 г. Мы не можем с точностью оценить масштабы его успеха в каждом из посещённых им городов, хотя нам известно, что он обратил многих евреев, в особенности из среды социальной и экономической элиты. Некоторые учёные полагают, что Феррер совершил свои завоевания не столько своими аргументами, сколько благодаря созданной им социальной атмосфере. Отмечалось, что его поношения иудаизма поднимали шквал ненависти к евреям, а флагелланты, сопровождавшие его, помогли раздуть антисемитские страсти городских толп. Неудивительно, что при этих обстоятельствах многие евреи подумали, что то, что они видят, является прелюдией к новым погромам в стиле 1391 г. Хотя Феррер твёрдо решил не позволить насилию вмешаться в его кампанию, евреи не могли быть уверены в его решимости или его способности контролировать возбуждённые толпы. Отсюда мы можем заключить, что в раскаленной атмосфере, созданной поджигательскими проповедями Феррера, именно страх перед нападе-

ниями больше, чем что-либо иное, подтолкнул многих евреев к церковной купели. Кроме того, Феррер оказывал давление на концехо, чтобы выселить евреев из христианских кварталов, и это тоже могло кое-где усилить стремление некоторых евреев к крещению. Тем не менее мы не можем однозначно сказать, как далеко заходило давление Феррера и как это влияло на результаты его миссионерского движения. В конце концов, не существовало государственного закона, заставляющего городские советы выгонять евреев из их домов, находящихся преимущественно в христианских районах, и евреи могли обратиться за помощью в суды и к королевским чиновникам для защиты своих частных и коллективных прав. Кроме того, подобные акции продолжаются долго и оставляют место для переговоров.

В результате Феррер должен был чувствовать, что его кампания зачастую проходила с трудом, а то и вовсе застревала, не достигая ожидаемых результатов. Когда же его надежды не оправдывались, он порой терял терпение и преступал границы, поставленные им самому себе в плане использования силы. Это, например, случилось в Толедо, когда он выгнал евреев из синагоги, которую потом освятил, как церковь<sup>58</sup>. Однако в общем и целом Феррер был верен своим принципам и держал в узде своих последователей, склонных к насилию. Но это само по себе не могло успокоить евреев, чья нервозность с каждым днём усиливалась. На самом деле, по мере продвижения кампании, проповеди Феррера звучали всё более зловеще и убеждали евреев в том, что христианство объявило им войну, в которой решило одержать окончательную победу.

Судя по христианскому общественному мнению, кампания Феррера оправдала ожидания Бенедикта. Она сконцентрировала внимание общества на еврейской проблеме и побудила испанские массы требовать применения предложенных антиеврейских мер. Но если судить с точки зрения её религиозных достижений, кампанию вряд ли можно назвать успешной. Конечно, последователи Феррера могли аплодировать результатам его мощных проповедей, потому что обратить в христианство тысячи евреев силами одного человека в такой короткий срок действительно было замечательным успехом. Но для Павла, который ждал, чтобы кампания стала катализатором массового крещения, её результаты оказываются весьма скромными и разочаровывающими. В самом деле, что могут значить несколько тысяч крестившихся, когда испанское еврейство насчитывало сотни тысяч человек? И как долго сможет Висенте Феррер, старый и слабый физически человек, выдерживать столь тяжёлую работу? Павлу больше, чем когда-либо, было ясно, что если вообще возлагать надежды на способности Феррера сдвинуть массы и обратить в христианство большинство евреев, то необходимо усилить его агитацию крайне агрессивными законодательными мерами.

Павел определённо не изменил своего мнения по поводу потенциального эффекта сегрегации (и Феррер убеждал городские советы применять ее), но он понял, что без поддержки королевской власти будет очень тяжело реализовать эту меру. В любом случае это коснётся только евреев, живущих в смешанных кварталах, и почти не затронет обитателей еврейских районов, число которых было по-прежнему велико. Антиеврейский план Павла должен ударить по *всем* евреям Испании, независимо от их места жительства, социального положения и профессии. Он был уверен, что, как бы они ни сопротивлялись, этот план вынудит их к религиозной капитуляции. Но для этого было необходимо полное сотрудничество с государственной властью.

Хитрый, пронизательный и исполненный решимости добиться своей цели, Павел все свои силы положил на то, чтобы убедить двух регентов Кастилии, королеву Каталину и инфанта Фернандо, принять предложенное им законодательство относительно евреев. Он, безусловно, указал им на то, что, потеряв возможность работы откупщиками и предоставления займов, евреи практически перестанут быть полезными короне. С другой стороны, их продолжающееся присутствие среди населения создает трения и напряжение. Таким образом, они являлись источниками возбуждения и религиозного беспокойства. Теперь Испании остаётся сделать последний шаг, чтобы вынудить евреев к религиозной капитуляции и создать, наконец, религиозное единство, которое умиротворит страну. Как только евреи будут крещены и ассимилированы, Испания выиграет от их способностей без ущерба, наносимого разделением и враждой, которые будут иначе превалировать в отношении между ними и христианами. Павел, несомненно, восхвалял кампанию Феррера и высказывал желание, чтобы она продолжалась и расширялась, но объяснял, что для её успеха необходимо подкрепить её рядом законов, стимулирующих евреев принять решение о крещении. Народ, конечно, с радостью воспримет такие законы и восславит властителей, которые их примут.

Такие аргументы могли посчитаться весомыми. Но как бы привлекательны они ни были, трудно поверить, что сами по себе они могли убедить регентов в корне изменить многовековую политику испанских королей по еврейскому вопросу. Однако именно такой резкий поворот и лежал в основе законов, предложенных Павлом. Если, тем не менее, регенты согласились, наконец, на его предложения, мы должны отнести это не только на счёт доводов Павла в пользу этого плана. Были ещё и особые политические соображения, которые в тот момент владели всеми мыслями регентов и которые, можно быть уверенными, Павел не преминул использовать при каждом удобном случае.

## Х

Мартин I (Гуманный), король Арагона, умер 31 мая 1410 г., не оставив наследников престола. Он уже долгое время был известен своим слабым здоровьем, и вопрос о наследовании встал со всей остротой, когда его единственный выживший сын, Мартин Младший, король Сицилии, умер в июле 1409 г. Несколько человек претендовало на арагонский трон, и у каждого были сторонники и противники. Прелаты и магнаты приняли участие в споре за престол, который угрожал ввергнуть страну в гражданскую войну. Но возник ещё один претендент — из-за границы. Это был инфант Фернандо, регент Кастилии, который был племянником усопшего короля. В силу этого родства он видел себя в качестве преемника Мартина I.

На деле он уже давно носился с этой идеей и упорно двигался к её реализации. Уже в августе 1409 г., послав Мартину Гуманному соболезнования по поводу внезапной смерти его сына, он отметил, что смерть последнего делает его законным властителем Сицилии. В следующем году, после того, как он взял Антекеру (июнь 1410 г.) и покинул Гранаду, он попросил своих юридических экспертов изучить права всех претендентов на арагонский престол и сообщить ему о результатах их изысканий. Эксперты вернулись к Фернандо с ожидаемым результатом: он является единственным, кто имеет законное право быть наследником покойного короля. 31 октября Фернандо предъявил свои претензии на престол кортесам Арагона, встретившимся в тот момент в Барселоне, а также сообщил королеве Кастилии Ка-

талине о принятом им решении и о своём намерении действовать в соответствии с ним. Королева, однако, не восприняла выводы юристов Фернандо как истину в последней инстанции. Она, несомненно, знала, что если бы её покойный муж Энрике III был жив, то он унаследовал бы трон Мартина Гуманного, и она полагала, что её сын Хуан II, унаследовав права своего отца, имеет право и на трон арагонского королевства. Она действительно не видела причины к тому, чтобы Хуан II не присоединил бы Арагон к своему королевству, и она передала этот вопрос на рассмотрение своих экспертов. Те высказали странное мнение, что наследование престола причитается обоим, королю Хуану II и инфанту дону Фернандо<sup>59</sup>. Они явно не могли решить, кому из этих двоих принадлежит приоритет, но тот факт, что они упомянули Хуана II первым, был достаточен для Каталины, чтобы прийти к заключению, что её сын стоит первым в очереди, и уж точно никак не позади своего дяди.

Она намеревалась начать кампанию за занятие позиции в Арагоне и уже была готова послать туда делегацию, но в этот момент хитрый Фернандо отговорил её от этого, предложив прежде, чем обратиться к арагонцам, решить вопрос приоритета у себя дома, в Кастилии. У Каталины не было выбора, и она согласилась. Вопрос был единогласно решён в пользу Фернандо<sup>60</sup>. Было ли это решение беспристрастным или же явилось результатом манипуляций хитроумного инфанта, мы не можем знать. Но мы можем сказать, без особого риска ошибиться, что у Каталины были сомнения по поводу честности их решения. Похоже, что она прекратила действовать в этом направлении, якобы оставив поле деятельности Фернандо, но что она при этом заявила, на что надеялась — невозможно определить. Она, конечно, понимала, что окончательное решение примут сами арагонцы, и надеялась, возможно, что лидеры Арагона, изучив права всех претендентов, решат, что законным наследником престола является её сын Хуан II, а не его дядя инфант Фернандо.

В то время как Висенте Феррер пересекал Кастилию, оба регента знали, что вопрос о наследовании достиг критической точки. Предполагалось, что Феррер, имея большое влияние в Арагоне, будет играть ведущую роль в принятии решения. Однако он до сих пор не дал никакого намёка, на чьей стороне он находится в этом яростном противостоянии. В июле и августе и он, и папа могли ещё нащупывать свой путь между двумя сторонами, стараясь определить, кто из них поддержит папу в его борьбе за папский престол. Тем не менее другой помощник папы, Пабло де Бургос, уже наверняка знал, кого он поддержит, и, как мы увидим, его мнение в течение долгого времени влияло на позицию папы и Феррера.

Трудно усомниться в том, что Павел видел соперничество за арагонскую корону не только в качестве возможности продвинуть планы папы Бенедикта, впрочем как и свои собственные, но и представившимся случаем продвинуть своё детище — план обращения евреев Испании в христианство. Он, безусловно, был в курсе того, что Фернандо и Каталина жаждут выиграть монархический приз — корону Арагона, поэтому он неоднократно должен был напоминать им, что голос папы и Феррера будет решающим в выборе короля, и он должен был подчёркивать то, что поведение правителей Кастилии в вопросе крещения евреев будет иметь большое значение при выборе решения папой и Висенте Феррером. Ему не надо было доказывать обоим регентам справедливость своих утверждений — энергичная и неустанная агитация Феррера полностью подтверждала это, — но он должен был объяснить регентам, почему огромные усилия Феррера не принесли до сих пор же-

лаемых результатов. Павел, конечно, утверждал, что тот не преуспел в своей кампании потому, что ему не хватало необходимой государственной поддержки, которая могла быть оказана только подходящим законодательством, а посему необходимо утверждение законов, которые он, Павел, подготовил, и тогда евреи перейдут в христианство в массовом порядке. А если регенты издадут сейчас эти законы, то папа и Феррер не смогут не оценить их громадный вклад в дело христианства.

Нет необходимости добавлять, что и Фернандо, и Каталина были осведомлены о влиянии Павла на Феррера и папу, и каждый из них хотел оказаться у него в фаворе. Оба приняли его аргументы и, несомненно, уверили Павла, что их юристы сформулируют предлагаемые им законы, представят их ему для рассмотрения и утверждения и опубликуют без задержки. Они также согласились пригласить Феррера ко двору, чтобы он произнёс специальную проповедь перед их публикацией.

В декабре Феррер прибыл в Айльон, бывший в то время резиденцией двора, встретился с регентами и, явно не будучи в курсе обещания, данного ими Павлу, попросил одного: их формального утверждения его предложения о сегрегации евреев<sup>60</sup>. Вскоре ему стало известно о намерении регентов издать не только предложенный им закон, но ещё и ряд дополнительных законов, которые помогут обращению евреев. Феррер, конечно, не мог возражать.

Законы, предложенные Павлом, должны были быть изданы каждым из регентов отдельно и соответственно касаться их географической зоны правления. Фернандо попросил о некоторой задержке с публикацией законов в своих владениях, чтобы устранить определённые препятствия, с которыми он столкнулся, но Каталина настояла на немедленном исполнении их обещания в своей части королевства. По всей вероятности, она хотела показать Ферреру, что она — королева, у которой слова не расходятся с делом, и что она в состоянии решить вопрос в Испании точно так же, как и он, и папа. Ей не было нужды упоминать, что если её сын Хуан II будет избран королём Арагона, то и там неумолимо будет введена в действие та же политика.

Это объясняет необычайную скорость, с которой была совершена эта акция, — опять же, не под давлением кортесов, но в силу политической срочности наследования престола в Арагоне. Павел, может быть, просил Феррера не покидать двора, пока не выйдут новые законы. Но, похоже, у него не было причины для беспокойства. Законы, известные под названием «Законы Каталины», были опубликованы в Вальядолиде 2 января 1412 г.

### *Законы Каталины, 1412*

Законы Каталины были, за исключением декретов «крещение или изгнание», самыми жестокими из всех законов, когда-либо выпущенных против евреев в разных странах христианского мира до 1412 г. Многие историки анализировали эти законы и комментировали их содержание, но, как мы видим, их уникальность и цели до сих пор нуждаются в объяснении. Амадор де лос Риос первым представил отчёт о законах 1412 г. и определил их как законы, направленные против евреев, несмотря на то, что их формулировки относятся и к маврам. Он объясняет их цели следующим образом:

...основная идея этого эдикта и всех поставленных им условий, в целом, заключается в том, чтобы поставить этот несчастный народ-изгой вне старых законов Испании, всё больше сжимая вокруг него железное кольцо, пока

он не будет истреблён. Во всём, кроме преамбулы, где говорится о разделении места проживания, весь декрет ставит своей целью добиться легальными путями уничтожения еврейского народа как такового; декрет предназначен для принижения этого народа до состояния крайней бедности и бессилия и для того, чтобы навсегда покончить с влиянием, которое он завоевал в государстве<sup>62</sup>.

Трудно найти ошибку в описании Амадора, если рассматривать по отдельности условия, поставленные этим эдиктом евреям. Но «основная идея», объединяющая их вместе, — то есть главная цель эдикта — не указана в утверждении Амадора. Как мы увидим, Амадор коснулся некоторых мер, предоставленных эдиктом для достижения конечной цели, однако ему не удалось назвать эту цель.

Разделяя некоторые утверждения Амадора, Грец говорит, что целью эдикта было «разорить и унижить евреев и низвести их на самую низкую ступень социальной лестницы»<sup>63</sup>. И по следам Амадора и Греца, хотя и в отличие от них упоминая не только евреев, но и мавров, Генри Чарльз Ли кратко характеризует эдикт: «(он) предназначен для того, чтобы унижить (евреев и мавров) до предела, превратив их жизнь в сплошную тяготу, лишить их средств к существованию и уменьшить их полезность для государства»<sup>64</sup>. Эта концепция целей эдикта, представленная Ли и Грецем, страдает отсутствием того же, что мы отметили в случае Амадора. Впрочем, как мы увидим в последующей дискуссии, Ли пересмотрел своё мнение о законах 1412 г.

Говоря о более поздних ведущих историках, мы должны начать с Бэра. Законы Каталины, полагает он, «отражают тенденции воинствующей Церкви и сословий», чьей «общей целью было ослабить еврейскую экономику, упразднить политическую свободу еврейских общин и низвести евреев до статуса париев»<sup>65</sup>. Однако, как и Ли, Бэр явно не был абсолютно уверен в аккуратности и полноте этого утверждения, потому что в финальном обзрении этого вопроса он изменил свой взгляд на «общую цель» законов 1412 г. «Говоря в целом, — сказал он, — вряд ли есть единая цель или определённая программа в различных пунктах законов Вальядолида»<sup>66</sup>. Тем не менее читатель увидит, что эти законы преследуют единую цель и в меньшей мере представляя определённую программу.

В согласии с первоначальным определением Бэра, Паркс и Серрано полагали, что законы 1412 г. заключают в себе большинство законодательных шагов, когда-либо предпринятых против евреев, только Паркс думал, что их происхождение было церковным, а Серрано — светским. Так, Паркс сказал, что законы 1412 г. «почти полностью базируются на канонических правилах»<sup>67</sup>, а Серрано утверждал, что декрет Каталины «был несомненно работой королевского совета», и «там нет ничего, что не было чётким образом утверждено на кортесах»<sup>68</sup>. Как мы сейчас покажем, оба эти мнения неверны.

Мы видим, что законы 1412 г. были уникальны более чем в одном аспекте, а чтобы показать их нововведения и уникальность, мы должны проанализировать различные условия, которые они ставят евреям в свете более раннего законодательства. Из этих условий мы начнём с того, которое было тесно связано с кампанией Феррера, — закона, требующего проживания евреев и мавров в специально отведённых властями местах, абсолютно отдельно от христиан. После того, как эти территории были определены, евреи должны были переселиться туда в течение



восемью дней, а те, кто этого не сделали, *теряли своё имущество и подвергались телесному наказанию*<sup>69</sup>.

Мы уже отметили, что таких ограничений, касающихся мест проживания евреев, не было ни в одном церковном законодательном акте до собора в Паленсии в 1388 г. Но закон 1412 г. идёт значительно дальше решений этого собора. Он не только, в отличие от декрета Паленсии, назначает чересчур короткое время для его выполнения и слишком тяжёлое наказание за его нарушение, но ещё и отмечен крайней степенью применения принципа сегрегации. Паленсийский собор постановил, что, хотя евреи должны жить в определённых местах, они могут вести свои дела в общих с христианами местах и на рынках. Эдикт Каталины, напротив, не делает такой уступки, он её подчёркнуто исключает. Так, второй закон эдикта гласит, что ни евреи, ни мавры не могут «держат открыто или тайно склады, магазины или лотки для торговли» и что «любой еврей или мавр, преступивший закон, получит наказание в десять тысяч мараведи за каждое нарушение, и это помимо телесного наказания, которому он может подвергнуться согласно воле короля»<sup>70</sup>.

Более того, чтобы избежать недопонимания вышеупомянутого запрещения, шестой закон поясняет, что даже в своих местах обитания евреи и мавры не должны иметь *торговых кварталов и рынков*, чтобы покупать или продавать еду или питьё христианам, под страхом штрафа в пятьсот мараведи за каждое нарушение, хотя они могут торговать между собой пищей и питьём<sup>71</sup>.

Таким образом, мы видим, что некоторых важных установлений законов 1412 г. касательно мест обитания и рынков евреев не было в более ранних законах, и в некоторых жизненно важных моментах они появились впервые. То же самое справедливо и в отношении других законов, как мы сейчас увидим.

Мы отметили, что декреты, как Церкви, так и государства, запретили испанским евреям занимать высокие должности в администрации короля, Церкви и дворянства, и что закон 1408 г. особо запретил им быть откупщиками и сборщиками податей на службе королевства и высших сословий. Это установление было повторено и особо подчеркнуто в эдикте 1412 г.<sup>72</sup> Но никогда евреям не запрещалось, как это сделано в эдикте 1412 г., обслуживать христиан в качестве «кузнецов, столяров, портных, изготовителей камзолов и тканей, сапожников, мясников, возчиков, торговцев мануфактурой»<sup>73</sup>. Никогда раньше не запрещалось евреям продавать христианам ничего съестного, как то хлеб, мука или масло, или носильных вещей, как обувь, камзолы или штаны<sup>74</sup>.

Разница между эдиктом 1412 г. и предыдущим законодательством подозрительно велика и в других пунктах. Так, ранние церковные декреты запретили еврейским врачам, хирургам и аптекарям пользоваться христианских пациентов и готовить для них лекарства; но законы Каталины вообще запрещают им заниматься медицинскими профессиями<sup>75</sup>. Нет нужды говорить о том, что целью этих запрещений было не защитить христиан от намерений умертвить их, которые еврейские врачи якобы замышляют (как утверждают распространённые мифы и клевета), но лишить евреев важного источника дохода и предотвратить возникновение дружеских отношений христиан с еврейскими врачами, которые их лечат (и, таким образом, с евреями вообще). Эта же цель продиктовала и законы, запрещающие евреям «посещать христиан во время их болезни или давать им лекарства, вести праздные разговоры, посылать подарки из сушёных трав, приправ и пищи любого вида»<sup>76</sup>. К этой категории мы можем добавить также законы, запрещающие евреям

посещать свадьбы и похороны христиан или принимать участие в церемониях, где христианам воздаётся почёт<sup>77</sup>. Правда, тенденция, получившая воплощение в этих законах, наблюдалась и в раннем христианском законодательстве против евреев<sup>78</sup>, но эдикт 1412 г., тем не менее, идёт куда дальше, и это потому, что его окончательной целью было не просто предотвратить дружеские отношения — это было частью более широкой политики, чьей целью было создание полного разделения и постоянной изоляции евреев от христиан.

Пожалуй, ничто больше не намекает на эту цель, чем закон, запрещающий евреям брить бороды и подстригать волосы, приказывая им «носить их такими длинными, как они естественно отрастают»<sup>79</sup>. Задача этого закона, за нарушение которого полагается тяжёлое наказание в сто ударов бичом и штраф в сто мараведи, совершенно очевидно заключалась в усилении желания христиан освободить себя от компании евреев, поскольку их внешний вид сделает евреев отталкивающими. Ту же цель преследует и запрещение христианским женщинам, замужним или незамужним, посещать еврейские кварталы даже днём, в то время как предыдущие законы ограничивали это запрещение определёнными часами и случаями<sup>80</sup>. Точно так же старые законы запрещали евреям нанимать в слуги христиан, а новые распространили это запрещение и на пахарей, пастухов и работников по присмотру<sup>81</sup>. Этот закон, однако, имел и дополнительное назначение, которого мы коснемся позже.

Иногда вызывало удивление, почему законы 1412 г. не включали в себя специфического запрещения евреям давать христианам деньги в рост. Ясно, что этот пробел не означает, что подобная деятельность была разрешена. Запрещение было пропущено потому, что авторы эдикта не хотели вступить в конфликт с законом, выпущенным Энрике III на кортесах в Вальядолиде в 1405 г. Запрещая евреям предоставлять займы под проценты, закон Энрике позволял им покупать участки земли по обоим берегам реки Дуэро, чтобы получать доход от сельского хозяйства<sup>82</sup>. Авторы законов 1412 г. определённо возражали против такой уступки, но сочли политически неверным отменять её или игнорировать изданием нового закона о ростовщичестве. Таким образом, они предпочли оставить в силе закон Энрике, запрещающий евреям нанимать христианских рабочих на свои поля, так же как и закон, запрещающий евреям устанавливать какой-либо налог на членов общины без специального разрешения администрации<sup>83</sup>, но употребить другие способы, чтобы предотвратить еврейское землевладение. Ясно, что у большинства испанских евреев не было необходимых средств обосноваться на земле. Можно было ожидать, что еврейская община обложит специальным налогом своих богатых членов, чтобы обеспечить, хотя бы частично, нужды бедноты. Закон, запрещающий внутреннее налогообложение, ликвидировал этот возможный источник помощи. Эти и прочие препятствия сделали перевод сотен тысяч евреев из городских условий в сельские практически невозможным.

Так как никакое меньшинство не может выдержать экономически полное отделение от большинства населения, законы Вальядолида не должны рассматриваться просто как средство социального и экономического стеснения, их назначением было не экономическое давление, но полное экономическое удушение, а с социальной точки зрения их целью была не просто сегрегация и деградация, как предполагали некоторые авторы, но тотальное исключение евреев из испанской жизни. Их целью было не ограничение взаимоотношений между евреями и христианами, а их абсолютное прекращение. Преамбула к эдикту открыто заявляет, что законы

сформулированы для того, чтобы прекратить всякое общение между христианами и иноверцами, и объяснялось это необходимостью уберечь христиан от ошибок, к которым может привести общение с иноверцами<sup>84</sup>. Это неуклюжее объяснение служило, конечно, прикрытием абсолютного иного назначения эдикта.

Чтобы обнаружить его настоящее назначение, мы просто должны представить себе истинные результаты законов 1412 г., если они будут действовать достаточный период времени. Вид евреев, живущих под гнётом этих законов, в специальных районах проживания (мы смело можем назвать их резервациями), будет напоминать стадо скота в загоне, практически отрезанное от источников существования. Какую пользу может принести такая группа стране или правительству, поставившим их в такие условия? Разумеется, никакую. С тех пор, как они лишились или почти лишились источников дохода, они оказались неспособными вносить хоть какой-нибудь вклад в королевскую казну, и таким образом можно подумать, что эдикт 1412 г. был издан, чтобы заставить евреев эмигрировать. Но некоторые законы эдикта опровергают такое предположение. Так, 16-й и 23-й законы запрещают евреям уезжать из отведённых им районов проживания, запрещают дворянам предоставлять им убежище и, страшнее всего, угрожают строжайшими наказаниями каждому еврею, пытающемуся оставить страну. Соответственно, 23-й закон гласит:

...все евреи и мавры, покидающие моё королевство и владения, потеряют всё, что имеют при себе, и станут моими рабами навечно<sup>85</sup>.

Поскольку дорога к эмиграции была перекрыта, встаёт вопрос: для чего все эти ограничения были придуманы и какова их цель? Единственный приходящий в голову ответ: обращение в христианство. Законы 1412 г. представляют собой план, который ставит перед евреями заслон на любом пути, могущем вести их к безопасности. Свободная эмиграция могла бы, конечно, предоставить такую возможность для многих или даже для большинства. Но законы об эмиграции перекрыли и эту дорогу. Ловушка захлопнулась. Таким образом, крещение осталось для испанских евреев единственным способом выживания.

Если мы рассматриваем эдикт как направленный на достижение этой цели, то мы можем понять и другие его пункты, которые, как и те, что мы процитировали, не имеют прецедента в законах Церкви и государства. Например, пункт, запрещающий евреям обращаться к своим судьям во внутренних спорах, не только криминальных, но и гражданских и, таким образом, заставляющий их обращаться к алькальдам больших и маленьких городов и сёл, где они проживали. Эти алькальды были, разумеется, христианами, они не могли судить согласно еврейскому закону, и их вердикты неминуемо принуждали евреев нарушать свои собственные законы. Законодатели как минимум рассчитывали на это, вполне резонно полагая, что новые юридические обстоятельства уменьшат разрыв между жизнью еврея, верного своей религии, и того, кто уже сменил веру на христианство.

В том же духе прописан двенадцатый закон, запрещающий еврею носить титул «дон». Он был направлен не только на лишение еврея права на почёт, но и на то, чтобы убить у евреев всякую надежду, что их знать сумеет добиться отмены ужасных декретов. Этот закон гласил со всей ясностью, что больше не будет еврейских придворных, которые смогут оказать влияние на правителей; даже относительно скромный титул «дон» был запрещён любому еврею. Ясно, что главным намерением законодателей было практическое влияние на евреев и демонстрация того, что у них не осталось никаких шансов вырваться из смертельной западни.

Таким образом, вопреки взглядам Бэра и других учёных, законы 1412 г. имели «единую цель и определённую программу». Их единственной целью было массовое обращение евреев, и каждый из законов был рассчитан на достижение этой цели. Было очевидно, что с введением законов в силу богатые евреи обнищают, а бедные будут умирать от голода. Еврейская община рухнет, как экономически, так и морально. Трудные и почти неразрешимые проблемы, поставленные законами в том, что касается места обитания, профессий, источников дохода и даже следования еврейскому закону, сконцентрировались, чтобы привести евреев в состояние страшнейшего напряжения, подвергнуть их немыслимым страданиям и дать им понять, что единственным способом уцелеть является крещение<sup>87</sup>.

И действительно, с момента, когда был выпущен закон, поток кастильских евреев начал неуклонно направляться к церковным купелям. У нас есть свидетельства об этом из разных источников. Давление продолжалось, по крайней мере, семь лет, и за это время многие еврейские общины были сметены потоком крещения. Могут возникнуть разногласия о количестве выкрестов, которые принесла новая волна, но не может быть сомнения в том, что оно было велико. Согласно еврейскому хронисту XV в. Закуто, это было «самое большое насильственное крещение в еврейской истории»<sup>88</sup>, и это написано человеком, который был прекрасно осведомлён о масштабах бедствия 1391 г.

### *Кто был ответственен?*

Из нашего предыдущего отчёта о развитии событий, приведших к обнародованию законов 1412 г., читатель может с ясностью увидеть, что мы приписываем их происхождение Павлу из Бургоса, бывшему в то время епископом Картахены. В первую очередь, мы основываемся на амбициях Павла (как мы их видим), сосредоточенных на обращении евреев в христианство, на его оценке их сопротивления крещению и эволюцию его видения предмета с начала его церковной карьеры. Были, однако, и другие причины, приведшие нас к этому заключению, и мы считаем необходимым представить их здесь для того, чтобы пролить как можно больше света на причины и цели законов 1412 г.

Амадор де лос Риос был первым современным историком, который предположил, что всё это законодательство — за исключением преамбулы и первых условий — проистекало от Павла из Бургоса<sup>89</sup>. Грец разделял мнение Амадора, другие историки тоже — в частности, Ли<sup>90</sup>. Но Кантера и Серрано, современные биографы Павла, сочли эту мысль предвзятой. Серрано утверждал, что она лишена всяких оснований<sup>91</sup>, и Кантера посчитал, что существует свидетельство (историка Альвара Гарсии, брата Павла), приписывающее законы «инициативе» Феррера<sup>92</sup>.

Проанализируем первым делом свидетельство Гарсия, на которое Кантера так уверенно опирается. Согласно утверждению этого историка, монах встретился с королевой в декабре 1411-го в Вальядолиде и там убеждал её в необходимости сегрегации между евреями и маврами — и христианами. «И благородная королева, подвигнутая Братом, издала указ по всей своей провинции отвести специальные места для обитания мавров и евреев. Она также приказала, чтобы мусульмане носили жёлтые капюшоны с яркими лунами, а евреи — тюрбаны и длинные бороды». Мы должны отметить, что это — рассказ Гарсии согласно рукописи его «Хроники» (находится в Академии Истории в Мадриде)<sup>93</sup>.

Этот рассказ в некоторых деталях отличается от того, что сказано в «Хронике Хуана II» (*Crónica de Juan II*), которая была отредактирована Пересом де Гусманом через несколько лет после смерти короля. Согласно этому источнику, монах встретился с обоими регентами, Каталиной и Фернандо, в Айльоне, а не в Вальядолиде, и прочитал там проповедь, в которой просил их обоих, чтобы они

приказали отделить мавров и евреев от христиан во всех больших и малых городах, потому что их продолжающееся общение с последними представляет большую опасность, в особенности для тех, кто давно обратился в Святую Веру. Что и было реализовано в большинстве городов и сёл этих королевств. Затем было приказано евреям носить тюрбаны с красными знаками, а мусульманам — капюшоны с яркой луной<sup>94</sup>.

Этот отчёт о встрече Феррера с регентами явно более актуален, чем отчёт Гарсии. Феррер, по-видимому, встречался с королевой не однажды — первый раз вместе с инфантом в Айльоне, а затем в Вальядолиде, её главной резиденции. В Айльоне Феррер представил своё требование о сегрегации — не в частной беседе, как это предполагал Гарсия, а в проповеди перед двумя регентами, где он просил их издать декрет, повелевающий всем большим и малым городам королевства привести сегрегацию в действие. Это то, что на самом деле и произошло<sup>95</sup>.

Трудно поверить, что Альвар Гарсия не знал обо всех этих фактах. Что заставило его замалчивать роль Фернандо в столь важном событии — особо важном для конверсо, собственной группы Гарсии, — и занять противоположную позицию по отношению к своему брату Павлу, который был известен как сторонник дона Фернандо? Так как мы не видим причины к тому, чтобы Альвар Гарсия представил визит Феррера в столь искажённом свете, мы должны прийти к заключению, что некий редактор приложил руку к тексту, внося в него изменения. Место встречи было изменено с Айльона на Вальядолид, где находилась штаб-квартира королевы, таким образом Фернандо мог быть удалён с арены действий, а описывая требуемый внешний вид еврея, он пропустил упоминание о «знаке» и вместо этого упомянул бороду, что фигурирует в законе<sup>96</sup>. Но какими бы ни были поправки в обеих версиях, ни в одной из них не указывается, что инициатором вальядолидского эдикта был Феррер. И та, и другая ограничивает влияние брата-доминиканца только одним моментом: разделением евреев и христиан. Правила, касающиеся «знака», появились, похоже, под влиянием кого-то другого, хотя монах, возможно, согласился с этим. Мы не видим почвы под утверждением, что он вдохновил весь эдикт 1412 г. Он просил только о королевском указе, поддерживающем его требование об отдельном проживании (по уже объяснённым причинам), и, возможно, санкционировал обязательность «знака».

На деле, как мы уже отмечали, «знак» был введён задолго до того кастильским гражданским законом 1348 г., и отдельные кварталы для евреев требовались собором Паленсии уже в 1388 г., а в некоторых городах они были введены королями начиная с 1272 г. Но все эти установления не требовали полного исключения евреев из испанской экономики и ликвидации еврейской гражданской юрисдикции, или запрещения эмиграции, или выселения евреев из домов в течение восьми дней, или угрозы личного порабощения. Не требовали они и большинства других мер, включённых в эдикт 1412 г. Если бы Феррер думал о подобных мерах, он должен был хоть как-то упомянуть о них в ходе кампании. Но они появились только в законах 1412 г., которые были изданы по окончании его кампании в Кастилии. Сле-

довательно, они родились в голове другого человека, того, который не верил в способность агитации Феррера, не усиленной репрессиями, заставить евреев перейти в христианство. И этот человек полагал, что декрет о сегрегации может побудить некоторых евреев оставить свою веру, но его будет явно недостаточно, чтобы привести всех или хотя бы большинство евреев к религиозной капитуляции. Это должен был быть человек, близко знакомый со способностью и готовностью евреев терпеть страдания за свою веру и в то же время имеющий большое влияние при дворе. И кто же это, если не Пабло де Бургос?

Но у Павла была не только мотивация и желание повлиять на регентов в этом направлении, у него ещё была и возможность это сделать: Феррер был далёк от двора, зато Павел — постоянно близок к нему. В качестве верховного казначея королевства, воспитателя юного короля и близкого друга и Фернандо, и Каталины он мог говорить с ними о вопросах, связанных с этими законами, так часто, как ему заблагорассудится. И он должен был говорить с ними об этом *множественно*, если хотел, чтобы его совет был принят, потому что вопрос стоял о полном пересмотре многовековой испанской политики касательно евреев и о принятии законов, гораздо более строгих и репрессивных, чем Церковь и государство когда-либо принимали. Нет сомнения в том, что Павел должен был бороться с большим влиянием, которое евреи ещё могли мобилизовать на свою защиту, и он, конечно, нуждался в достаточном времени, чтобы разработать все свои экономические и политические аргументы, которые убедили бы регентов принять его план. С другой стороны, Феррер не мог за время своего короткого визита ко двору разрабатывать многочисленные законы эдикта, касающиеся широкого разнообразия вопросов, часть из которых касалась кастильских законов и специфики жизни в Кастилии. Поэтому мы приходим к выводу, что, когда Феррер появился в Айльоне (декабрь 1411 г.), эдикт 2 января 1412 г. был уже готов, однако регенты и Павел отложили его публикацию, пока не убедились в том, что могут «полагаться» на воздействие Феррера. И, наконец, поскольку эдикт включал в себя закон о сегрегации мест жительства, то даже инициатива *этого* закона исходила от Феррера (как думал Амадор). Всё это было тщательно спланировано, подготовлено Павлом и под конец согласовано им с Феррером. Павел, с его хитростью и проницательностью, сумел связать религиозные и политические элементы, внутренний фактор еврейского вопроса с внешним фактором наследования арагонского престола и привести их все вместе к безжалостному законодательству (к которому он так долго стремился и работал над ним) за короткое время визита Феррера ко двору.

Был ли Пабло де Бургос способен подвергнуть евреев таким тяжким моральным страданиям, которые многих из них, наверняка, приговорили к смерти? Его *Scrutinium Scripturarum*, большая работа, написанная, чтобы доказать истину христианства Священным Писанием<sup>97</sup>, даёт ясный ответ на этот вопрос. В этой книге он называет евреев большими преступниками, чем жители Содомы, худшими, чем бунтовщики Дафан и Авирон, которые по справедливости были уничтожены, когда их поглотила земля. Наказание, полученное этими преступниками, было, по его мнению, недостаточным для евреев. Они заслуживали продолжительного наказания и страданий, утяжелявших его, и отсюда проистекает их долгое изгнание и мучения. Нигде он не указывает, что страдания евреев, кровавые преследования, которым они подвергались, были непропорционально тяжёлыми, в сравнении с приписываемыми им грехами. Напротив, Павел видит все тяготы и несчастья,

испытываемые евреями со времён Христа, справедливым наказанием за их чудовищное преступление против Сына Божьего, а в погромах и резне 1391 г. он видит не только часть наказания, но и божественный ответ на глупое (и преступное) желание евреев быть правителями Испании<sup>99</sup>. Ответ был дан Ферраном Мартинесом, который организовал массовые убийства евреев единственно для того, чтобы, по словам Павла, «отомстить за кровь Христа (*«Deo ultionem Christi excitante»*)<sup>100</sup>. А когда он подходит к правлению Хуана II, то говорит, что «многие шаги были предприняты» регентами против «иудейской злобности», которая «вовсю присутствовала при их дворах и королевствах, и при их власти, с Божьей помощью, иудейское и сарацинское неверие было раздавлено»<sup>101</sup>. И здесь тоже ни слова критики в адрес законов 1412-го, но скорее их высочайшее восхваление. Более того, он видит их источником двойной пользы. «Всякий раз, когда еврейские эксперты верили, что пришло время избавления, начиналось истребление предательских неверных, и спасение, жизнь и воскрешение тех, кто обратился верой к Христу»<sup>102</sup>. Павел, таким образом, не только оправдывал эти законы, он видел в них необходимые меры, чтобы избавить мир от огромного неверия и привести к великому движению крещения, развившемуся в Испании.

Давайте отметим ещё и следующий момент: в то время как он ясно указывает на Феррана Мартинеса как ответственного за погромы и крещения 1391 г.<sup>103</sup>, он не упоминает, даже мельком, Висенте Феррера, который был широко признан в качестве единственного автора новаторского законодательства, имевшего место в период Хуана II, которое Павел восхвалял как акт Божий. И действительно, когда Павел писал о законах 1412 г. (возможно, около 1430 г.), он никоим образом не связывал их с Феррером, хотя имя святого, о чудесах миссионерской деятельности которого были сотканы легенды и который был известен как великий апостол веры, могло помочь Павлу оправдать жестокость этих законов тем, что они были вдохновлены святым человеком. Почему же он упоминает убийцу евреев Мартинеса, который, как известно, не был чересчур образован, и называет его жизнь «славной», и в то же время игнорирует учёного-монаха, чья жизнь была не только славной, но и общепризнанно святой? Почему не упомянут Феррер, который, как считалось, обратил многих евреев в христианство путём убеждения, а не насилия и подвигнул королей принять законы, которые Павел считал актом Божиим? Ответ заключается в том, что Пабло де Бургос знал, что то, что приписывалось Ферреру, было неправдой, потому что он знал: главная ответственность за законы 1412 г. лежала не на Феррере, а на нём самом, а самого себя он восхвалять не мог. В то время, когда он обсуждал этот вопрос в своей работе, он уже не мог исправить то, что было написано в исторических книгах и что было общепринятым фактом. Но он не мог поддержать версию, абсолютно точно известную ему как ложь или, как минимум, в высшей степени преувеличение и которая фактически отнимала у него его собственное достижение. Пабло де Бургос, таким образом, выбрал умолчание как единственную оставшуюся ему альтернативу. Отметить подлинную роль Павла в издании эдикта 1412 г. выпало на долю монаха-августинца Санктотиса, который написал биографию Павла около 1590 г. и подчеркнул, что Павел употребил все свои силы для принятия этих законов, которые были «организованы, приняты и опубликованы под его влиянием, чтобы привести к сокрушению иудаизма и возвышению христианской религии»<sup>104</sup>. Как и Павел, Санктотис не упоминает имени Висенте Феррера.

## XI

Вскоре после опубликования законов Вальядолида Феррер получил от папы срочный вызов вернуться в Арагон. Он был нужен там в связи с разгоревшимся конфликтом по поводу выбора короля. Феррер знал, что ему придётся прервать свою кампанию в Кастилии, но он хотел перед возвращением в Арагон посетить северо-западные города страны. Он, должно быть, сделал это в последующие два месяца (январь-февраль), направляясь к Леону через Паленсию и Паредес, а затем повернув к югу в направлении Саморы через Асторгу и Бенавенте. По дороге в Арагон, куда он двинулся в марте, он посетил такие важные города, как Сеговия, Авила и Саламанка<sup>105</sup>, и ряд небольших общин, посвящая каждой из них короткое время. Но результаты его кампании были ошеломляющими. Через каких-то пятнадцать дней после опубликования законов, и ещё до того, как он начал свой путь на север, он мог объявить о невероятно «хороших вестях»: «евреи и мавры Вальядолида поголовно крестились»<sup>106</sup>. Вскоре он увидел, что это явление повторяется в каждом из посещаемых им мест. Тысячи евреев поспешили креститься, и целые общины были практически сметены<sup>107</sup>.

Успех Феррера был, конечно, обеспечен эдиктом 1412 г. Можно понять, почему вскоре после его публикации евреи Северной Кастилии, находившейся под юрисдикцией Каталины, побежали креститься. Закон предоставлял им только восемь дней на то, чтобы оставить свои дома, и они были охвачены паникой, ожидая, что в любую минуту могут быть выброшены из своих домов. Таким образом, была доказана правота Павла, утверждавшего, как мы считаем, что агитация Феррера может быть в высшей степени эффективной, только сопровождаемая давлением закона. И давление, действительно, было сильным и непрекращающимся, так как власти везде неуклонно исполняли новые законы<sup>108</sup>. По существу, движение крещения евреев, начатое Феррером, теперь могло продолжаться по инерции, или, точнее, будучи стимулированным законами 1412 г.

Вернувшись в Арагон (возможно, в конце марта), Феррер с головой окунулся в спор о престолонаследии, который взбаламутил всю страну. 14 марта 1412 г. он был избран одним из девяти арбитров (представляющих три большие провинции королевства — Валенсию, Каталонию и Арагон) для избрания нового короля. Когда они собрались через месяц в замке Каспе, Феррер, прибывший туда 12 апреля, был первым, кто высказал своё мнение, и он безапелляционно выступил в пользу Фернандо. Его мнение поддержали большинство голосовавших, и инфант Фернандо был избран королём Арагона<sup>109</sup>. В июне того же года Фернандо оставил Кастилию, но, против ожиданий Каталины, не оставил регентства. Вместо этого он выбрал четырёх человек, представляющих его, и одним из них был епископ Картахоны. Фернандо не был неблагодарным. Он знал, как оценить то, что Павел для него сделал, повлияв на Феррера в его пользу. Действительно, благодаря именно этому влиянию Пабло де Бургос стал одним из тех, кто определял судьбы испанских королевств.

24 июня 1412 г. — то есть вскоре после его избрания королём — Фернандо опубликовал в Сифуэнтесе, в провинции Гвадалахара, модифицированную версию законов Каталины для районов, бывших под контролем его регентства, а девятью месяцами позже, 20 марта 1413 г., он опубликовал в Барселоне эту же версию для Арагона<sup>110</sup>. Его законы не были столь решительными и грубо антисемитскими, как законы Каталины, но, по существу, они включали в себя всё необходимое, чтобы



заставить евреев креститься. Таким образом, Фернандо выполнил свою часть сделки, неформально заключённой с Павлом.

Ещё до того, как новые законы были изданы в Арагоне, Феррер опять взялся за агитацию и возобновил её с ещё большей силой сразу же после их опубликования. Охватив своей кампанией весь Нижний Арагон, он проследовал оттуда через Валенсию на Майорку, а затем через Каталонию в Русильон<sup>11</sup>. Разумеется, большинство его прозелитов пришли к христианству скорее под действием законов Барселоны, чем его проповедей. Но проповеди Феррера помогали, и это поддерживало папу в уверенности, что успех в обращении евреев достигнут в результате его усилий.

Но папа думал и о других путях к оправданию своих претензий на этот успех. Он, конечно, заранее получил уведомление по поводу издания законов Сифуэнтеса в Арагоне и вполне мог скоординировать с Фернандо время их опубликования. К концу 1412 г. папа пришёл к мысли, что он должен подчеркнуть своё личное участие в процессе обращения евреев, начав кампанию в Арагоне исключительным по драматизму актом: публичным диспутом между евреями и христианами в невиданном ранее масштабе.

Нас не удивит, если и эта идея тоже была подсказана ему епископом Картахены, так как возглавлять христианских спорящих папа назначил (несомненно, по совету Павла) Йошуа га-Лорки, ученика Павла, известного после крещения под именем Херонимо де Санта Фе. Согласно плану, принятому Бенедиктом, он сам должен призвать еврейские общины Арагона прислать своих представителей для диспута.

Йошуа га-Лорки, врач из Альканиса, наверняка отличился в своей профессии, иначе он бы не был выбран Бенедиктом в качестве своего личного врача<sup>12</sup>. Получив широкое общее образование и овладев рядом медицинских специальностей, Лорки свободно владел ивритом и, несомненно, считался способным встретить аргументы еврейских учёных. Он казался особенно удачной кандидатурой для этой цели, потому что написал работу, резко критикующую еврейскую религию (*Contra Perfidium Judaeorum*), к которой прибавил специальный трактат о заблуждениях евреев согласно Талмуду. Лорки планировал принять линию аргументов, которой следовали христиане в раннем диспуте, имевшем место в 1263 г. в Арагоне между выкрестом Пабло Христиани и Моше Нахманидом, одним из виднейших учёных испанского еврейства. В том диспуте Христиани пытался доказать на основе постбиблейской еврейской литературы, т.е. мидрашей и Талмуда, что мессия уже пришёл однажды, и что это был не кто иной, как Иисус, в то время как Нахманид старался продемонстрировать, что свидетельства и аргументы, представленные Христиани, были абсолютно лишены смысла и какого-либо обоснования<sup>13</sup>. Мнения евреев и христиан по поводу результатов того знаменитого диспута разделились. Теперь Лорки взял на себя труд завершить работу, начатую Христиани, и доказать позицию христианства столь убедительно, что евреи будут вынуждены признать свою ошибку и оставить свою религию.

Лорки не был наивен, не был он и мистиком, искренне верящим в смысл, вкладываемый христианами в те слова еврейских мудрецов, которые он намеревался цитировать в поддержку своего тезиса. Он, конечно, был в курсе того, как Нахманид отбросил утверждения Христиани по этому поводу, и понимал, что ему самому ответить нечем. Если он взялся за такую теоретически неразрешимую задачу, то потому, что считал, что евреи в их теперешнем положении не смогут успешно за-

щищаться. Перед лицом кампании Феррера и репрессивных законов 1412 г., зная, что и король, и папа решили уничтожить иудаизм в Испании, испанские евреи видели горизонт, затянутый тучами, предвещающими тяжёлый шторм. Лорки был уверен, что в этой атмосфере безнадёжности и страха евреи из осторожности будут сильно колебаться, прежде чем занять чёткую позицию против его аргументов. Его начальные аргументы показывают, что для победы он рассчитывал на это настроенное больше, чем на что-либо иное. Он полагал, что сейчас евреи должны понять, что крещение является единственным путём к выживанию, и он, конечно, хотел с самого начала дебатов укрепить это понимание. Он начал с цитирования пророка Исайи: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли, если же отречётесь и будете упорствовать, то меч пожрёт вас»<sup>14</sup>.

После серьёзных приготовлений диспут начался в Тортосе 7 февраля 1413 г. Он был оформлен нарочито пышно, чтобы придать ему вид важнейшего события в истории Церкви. Папа Бенедикт XIII, его кардиналы, большинство его епископов и архиепископов почтили своим присутствием первую сессию, на которой собралось около тысячи приглашённых, включая придворных и представителей знати со всех концов королевства. Двадцать два еврейских учёных, представляющих цвет науки, лучшие из тех, кого можно было собрать, пришли говорить от лица евреев. Обращаясь к ним в начале дискуссии, папа ясно дал понять, что они были приглашены в Тортосу не для того, чтобы определить, где находится истина — в иудаизме или в христианстве — «потому что я знаю, что моя вера истинна, в то время как ваша была истинной, а теперь упразднена. Вы были приглашены, чтобы выразить свои взгляды на утверждение Херонимо, что авторы Талмуда, которые знали больше, чем вы, признали, что мессия уже приходил»<sup>15</sup>. Папа хотел ограничить аргументы этим моментом, но евреи, пытаясь насколько возможно избежать вопроса мессианства Иисуса, расширили рамки дискуссии, охватив фундаментальные различия между двумя религиями<sup>16</sup>. Но, расширив дискуссию, они её растянули так, что она продолжалась гораздо дольше, чем предполагалось. После девяти сессий устных дебатов, закончившихся 20 февраля 1414 г., стороны продолжали дискутировать в письменном виде, представляя свою точку зрения в детальном меморандуме, зачитанном на общих встречах, а затем опровергаемом противной стороной<sup>17</sup>.

С точки зрения современного светского человека, судящего об аргументах обеих сторон согласно рационально-историческим критериям, не может быть сомнения в том, что еврейские учёные разбили большинство утверждений выкреста. Но дебаты в то время вряд ли оценивались по рационально-историческим меркам. Более того, Херонимо де Санта Фе сам суммировал результаты различных дискуссий, и эти резюме всегда были тенденциозными и зачастую откровенно искажали правду. Наконец, 19 апреля 1414 г., на шестидесятой сессии, Херонимо представил свои окончательные «заключения», согласно которым евреи проиграли дебаты. Таков был официальный вердикт<sup>18</sup>.

Диспут в Тортосе был самым длинным и решающим из всех средневековых диспутов подобного рода. Решающим он был потому, что послужил эффективным инструментом в кампании обращения на тот момент её развития. Его результаты дали тысячам евреев, решивших креститься из чисто социально-экономических соображений, удобное обоснование для осуществления своего решения: они могли утверждать, что дебаты в Тортосе доказали истинность христианства<sup>19</sup>. Большинство евреев, искавших такой предлог, принадлежало к высшему классу, но их

утверждения и отговорки деморализовали многих других и дали дополнительный толчок движению прозелитизма, уже приобретавшему массовый характер.

В следующем году, в своей булле от 11 мая, папа суммировал достижения Тортосы и санкционировал законы 1412 и 1413 гг., которые были изданы светскими правителями<sup>120</sup>. Теперь ему стало ясно, что без этих законов никакого широкомасштабного крещения не могло быть, и, соответственно, агитация Феррера, так же как и диспуты Тортосы, потеряли бы своё значение, потому что вся их важность заключалась, с его точки зрения, в придании массовому движению, созданному законами, характер добровольного обращения в христианство. Он знал, что этим достижением он обязан Павлу больше, чем кому-либо другому. Бенедикт назначил его сына Гонсало де Санта Марию, в то время архидьякона Бривиески, исполнителем своей буллы<sup>121</sup>, и 18 декабря вознаградил Павла, сделав его епископом Бургоса<sup>122</sup>.

## XII

Этим назначением Бенедикт не только дал свою оценку прошлой деятельности Павла, он также показал, что рассчитывает на то, что Павел будет продолжать служить ему с той же отдачей и впредь. Сентябрь был в особенности критическим для судьбы Бенедикта. Вслед за отречением двух других пап, Иоанна XXII и Григория XII, германский император Сигизмунд приложил огромные усилия к окончанию раскола. Влияние Сигизмунда на собор Констанцы было весьма значительным, и он пытался побудить короля Фернандо, главного союзника Бенедикта, внушить папе необходимость последовать примеру своих соперников. Фернандо понял, что другого пути не осталось, но связанный с Бенедиктом личными обязательствами, он искал почётный выход из положения. Он начал с того, что назначил комитет из четырёх епископов, двух из Кастилии и двух из Арагона, изучить документы отречения обоих соперничающих пап и представить ему отчёт об их юридической безошибочности. Павел был одним из двух кастильцев и, как и трое других, не нашёл в документах по поводу отречений и сопутствующей им процедуры никаких изъянов. Хотя все четверо были сторонниками Бенедикта, они единогласно постановили, что «поскольку ясно, что и Иоанн, и Григорий сложили свои папские полномочия, Бенедикт должен поступить подобным образом, если он искренне хочет восстановить мир и согласие в христианском мире»<sup>123</sup>. Совершенно очевидно, что теперь Павел был полностью на стороне короля Фернандо и твёрдо решил претворить в жизнь планы последнего. Но также точно ясно и то, что он был достаточно хитёр, чтобы заставить Бенедикта поверить, что будь что будет, он, Павел, его не оставит. Соответственно, он сопровождал Бенедикта на остров Пеньискола, куда тот перебрался 9 ноября, и именно там Павел был назначен папой епископом Бургоса<sup>124</sup>.

Перед тем как 9 ноября Бенедикт в сопровождении Павла отправился на Пеньисколу, состоялась секретная встреча представителей Кастилии и Арагона, на которой было решено трижды подойти к Бенедикту с просьбой об отречении и в случае его окончательного отказа вывести Арагон и Севилью из его подчинения. Павел принял участие в делегации, представившей Бенедикту третью просьбу об отречении. Но здесь не может быть сомнения в том, что он пытался убедить папу в том, что, несмотря на его собственное мнение по поводу отречения, он продолжит оказывать влияние на Кастилию и на Арагон против выхода из подчинения Бенедикту. Если бы в голову Бенедикта закралась мысль о том, что Павел поступит иначе, он бы не усилил его влияние, предоставив ему важный пост в Бургосе.

Таким образом, Павел действовал по отношению к Бенедикту предательски. Он симулировал неизменную дружбу до тех пор, пока не получил высший доступный в то время приз — епископство в Бургосе, но как только он получил желанное назначение, он избавился от Бенедикта, как от старой перчатки, бросив его на произвол жестокой судьбы.

Следуя за папским отказом на третье обращение об отречении, Павел оставил Пеньисколу, чтобы больше туда не вернуться. С тех пор никаких контактов между ним и Бенедиктом не было. 4 февраля он поклялся в верности соглашению, достигнутому ранее (13 декабря 1415 г.) в Нарбонне между представителями Кастилии, Арагона и Наварры об участии в Констанцском соборе с намерением прекратить раскол единственным оставшимся путём — низложением Бенедикта с папского престола<sup>125</sup>. Во всём этом Павел продемонстрировал свою способность к двойной игре, так же как и отсутствие моральных принципов. Его поведение в эти дни было определено, прежде всего, желанием обеспечить свои собственные интересы — то есть власть и собственное величие — те же мотивы, которые сыграли решающую роль в его обращении в христианство.

Однако назначение епископом Бургоса было последним достижением в его политической карьере. 2 апреля 1416 г., всего через несколько недель после того, как Павел присоединился к нарбоннскому соглашению, король Фернандо умер, что кардинально изменило положение Павла в Кастилии. Королева Каталина, поняв, что Павел никогда не был её настоящим другом, что он всегда поддерживал Фернандо, исключила его из совета регентов, который она организовала после смерти Фернандо. Вскоре руководство политическими делами в Кастилии перешло в руки старого соперника и врага Павла, Санчо де Рохаса из Бургоса, которого Бенедикт XIII назначил архиепископом Толедо 10 июня 1415 г., ещё задолго до того, как Кастилия вышла из его подчинения (15 января 1416 г.). С тех пор Павел не оказывал прямого влияния на дела в Кастилии или в мировой церкви. Его деятельность ограничивалась управлением епископством и литературным творчеством, в особенности написанием двух больших работ: *Additiones* к библейским комментариям Николая де Лиры, которую он закончил в 1429 г.<sup>126</sup>, и *Scrutinium Scripturarum*, его важнейший труд — масштабный полемический дискурс об иудаизме и христианстве, который он завершил в 1434 г.<sup>127</sup>, за год до смерти в возрасте восьмидесяти трёх лет.

### III. Конверсо входят в испанское общество

Массовые крещения испанских евреев в 1391 и в 1412 гг. создали в Испании новую социальную группу, составившую большую часть городского населения и поставившую перед городами беспрецедентные проблемы. Свободные, с точки зрения закона, от всевозможных ограничений, препятствовавших еврейской экономической деятельности, конверсо искали в области экономики направления, занятые ранее исключительно христианами. В результате городское население урождённых христиан оказалось под постоянным давлением со стороны пришельцев, чья конкурентоспособность была давно известна в ремёслах, свободных профессиях и на государственной службе. Как реагировали на это города? И как повлияла их

реакция на абсорбцию новообращенных коренными христианами? Источники предоставляют нам отрывочную и весьма неполную информацию. В одной из последующих глав мы увидим, до какой степени точности они могут дать ответы на эти вопросы.

Вступление новообращенных в испанское христианское общество поднимает и ряд других вопросов. Как такая большая группа евреев, насильно принявших христианство, ведёт себя в новом окружении? Разумеется, не все члены этой группы разделяли одинаковую приверженность иудаизму. Но какими бы ни были их внутренние религиозные привычки, ясно, что они в подавляющем большинстве отнюдь не спешили отказаться от исполнения *всех* заповедей и ещё менее того принимать участие в христианских обрядах и церемониях. Однако это неизбежно диктовалось им не только законами Церкви и государства, но также и экономической необходимостью. Фактически их выживание зависело от готовности вести себя как христиане.

Чтобы понять всю тяжесть этой необходимости, мы должны отметить несколько фактов. После погромов большинство конверсо, как и большинство евреев в районах, пострадавших от ударов, оказались в ужасающей нужде. Вернувшись домой от церковной купели, они нашли свои дома разграбленными и наполовину разрушенными<sup>1</sup>. Ремесленники потеряли свои рабочие инструменты, которые если не были украдены, то были повреждены; деловые люди лишились своих еврейских партнёров, которые если не были убиты, то были разбросаны по всем уголкам страны, и заимодавцы утерли документы о предоставленных ими займах. И условия, созданные погромами, и свидетельства современников приводят нас к заключению, что большинство новообращенных вступили в христианство обнищавшими<sup>2</sup>.

При этих обстоятельствах совершенно очевидно, что большинство из них срочно нуждалось в работе по найму. Но эта срочная нужда едва ли могла быть удовлетворена в рамках своего собственного сообщества новообращенных. Количество евреев, крестившихся до погромов и таким образом сохранивших хотя бы часть своего состояния, было слишком мало, чтобы поддержать большинство, которое теперь было на грани голода. Конверсо не могли найти работу и у евреев в районах, пострадавших от погромов, потому что эти евреи были в таком же тяжёлом положении и их разграбленные общины с трудом могли справиться со своими срочными проблемами<sup>3</sup>. Единственным шансом для прозелитов получить работу было обращение к христианским бюргерам, но христиане, как правило, не брали на работу евреев (разве что имели на то особые причины), точно так же продолжали относиться и к прозелитам. Для того чтобы побудить христиан дать им работу, эти прозелиты неизбежно должны были занижать плату за свой труд и работать дольше. Они исполняли работу, находясь в христианских кварталах в течение почти всего дня, до позднего вечера, а значит, не могли следовать заповедям, есть кошерную пищу и должны были вести себя как христиане во всех смыслах. Это означало также и работу по субботам и еврейским праздникам, а также запрещение работать по воскресеньям и в дни христианских праздников. В такие дни им приходилось идти в церковь, слушать мессу и участвовать в других христианских церемониях. Они, естественно, были обязаны соблюдать христианские обряды при рождениях детей, свадьбах и похоронах.

Совершенно очевидно, что при таких условиях у новообращенных не оставалось много времени и возможностей соблюдать еврейский закон. Несомненно, по-

началу многие из них были полны решимости соблюдать заповеди секретно. Они вставали пораньше, чтобы успеть прочесть еврейские молитвы перед тем, как идти на работу к своим христианским хозяевам, и старались исполнять другие еврейские обязанности по возвращении домой вечером. Другие организовывались в маленькие группы, где могли встретиться в еврейские праздники для молитвы и прочих обрядов. Но напряжение, связанное с двойным образом жизни, и страх перед неизбежным разоблачением обходились недёшево. Уровень присутствия на секретных встречах падал, так же как и число тайных приверженцев иудаизма у себя дома. Сокращалось и количество законов, продолжавшихся исполняться. Таким образом, иудаизм в среде крещённых евреев отступал, а христианство набирало силу<sup>4</sup>.

Необходимо добавить, что с течением времени эта тенденция, получившая поддержку как евреев, так и христиан, серьёзно повлияла на религиозное поведение прозелитов. Так, большинство евреев сочувствовало трудностям насильно обращённых «новых христиан» и обычно относилось снисходительно к нарушающим еврейский закон<sup>5</sup>, относя это к опасности раскрыть их еврейство. Естественно, что многие вновь крещённые пользовались таким отношением евреев и позволяли себе всё большую свободу в несоблюдении еврейских заповедей. Они знали, что неспособность вести себя по-еврейски будет воспринята снисходительно не только такими же прозелитами, но и большинством евреев, которые «поймут» их затруднительное положение и предоставят им самим решать, что они могут позволить себе, будучи «новыми христианами». С другой стороны, они не могли рассчитывать на «понимание» со стороны христиан в случае, если те обнаружат, что «новые» нарушают христианский закон или обычай. Общественное мнение с самого начала было настроено против и не доверяло насильно крещённым и, несомненно, осудило бы подобное поведение. Поэтому они должны были соблюдать особую осторожность, чтобы избежать наказания от властей и не испортить отношения с христианским обществом, от которого зависела их жизнь. Таким образом, для этих людей соблюдение, пусть даже частичное, еврейского закона было одной из возможностей, соблюдение же христианского закона — обязанностью. Соответственно, крестившийся еврей всё больше и больше как христианин, и всё меньше и меньше как еврей. Его поведение не могло долго оставаться незамеченным. В 1393 г., всего через два года после погромов, философ Профиат Дуран, сам вынужденно крещённый, заметил, что «часть» прозелитов настолько нерадива в исполнении заповедей (либо просто не в состоянии их соблюдать), что признаётся большинством потерянной для еврейства. В то же время другая часть настолько «наслаждается» свободой от бремени еврейских обычаев, что встаёт вопрос об их возможности вообще когда-либо вернуться на правильный путь<sup>6</sup>.

Ещё тремя годами позже, в 1396 г., тот же автор сообщает о новом, гораздо более серьёзном явлении. Лагерь вынужденно обращённых теперь кишел «взбунтовавшимися», которые нагло отвергали иудаизм и вели активную кампанию за полную христианизацию<sup>7</sup>. Их призыв явно завоевывал поддержку, но одновременно встретил и сильное сопротивление. Возникли жаркие дебаты между пропагандистами христианства и теми, кто в душе остался евреями. Эти дебаты распространились в среде прозелитов с такой быстротой и охватили такой широкий круг в их лагере, что Дуран сказал: «весь народ рассорился»<sup>8</sup>. В суматохе и растерянности, сопровождавшей эти дебаты, было, тем не менее, заметно, что христианство побе-

ждало, причём настолько, что философ Хасдай Крескас (в то время лидер евреев Арагона) искал пути и средства остановить неуклонный прогресс христианства в среде вынужденных прозелитов. Он пришёл к выводу, что прохристианская агитация должна быть встречена антихристианскими аргументами, и он думал, что подобные аргументы должны быть доступны «еврейским» прозелитам, которые, очевидно, не знали что сказать, встречаясь с христианскими агитаторами. Тогда Дуран написал по просьбе Крескаса детальное обоснование отрицания христианства, за которым следовала критика христианской догмы, написанная самим Крескасом<sup>9</sup>. Обе работы были мощными выступлениями против христианства, лучшими из тех, которые создала еврейская полемика. Возможно, они имели некоторый оживляющий эффект на защитников иудаизма в среде прозелитов, которые находились под сильным давлением. Но тенденция по направлению к христианству не была остановлена.

Кем были те, кто в середине девяностых годов начали свою агитацию среди насильственно обращённых? Мы полагаем, что они принадлежали к группе евреев, добровольно крестившихся и проводивших агитацию за христианство среди евреев Кастилии незадолго перед погромами 1391 г.<sup>10</sup> Они были последними в длинной череде подобных прозелитов, которые активно действовали в Испании начиная с XII в. и которые, несмотря на свою малочисленность, произвели на свет обширную и разнообразную антиеврейскую литературу. Их устная пропаганда тоже отличалась разнообразными способами подхода к испанским евреям, включая диспуты. Но, несмотря на неустанные усилия по убеждению, их миссионерские достижения были ограничены, и они постоянно искали возможности расширить их. Теперь они решили, что лагерь вынужденно крещённых, сбитый с толку, подавленный и испуганный, предоставил им такую возможность. В данном случае результаты доказали их правоту. Очень быстро они нашли в лагере насильственно крещённых не только последователей, но и диспутантов, которых они научили аргументации против иудаизма. Это может объяснить упоминание в источниках того, что пропагандисты христианства среди прозелитов были «многочисленны»<sup>11</sup> настолько, что смогли расколоть лагерь крестившихся, как это следует из упомянутого нами «раздора»<sup>12</sup>. Таким образом, кампания по христианизации прозелитов уже на ранних стадиях вторглась в их ряды и начала процесс, который за несколько десятилетий перетянул большую часть этого лагеря на христианскую сторону.

Изменившаяся позиция вынужденно крещённых выражалась не в формальном крещении, поскольку формально они уже являлись христианами, но в перемене их внутреннего ощущения. Фактически это означало отказ от всех еврейских обычаев и добровольное отождествление себя с христианством: по существу, это было развитие и расширение процесса, который, как мы отметили, начался вскоре после их крещения. Трудно предположить, что поздние стадии этого процесса находились в отрыве от ранних и были продуктом абсолютно других причин, таких как кампания Феррера. Скорее, радикальное движение от иудаизма к христианству было вызвано тяготами ситуации прозелитов, усилившимися со временем и ставшими непереносимыми. В этих условиях похоже, что миссионеры предложили многим прозелитам почётный выход из положения: прикрытие их бегству от иудаизма по причине слабости или других скрытых мотивов. Но нужно признать, что под влиянием миссионеров многие поверили, что христианство и есть истинная религия, и искренне приняли его как единственную истинную веру. Если бы это было не так,

то ведущие еврейские авторы XV в. не продолжали бы писать полемические труды в защиту иудаизма, опровергая его критиков. Более того, в середине XV в. один из этих авторов, Хаим ибн Муса, признаёт большое влияние, оказанное литературой прозелитов, созданной еврейскими новообращёнными, на многих евреев, и далее отмечает, что аргументы, приведённые прозелитами, как и христианами от рождения, в религиозных диспутах имели одинаковый эффект<sup>13</sup>. Во избежание ошибки следует сказать, что когда ибн Муса говорит о евреях, он имеет в виду евреев, формально оставшихся в лоне иудаизма, а не тех, кто втайне остался ему верен, хотя и крестился. Но то, что он сказал о влиянии христианских аргументов, очевидно, может относиться и к последним. На самом деле, именно к ним это и должно было относиться, поскольку насильно обращённые, искавшие облегчения своих проблем, были особо подвержены агитации в пользу христианства.

Был, помимо этой ситуации, ещё один фактор, внесший свой вклад в христианизацию прозелитов. В 1861 г. Ренан заметил, что благодаря влиянию философии Аверроэса на еврейскую мысль «еврейский народ стал одним из главных представителей рационализма во второй половине средневековья»<sup>14</sup>. Если под термином «еврейский народ» Ренан понимал небольшие части еврейских общин на юге Франции, в Италии и Испании, его наблюдение было точной констатацией факта. Но уже долгое время никто не пытался связать этот факт с общим состоянием религии среди испанских евреев или с быстрым отступлением от иудаизма в среде вынужденно крещённых в 1391 и 1412 гг. Эта связь, однако, имела, хотя и не прямая и не всегда очевидная.

Нет сомнения в том, что при скрупулёзном анализе аверроизм является отрицанием религии. Его уроки, хотя и завуалированно, несут в себе отрицание таких концепций, как бессмертие души, посмертная жизнь и мир, управляемый вознаграждением и наказанием. Таким образом, Аверроэс вступает в конфликт не только со своей религией, исламом, но и с христианством и с иудаизмом. Еврейские ученики Аверроэса в течение долгого времени пытались координировать его взгляды с догматами религии, но, в конце концов, развитие еврейской философии выдвинуло на первый план смелых мыслителей, которые выразили учение Аверроэса ясными и определёнными словами. Очень быстро их заключения распространились из среды интеллектуальной элиты в среду социальной элиты испанских евреев, и не нужно особой проницательности, чтобы увидеть, как образовались связи между этими двумя группами. Прежде всего, это были богатые евреи, которые могли дать своим детям не только еврейское, но и светское образование, включая философию, бывшую в то время высшей наукой. Таким образом, некоторые богачи в большей мере, чем представители других групп, оказались под влиянием религиозного скептицизма. Но мы должны отметить, что такое развитие их мышления не склонило их к переходу в христианство. Из всех религий именно мистическое христианство менее всего подходило для еврейских скептиков, в то время как иудаизм (в особенности в его старом виде) был наименее уязвимым. Тем не менее их позиция немедленно изменится в тот момент, когда приверженность иудаизму повлечёт за собой смертельную опасность. Так как ни одна из религий, включая еврейскую, не оказалась для них заслуживающей риска для жизни или собственности, то обращение в христианство в опасные времена было для них допустимым решением.



Возможно, первое свидетельство об этом появилось при погромах, случившихся в Каталонии во время «чёрной смерти». Документ о встрече еврейских общин в Барселоне 16 декабря 1354 г. относится к этим выкrestам, «родившимся в богатстве», как к «детям преступления», и говорит, что «поднявшиеся до высших сфер были теми, кто крестился»<sup>15</sup>. В 1348 г. большинство еврейских общин в Испании не находилось в опасности, и большинство представителей элиты ещё, возможно, не было заражено неверием. В 1391 г. условия изменились. Безверие должно было быть более распространено в некоторых группах элиты, что и определило поведение еврейских лидеров в Бургосе<sup>16</sup>. В 1412–1414 гг. пренебрежение иудаизмом в среде еврейских лидеров стало более распространённым и более явным. Говоря о знатных евреях, пришедших на Тортосский диспут (1412–1413), поэт Бонафед, который видел их и слышал, сказал, что многие из них желали креститься ещё до того, как диспут завершился. Бонафед также объясняет почему: их вера в иудаизм настолько ослабла, что сделала их практически неспособными сопротивляться соблазну перейти в христианство<sup>17</sup>.

Бонафед, таким образом, отрицает общепринятое убеждение в том, что склонность к крещению, которую он заметил в среде элиты, проистекала из нежелания расстаться со своим богатством и привычной красивой жизнью. Сколько бы ни было правды в этом предположении, оно не касается корня проблемы. Во время ужасающих преследований в Германии с XI по XIV век состоятельные евреи, принадлежавшие к элите, были примером преданности религии и самопожертвования. Так же вели себя и богатые евреи в Англии в 1190 г., и еврейские богачи на Украине во время массовой резни 1648 г. То, что поддерживало их всех, было великой верой, оставшейся непоколебимой, действительно не испытывавшей никакого воздействия перед лицом всеобъемлющей трагедии. Надо добавить, что в этих общинах в тот момент не изучали философию.

Конечно, это не означает, что изучение философии было единственным фактором, обуславливающим разницу в отношении к религии между евреями Испании и евреями северной и восточной Европы. Но это был один из факторов, и возможно, не последний из них. В течение всего XV столетия верующие еврейские авторы многократно приписывали массовое крещение испанских евреев философам, которые проповедовали скептицизм и отрицание, ослабившие таким образом веру испанских евреев. Но эти свидетельства, как правило, игнорируются современными учёными. Только Бэр указал на тесную связь между влиянием авероизма на испанское еврейство и скептицизмом и нигилизмом, превалировавшими в определённых кругах еврейской аристократии, в особенности среди придворных<sup>18</sup>. Это может объяснить, почему так много богатых евреев склонялись к крещению, но не может объяснить стремительной тенденции к принятию христианства среди масс, то есть среди прозелитов 1391-го и позже, 1412 г. Влияние философии на веру масс может быть установлено, только если найти связь между религиозными склонностями скептически настроенной элиты и простыми евреями, которые не изучали философию. Эта связь, как мы показали, везде существует<sup>19</sup>. Она образовалась из крушения веры людей в реальность вознаграждения и наказания — основного фундамента еврейской веры, отсутствие которого, как полагали многие, могло быть ощутимо продемонстрировано страшной катастрофой, обрушившейся на евреев Испании. А тогда философские умозаключения отдавались эхом в сознании преследуемых масс и предоставляли подтверждение «великим» и «учёным» тому,

что они видели вокруг себя<sup>20</sup>. Так безверие распространилось, охватив весьма заметные части испанского еврейства. «Посмотрите как следует, — писал Алами, — и вы найдёте, что у большинства народа нет больше веры»<sup>21</sup>.

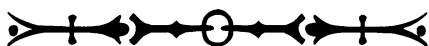
Алами написал это в 1415 г., но многое из написанного было справедливо и в 1391 г., и в последующие годы. Иначе трудно объяснить быструю христианизацию прозелитов 1391 г., как, впрочем, и 1412 г., свидетельствами о чём изобилует история. Таким образом, воздействие философии на испанских евреев должно быть добавлено к факторам, побудившим новообращённых евреев оставить иудаизм и воспринять христианство, — в большинстве случаев, наверняка, не как факт веры, а как результат безверия, как выбор единственного открытого пути к выживанию, когда закрыты все другие.

Но всё это относится к первому поколению прозелитов. Их дети, воспитанные в христианских школах и настроенные христианскими учениями, были склонны отказаться от мнений своих родителей, независимо от степени их учёности. Интеллектуально они были частью христианского мира и не видели никакой причины к тому, чтобы не стать частью христианского общества. Они, несомненно, понимали, что дискриминация евреев неблагоприятно сказывается на них, крещёных отпрысках евреев. Но к концу второго десятилетия XV в. ситуация стала меняться. Все ведущие фигуры предыдущего поколения, которые были замешаны в антиеврейской кампании, умерли или потеряли своё влияние. В январе 1419 г. папа Мартин V издал буллу, практически освобождающую евреев от ограничений законов 1412 г. Гражданские власти не спешили подчиниться ей, однако преследование евреев несколько ослабло, что казалось хорошим предвестием и для прозелитов. Перемены были не слишком значительными, но достаточными для того, чтобы заставить детей новообращённых поверить в то, что они стоят на пороге лучших времён.

# Книга вторая

## ПРАВЛЕНИЕ ХУАНА II

1419–1454 гг.



### ГЛАВА I

## Борьба за монаршее главенство

### I. Король и его министр

#### I

**Н**ачался период Хуана II, который точнее будет назвать эпохой Альваро де Луны, главного королевского министра и правителя королевства на протяжении всего этого долгого царствования (1419–1454), потому что Альваро больше, чем кто-либо из его современников, направлял курс кастильской истории и осуществлял основательное и продолжительное влияние на большинство событий того времени. Что же касается истории конверсо, то она была так тесно связана с деяниями и политикой Альваро, что ни одна из её фаз не может быть описана и ни одно из её важных событий не может быть понято, если не принимать во внимание участие в них Альваро. Биография этого человека и главы истории, относящиеся к нему, такие как история Испании или испанской инквизиции, не уделяют значительного внимания этому факту. Мы попытаемся восполнить этот странный пробел.

Не без оснований можно предположить, что экспансия конверсо, или, скорее, их проникновение в общество урождённых христиан, произошло бы и при другом режиме, отличном от установленного Альваро де Луной. Но оно не имело бы такого размаха, его развитие происходило бы *медленнее*, а его многообразные достижения были бы значительно ограничены. Однако успехи крещёных евреев при режиме Альваро нельзя назвать иначе, как феноменальными. В течение одного поколения «новые христиане» Кастилии, которые до 1420 г. были скорее скромной, приниженной группой, поднялись до лидирующих позиций почти в каждой области национальной жизни, и с этим фактом был тесно связан политический кризис середины века, низвергший Альваро. Как увидит читатель, судьбы Альваро и конверсо были неразрывно связаны, так же как они были связаны и с взлётом, и с падением Альваро.

И испанские евреи, так же как и их крещёные братья, при режиме Альваро стремительно поднялись вверх по социальной лестнице, хотя это и не имело такого национального значения, как взлёт прозелитов. Еврейская община за каких-то десять лет превратилась из нищей, бесправной и гонимой группы в общину, вновь завоевавшую свой прежний социальный статус и вернувшую почти всё утерянное богатство. Заслуга в этом радикальном изменении, как и в случае конверсо, принадлежит Альваро де Луне. На самом деле положение евреев изменялось в лучшую или худшую сторону вместе с положением их защитника. Альваро стойко поддерживал обе эти группы (евреев и конверсо), которые, несмотря на то что обладали целым рядом одинаковых социальных характеристик, разнились в большинстве важных аспектов. Что же побудило Альваро избрать политику, ясно противоречащую тенденциям своего времени? Позже, обсуждая вопрос о его целях, мы надеемся представить ответ на этот вопрос.

Жизнь Альваро де Луны (1389–1453) делится на два периода почти одинаковой продолжительности, но настолько непохожих, что кажется, будто они принадлежат двум разным людям. Первые тридцать лет его жизни были лишены какой бы то ни было политической активности, в то время как последующая жизнь, почти до самой смерти, была отмечена неустанным, интенсивным участием в политической и социальной жизни Кастилии. И если в первый период Альваро выглядел весёлым, беспечным кабальеро, то во втором он производит впечатление государственного деятеля высокого калибра с далекоидущими целями, для достижения которых он работал не покладая рук. Могло ли такое превращение произойти внезапно? Было ли что-то, что в первые тридцать лет его жизни подготовило её вторую половину, в которой он сыграл огромную, решающую роль в испанской истории? Наши сведения о его жизни в первые три десятилетия столь скудны, что делают невозможным любой определённый ответ'. Тем не менее можно обнаружить кое-какие связи между этими двумя периодами.

## II

Альваро де Луна был незаконным сыном арагонского дворянина того же имени, который поселился в Кастилии, обладал несколькими имениями и служил виночерпием у Энрике II. Мы знаем, что растивший его отец не любил сына и после смерти оставил ему небольшое содержание. Осиротевший семилетний Альваро перешёл жить к дяде, Хуану Мартинесу де Луне, который служил младшим офицером (*alférez*). Он обнаружил в мальчике склонность к придворной жизни и начал

готовить его в этом направлении. Архиепископ, должно быть, тоже одобрил этот выбор, потому что, когда Альваро исполнилось восемнадцать лет, он устроил так, чтобы Каталина, бывшая в то время регентом, приняла его пажом (*doncél*) в свой двор. Альваро оставался там в течение следующих двенадцати лет, так что его социальное окружение всё это время было дворянским. Он приобрёл все манеры, большую часть моральных ценностей и некоторые взгляды кастильской знати. В числе прочего он сохранял веротерпимость по отношению к евреям, характерную для большинства грандов, — и это несмотря на склонность к антисемитизму королевы Каталины и её окружения.

Сам Альваро, несмотря на дворянское образование и окружение, был дворянином только наполовину, потому что его мать, согласно всем сведениям, была плебейкой. Может быть, этот факт объясняет его склонность к общению с людьми третьего сословия, стремлению завязать дружбу с некоторыми из них и позже предоставить им высокие должности. Это также может объяснить его невысокую оценку и скептический взгляд на урождённую аристократию и искреннее уважение к тем, кто заслужил дворянское звание<sup>2</sup>. Надо отметить, что при его власти значительное количество людей низкого происхождения были произведены в дворяне. Полуплебейское происхождение Альваро могло повлиять и на его позитивное отношение к конверсо, которые, за малым исключением, в начале двадцатых годов принадлежали к низшему классу.

Лишённый материнской заботы и отцовской любви, не имея в детстве и юности постоянного дома, Альваро не чувствовал себя в безопасности и выработал в себе сильную тенденцию к осторожности и подозрительности. Зависимость от доброй воли тех, кто предоставил ему убежище, часто заставляла его притворяться и быть церемонным, услужливым и послушным. С этими качествами он пробил себе дорогу ко двору, который хотел превратить в свою тихую гавань. Он, конечно, быстро заметил то, какой восторг он вызвал у Хуана, одинокого принца-ребёнка, и решил, что это предоставляет ему возможность оказать королеве услугу, которую та с радостью примет. Альваро довел свою дружбу с принцем до такого состояния, что тот буквально не мог обходиться без его общества, и не прошло и двух лет, как он был формально назначен пажом будущего короля. Несомненно, в таких отношениях между юношей двадцати одного года и ребёнком четырех-пяти лет было нечто не совсем обычное. И в течение последующих десяти лет это не намного изменилось. В такой ситуации Альваро должен был находиться под сильным напряжением и быть настороже в различных обстоятельствах. Однако его способность справляться с ними может быть объяснена решимостью сохранить свою позицию компаньона короля. Это было единственным найденным им якорем надежды на какую-либо безопасность.

Вышесказанное проливает свет на социальные привычки и поведение Альваро де Луны, но отнюдь не на развившийся в нём интерес к политике. Не объясняет это и его приверженности к концепциям, определившим его политические действия. Записи его современников ничего не говорят нам о его взглядах на политические проблемы того времени. Но это не значит, что он не был в курсе происходящего на политической арене. На самом деле, двор был лучшей школой для изучения испанской политики и её реализации, и Альваро мог получить там информацию из первых рук о всевозможных тактиках, уловках и манёврах различных задействованных сил. Он явно не испытывал недостатка в авторитетных источниках. Аль-

варо завязал близкую дружбу с Инес де Торрес, которая годами была фавориткой королевы Каталины. Весьма вероятно, что эта дама открыла ему, что она знает и думает о политической ситуации. Как и Леонор де Лопес, предыдущая фаворитка королевы, Инес де Торрес ненавидела другого регента, Фернандо де Антекера, и не доверяла ему. Фернандо, как известно, пользовался репутацией порядочного человека и регента, озабоченного обеспечением благосостояния принца. Соглашаясь с этим мнением о Фернандо, испанская историография, как старая, так и новая, осыпает бранью королеву и обеих её фавориток за негативное отношение к нему. Однако неясно, справедлива ли эта брань. Каталина и её подруги не могли не заметить, как Фернандо продолжает опустошать королевскую казну, переводя немало средств оттуда своим детям. Альваро, несомненно, наблюдал за действиями Фернандо с тем же недоверием, что и Инес де Торрес, и так же, как и она, распространил своё негативное отношение на его детей Хуана и Энрике. Он наблюдал, оценивал происходящее и делал выводы, но держал это при себе. У Фернандо и его сыновей были свои агенты при дворе, которые могли с лёгкостью его убрать, заподозрив что-либо в его поведении. Альваро продолжал притворяться безразличным ко всему, кроме своих обязанностей по отношению к наследному принцу.

Его интерес к политике должен был резко возрасти по мере приближения Хуана к совершеннолетию. После смерти Фернандо в 1416 г. Каталина вверила управление королевством в руки дона Санчо де Рохаса, архиепископа Толедо, несмотря на то, что он был известен как верный друг Фернандо. Рохас при этом не изменил своему привычному поведению, поэтому любой из тех, кто находился в оппозиции сыновьям Фернандо, в особенности к инфанту Хуану, был для Рохаса персоной нон грата. Он отдалил от двора Инес де Торрес и, вне всякого сомненья, убрал бы и Альваро, если бы тот дал хоть малейшее основание заподозрить его во враждебности к инфантам. Ничего в этом смысле не изменилось и со смертью Каталины в 1418 г. Санчо де Рохас не только сохранил свои позиции, но и усилил своё доминирование при дворе. Однако представители знати потеряли терпение под его диктатурой и, чтобы ослабить его власть в королевской администрации, решили короновать бесспорного наследника, как только он достигнет совершеннолетия.

Альваро теперь мог видеть, как силы дворянства разделились на три группы: одна возглавлялась инфантом Хуаном, другая его братом инфантом Энрике, а третья находилась в оппозиции к двум другим. Последняя группа была самой слабой, а самой опасной — группа инфанта Энрике. Этот принц не был доволен своей основной позицией Великого магистра ордена Сантьяго, которую добыл для него его отец. Он хотел также заполучить и положение маркиза Вильены, обширной и богатой земли в сердце страны, в качестве приданого Каталины, сестры Хуана II, на которой он хотел жениться. Но он не был единственным из кастильских грандов, жаждущих дополнительных поместий. Альваро был свидетелем тому, как большие гранды страны стремились быть поближе к мальчишке-королю, чтобы удовлетворить политические амбиции и, превыше всего, свою алчность. Они казались не чем иным, как стаей кровожадных волков, окруживших юного короля, перед тем как наброситься на него и разорвать на части наследство его отца. Единственное, что могло спасти беззащитного молодого монарха, так это равновесие сил соперничающих банд, каждая из которых хотела для себя всё королевство. Но как создать такой баланс? И как его сохранить после создания? Альваро начал строить свои планы.

## III

7 марта 1419 г. кортесы собрались в Мадриде с целью перевести правление Кастилией в руки юного принца. Архиепископ Испании и глава правительства дон Санчо де Рохас открыл заседание речью, в которой, как ожидалось, он укажет на задачи, стоящие перед нацией и королём. Рохас, однако, посвятил свою речь только одному вопросу — распределению королевских пожалований — и даже счёл случай подходящим для того, чтобы дать несколько рекомендаций. Посвятив половину своей речи оплакиванию покойного регента Фернандо, который умер тремя годами ранее, он перешёл к главной теме: король обязан «оказать большие [материальные] «милости» сыновьям Фернандо в награду за достижения их отца». Примечательно, что среди этих достижений Рохас отметил «великие услуги», оказанные Фернандо королевству на морях, «послав Вашего [т.е. королевского] дядю, адмирала Алонсо Энрикеса, присутствующего здесь, на битву с флотами королей Беламарина, Туниса и Гранады». Адмирал, сказал он, одержал в этой битве блестящую победу, и вряд ли необходимо упоминать о том, что он заслуживает вознаграждения из рук короля<sup>3</sup>.

Закончив, таким образом, обосновывать свои рекомендации о награждении адмирала, Рохас перешёл к предложению генеральной политики короля и линии его поведения в вопросе оказания милостей. «Будет подобающим, Сеньор, — сказал он, — если с этого дня и дальше ... Вы обратите пристальный взгляд на тех, кто хорошо и преданно служил Вам и кто будет и дальше [так же] служить Вам, и окажете этим людям Ваши милости .... Ибо щедрость и великодушие подобают королям, потому что приносят им любовь и привязанность подданных, в то время как жадность вызывает ненависть». Рохас завершил своё увещевание предупреждением: «Королям, которых ненавидят, служат плохо и с неохотой»<sup>4</sup>. Он явно счёл излишним говорить вслух об анархии, следующей за такой службой.

Этим, собственно, исчерпывалось наставление, которое первый министр дал молодому принцу перед приходом того к власти. Рохас явно хотел приобрести своей речью расположение и поддержку инфантов Арагона и их влиятельного дяди, адмирала Кастилии. Королю было чётко сказано, что он должен быть особо «великодушен» по отношению к сыновьям Фернандо де Антекера, как если бы покойный регент не снабдил их, в достаточной мере, королевскими и церковными доходами. Но эта речь была составлена ещё и для того, чтобы приобрести для юного короля поддержку у других грандов, которым, по его мнению, следует предоставить королевские пожалования не только «согласно качеству их службы», но и согласно тому, «кем они являются» (то есть их титулам, рекомендациям и т.д.)<sup>5</sup>. Грандам, несомненно, понравился этот подход, и адмирал Энрикес, обращаясь к кортесам, призвал Короля «запомнить сказанное ему архиепископом Толедо»<sup>6</sup>. В ушах Альваро всё это прозвучало как план систематического разграбления королевской казны.

Рохас, по-видимому, достиг желаемого. Аристократы решили оставить Королевский совет с неизменными составом и структурой, а следовательно, Рохас сохранил свой пост Первого советника Короля. Но инфант Энрике остался недоволен. Рохас поддерживал его брата Хуана, которому совсем не нравились амбиции Энрике в Кастилии, поэтому, несмотря на высокие слова архиепископа о «великой обязанности» короля вознаградить «сыновей» (во множественном числе) Фернандо, Энрике вовсе не был уверен в том, что Рохас пойдёт достаточно далеко в его, Энрике, вознаграж-

дении. В особенности он сомневался в готовности Рохаса поддержать его претензии на маркизат Вильены, который он жаждал заполучить. На самом деле, всё зависело от Рохаса, потому что в королевской администрации никто, кроме него, не мог предоставлять такие большие пожалования. Теперь Энрике искал способы отнять это право у Рохаса и передать его одному из своих приближённых.

Для достижения этой цели он, вместе с некоторыми друзьями, подготовил неожиданный трюк. Когда члены совета встретились с королём для его формального и договоренного утверждения, один из них предложил, чтобы предоставление важных пожалований было поручено дону Гутьерре де Толедо, весьма уважаемому архидьякону Гвадалахары, который ни в коем случае не станет самостоятельно действовать в этом деле. Он прежде всего представит свои предложения комитету, составленному из пяти ведущих членов совета, где требуется согласие большинства, для того чтобы подать свое предложение королю<sup>7</sup>. Советники, предложенные в качестве членов этого комитета, были людьми, занимавшими высочайшие посты в государстве, а имя Рохаса стояло во главе списка. Выглядело это так, что нет причин возражать против такого устройства, гарантировавшего большую беспристрастность и сбалансированное суждение в выборе кандидатов на получение пожалования. Соответственно, предложение было одобрено королём ещё до того, как Рохас успел собрать достаточно контраргументов, чтобы отклонить его.

Таким образом, совет претерпел серьёзные изменения в пользу дона Энрике. Рохас перестал быть всемогущим хозяином, из чьих рук, в каком-то смысле, кормились все аристократы. Теперь Энрике мог рассчитывать на своего верного сторонника, хитрого дона Гутьерре, чтобы получить желанный приз. Ему не пришлось в голову, что такой захудалый кабальеро, ничтожный Альваро де Луна разрушит весь его план.

#### IV

Коронация молодого Хуана неизбежно повлияла на положение Альваро при дворе. Пока Хуан был малолетним, Альваро, будучи его пажом, мог оставаться при дворе с разрешения королевы или тех, кто унаследовал регентство. Малолетний Хуан не имел власти, и его просьбы оставить Альваро на своем посту могли ничего не значить, если бы администрация решила уволить Альваро. Однако, став королём, Хуан приобрёл законную высшую власть, и Альваро мог в заметной мере рассчитывать на эту его власть в плане защиты и поддержки. С точки зрения сохранения его позиций при дворе, положение Альваро резко улучшилось. Тем не менее Альваро всё ещё считал преждевременным раскрывать свои политические стремления. Он знал, что и администрация, и королевство в целом были в руках грандов, которые найдут способ убрать его с дороги, если сочтут, что его деятельность им мешает. Поэтому он счёл необходимым продолжать выглядеть человеком, остерегающимся политики и, соответственно, избегающим оказывать влияние в политических кругах. Более того, теперь, когда он вознамерился воздвигнуть препятствия на пути знати, притворство показалось ему необходимым, как никогда. Какие бы политические шаги он ни планировал, он решил делать их втайне или выглядеть наивным как можно дольше.

В свете грядущих вскоре событий реконструкция его плана не представляет особого труда. Он пришёл к выводу, что для спасения независимости короля необходимо срочно принять две меры: во-первых, укрепить состояние королевских



финансов, стремительно приближавшееся к банкротству, а во-вторых — предотвратить разбазаривание отцовского наследства вплоть до полного исчезновения. Совершенно очевидно, что для восстановления казны требовался полный пересмотр системы сбора налогов, а король должен крепко держаться за маркизат Вильены, что продемонстрирует новую политику по отношению к пожалованиям. Разумеется, обе линии действия могут сработать только при поддержке значительной силы. Но где можно найти такую силу в Кастилии, если не в правительственных кругах и при дворе? Естественно, Альваро начал поиски союзников среди лидеров администрации.

К счастью для него, Санчо де Рохас больше не контролировал королевские пожалования. Обиженный своим устранением от должности, он ушёл из комитета по пожалованиям и вообще из администрации. Санчо де Рохас не был в состоянии делить с кем-либо власть и, таким образом, сосредоточил в своих руках целый ряд ответственных постов, которые теперь оказались вакантными. Были, вне сомнения, знатные люди, выставившие свои кандидатуры на некоторые или даже на все посты, которые занимал Рохас, но мы можем предположить, что Альваро действовал на короля с тем, чтобы тот воздержался от принятия этих предложений. Отставка Рохаса предоставила Альваро случай, который он не собирался упустить.

Он направил свои стремления на Уртадо де Мендосу, Главного Мажордома, который был женат на его кузине, Марии де Луне. Семейное родство помогло, конечно, Альваро установить более близкий контакт с Мендосой, ознакомить его со своими взглядами по различным вопросам и увидеть, может ли тот стать частью его плана. Наконец, он решился раскрыть перед Мендосой весь свой план по восстановлению экономики страны как единственный способ предотвратить быстрое скатывание Короны к ничтожеству. Альваро, вне сомнения, уверил Мендосу в том, что если тот, будучи Мажордомом, согласится принять этот план, то он, Альваро, сделает всё возможное, чтобы король назначил его на посты, освобождённые Рохасом.

Унаследовать место могущественного Рохаса было для Мендосы слишком лакомой приманкой, чтобы не клюнуть на неё. Уже много лет он служил Главным Мажордомом, не продвинувшись при дворе, но он, конечно, должен был мечтать о большей славе и более высоких достижениях. Теперь Альваро открыл перед ним дверь к возможностям, которыми нельзя было пренебречь. Но, не располагая качествами настоящего лидера, Мендоса не осмеливался войти в эту дверь. В этот момент Альваро, похоже, нуждался в поддержке человека, на чью силу и мудрость мог положиться. Наверное, именно тогда Мендоса и свёл Альваро с Фернаном Альфонсо де Роблесом.

Роблес, чиновник из низов, который поднялся с должности простого помощника нотариуса до высшего финансового поста королевства (верховный казначей Кастилии)<sup>8</sup>, был наделён не только профессиональными качествами, но и острым интеллектом, а также смелостью, отражавшими его сильную личность. Его критиковали, называя «агрессивным человеком», склонным давать «опасные советы»<sup>9</sup>, но не может быть сомнения в том, что он был весьма влиятелен и противиться ему было трудно. Раньше он был секретарём Леонор Лопес, наставницы и фаворитки королевы Каталины, и он, без сомнения, разделял неприязнь своей хозяйки к одному из регентов, Фернандо де Антекере. Мы также знаем, что он резко возражал против передачи маркизата Вильены в руки Энрике. Таким образом, его история уже частично совпадала со взглядами Альваро. Но он должен был ещё оценить

важность беспрецедентных и далекоидущих планов Альваро и ухватиться за них. Очень быстро между этими двумя завязались настолько крепкие связи дружбы, доверия и общих целей, что Альваро стал зависеть в значительной степени от советов и согласия Роблес. Несомненно, Роблес помог убедить Мендосу, что планы Альваро солидны и реальны, и Главный Мажордом начал действовать согласно предложениям Альваро.

Поддержанный королём, которого наставлял Альваро, Мендоса стал главной силой администрации, и при его поддержке Альваро и Роблес начали претворять свой план в действие. Они согласились, что первоочерёдной задачей является радикальное изменение системы сбора налогов, установленной в 1412 г. и запрещающей евреям сбор королевских поступлений. Альваро и Роблес были в курсе того, что система страдала от коррупции и неэффективности и не могла быть исправлена собственными средствами. Многие из чиновников, назначенных знатью и пользующихся неограниченной поддержкой, не слишком заботились о размере своих сборов или о честности своих агентов. Поступления продолжали уменьшаться из-за нерадивого сбора, а затем убывать ещё больше из-за того, что разворовывались. Альваро и Роблес пришли к неизбежному выводу, что единственным способом увеличить поступления в казну остаётся возврат евреев в систему и восстановление налогового откупа во всех королевских владениях.

Уртадо де Мендоса согласился с этим мнением и санкционировал план. Более того, он предложил поручить сбор налогов человеку, которого считал самым подходящим для этого дела. Это был дон Авраам Бенвенисте, еврейский откупщик и финансовый эксперт, который управлял поместьем самого Мендосы<sup>90</sup>. Получилось, что Мендоса должен был поделиться своим финансистом с центральным королевским казначейством или вообще полностью перевести его на службу королю, если он хотел, чтобы план, принятый им для короны, преуспел. Однако, поступая так, он шёл по проторенной дорожке. Ибо именно так евреи обычно становились придворными или высокопоставленными чиновниками короля. Так, дон Йосеф де Эсиха стал министром финансов Альфонсо XI по рекомендации инфанта Фелипе, у которого дон Йосеф служил в то время, а дон Самуэль га-Леви стал казначеем Педро I по совету и увещанию Хуана Альфонсо Альбукерке, чьими финансами занимался дон Самуэль. И таким образом, как и в случае этих евреев-придворных, помощь и советы Бьенвенисте вскоре распространились из сферы сбора налогов на другие области, касающиеся управления королевством.

Судя по имеющимся у нас источникам, всё это произошло в первые годы после восшествия Хуана на престол. Мы не знаем, до какой степени новые предложения, разработанные Роблесом и Бенвенисте, были внедрены в жизнь в то время. В любом случае, беспокойные кастильские гранды вскоре начали угрожать обструкцией. В особенности им мешало возросшее влияние Мендосы, точно так же как в прошлом они были недовольны растущей властью Рохаса. Поэтому они пытались приуменьшить силу Мендосы ещё до того, как он сумеет укрепиться в своих позициях, и заменить его правительством, сама структура которого сможет предотвратить подобную угрозу. Было, конечно, нелегко добиться и того, и другого, но, в конце концов, они согласились на следующий план: администрация будет управляться тремя квинтетами из аристократов, каждый из которых будет находиться при дворе по четыре месяца. Ни один из инфантов не войдёт в квинтеты, хотя в них будут представлены их сторонники. Это было сбалансированным устройством

или хотя бы выглядело таким, но именно по этой причине оно и было гневно отвергнуто самыми амбициозными аристократами. Главное сопротивление пришло, несомненно, от инфантов. Им не составило труда понять, что удаление от двора послужит только уменьшению их влияния и, таким образом, поставит препоны перед их амбициями. Поэтому каждый из них призвал своих сторонников утверждать, что «общее благо» королевства требует, чтобы лидер находился «вблизи от короля» как можно дольше. Но неприсоединившиеся аристократы возражали. Они, как рассказывает нам «Хроника Хуана II» (*Crónica de Juan II*), боялись, что «если любой из инфантов окажется близок к монарху, он [наверняка] будет править [королевством] через своих сторонников» (а именно, захватит администрацию), а «другие гранды будут плохо обслужены». И ещё раз знать разделилась на три группы: сторонники Хуана, приверженцы Энрике и те, что остались независимыми от обоих. Теперь каждая из этих групп, пытаясь добиться одобрения своих взглядов королём, пыталась получить поддержку Альваро де Луны. Эта же хроника объясняет, что «Альваро больше, чем кто бы то ни было, может склонить волю короля» и повлиять на ход его мыслей<sup>12</sup>.

Из всего этого мы можем видеть, как выглядел Альваро в глазах аристократов. В бывшем товарище наследника престола по играм теперь видели друга и доверенное лицо монарха, человека, который мог повлиять на него и даже определить его позицию по административным и политическим вопросам. Конечно, то, что Альваро упорно разыгрывал из себя человека, абсолютно не заинтересованного в политике, продолжало формировать их суждение о нём. На самом деле, он всех водил за нос. Они считали его безразличным к их спорам и ссорам, а следовательно — нейтральным по отношению ко всем их партиям. Они, конечно, знали, что Альваро помог Мендосе получить королевское согласие на его предложения, но рассматривали эту помощь просто как услугу одного родственника другому. Только позже до них дошло, что хотя «выглядело, что все дела королевские велись Хуаном Уртадо, на деле они управлялись только волей Альваро де Луны»<sup>13</sup>.

Разыгрывая нейтральность и политическое безразличие, Альваро без труда отклонял все адресованные ему обращения грандов, а также отказал Энрике в просьбе помочь ему в получении маркизата Вильена. Энрике тоже думал, что Альваро согласился помогать Хуану Уртадо де Мендосе только из-за их родства. Как мы увидим в дальнейшем, эта уверенность оказалась решающей для будущей деятельности Альваро. Чтобы разобраться в этом, мы должны отступить несколько шагов назад и посмотреть, что произошло в случае Энрике.

Мы уже отметили, что дон Гутьерре де Толедо, архидьякон Гвадалахары и ярый сторонник Энрике, был назначен для того, чтобы предлагать распределение королевских пожалований, и можно не сомневаться, что он не замедлил представить своё предложение, касающееся маркизата Вильены, комитету по пожалованиям, назначенному королевским советом. Шансы на положительное решение выглядели высокими, поскольку комитет состоял, после отставки Рохаса, только из четырёх членов, двое из которых были людьми Энрике. Но Мендосе, одному из двух оставшихся, удалось предотвратить решение большинства. Само собой разумеется, что он повлиял на адмирала, нейтрального члена комитета, убедив его воздержаться от голосования, прежде чем он услышит мнение ведущего эксперта по королевскому наследству, а именно верховного казначея (*Contador Mayor*). Так, мы полагаем, появился на сцене Алонсо де Роблес.

Возможно, под влиянием Роблеса адмирал проголосовал против этого предложения, и, как результат, комитет зашёл в тупик. Вотще пытался инфант склонить Роблеса изменить его мнение, и такой же бесплодной оказалась попытка завоевать поддержку у Мендосы. Вот тогда Энрике обратился к Альваро с просьбой побудить короля к вмешательству. Альваро, конечно, отказался. Он с лёгкостью мог найти себе оправдание, указав, что случай Энрике стал в высшей степени противоречивым, а он, Альваро, всегда отказывался встать на сторону одного из грандов против другого, и он не мог отступить от этого принципа.

Энрике понял, что его заветная мечта о маркизате останется мечтой до тех пор, пока правительство Мендосы находится у власти. Однако он не опустил рук и, движимый жаждой власти, решил, наконец, пойти путём, не имевшим прецедента в анналах Кастилии.

## V

Переворот был назначен на 12 июля 1420 г., когда брат Энрике, инфант Хуан, должен был быть за границей, празднуя в Памплоне свой брак с доньей Бланкой, наследницей Наваррского трона. В предрассветный час войска Энрике окружили Тордесильяс, заняли дворец, где находились король и члены его администрации, и арестовали мажордома и его племянника, который был телохранителем короля. Затем Энрике и его сообщники проследовали в комнату короля, разбудили его от утреннего сна и сообщили ему об арестах и «причинах» этой акции. Они сказали, что пришли освободить короля от «подчинения» людям, причинившим ему «огромный вред и скверную услугу», преступно совершив «множество отвратительных и недостойных дел в его доме и королевствах»<sup>14</sup>. Альваро присутствовал при этом, так как он спал той ночью в комнате короля, и они оба весьма неохотно приняли объяснение инфанта. Они, очевидно, задали ему нелёгкие вопросы, потому что двое его сообщников пришли ему на помощь и приняли участие в дискуссии. *«Каждый из них привёл много доводов для доказательства того, что они поступили так для пользы короля и всеобщей пользы королевства»*. Кульминацией их аргументов было утверждение о том, что Мендоса «действует по указке еврея по имени Абрахам Бенвенисте»<sup>15</sup>.

Этот аргумент не мог возникнуть экспромтом и, как и все прочие шаги, связанные с переворотом, был подготовлен заранее. Заговорщики чувствовали необходимость оправдать свои действия какой-нибудь легко приемлемой причиной, и такую причину они нашли в отношениях Мендосы с «этим евреем». Совершенно очевидно, что им не нравились эти отношения и они активно противились им. Взаимоотношения между Мендосой и его еврейским помощником символизировали новую фискальную политику администрации, ориентированную на усиление королевской власти и, таким образом, ослабление хватки, которой зная держала монархию и всю страну. Но эту причину они, конечно, не упомянули. Они предпочли нанести удар Мендосе, используя широко распространённые антиеврейские чувства, демонстрируя свою приверженность законам 1412 г., которые запрещали назначение евреев на высокие посты. Они сделали вид, что потрясены наглым нарушением Мендосой этих законов, и, чтобы усилить впечатление, привлекли на свою сторону епископа Сеговии, дона Хуана де Тордесильяса.

Их выбор этого епископа в качестве участника переворота, а также исполнителя порученных ему заданий, имел, конечно, особые причины. Дон Хуан де Тордесиль-

яс был известен как один из самых рьяных антисемитов. Именно он за десять лет до этого приговорил восемь евреев к смерти за «осквернение гостии», он же пытками заставил дона Меира Альгуадеса, еврейского врача Энрике III, «сознаться» в отравлении короля. Для такого человека сам факт, что еврей дон Абрахам, занимая высокий пост, обладал громадным влиянием при дворе, был гораздо больше, чем просто предлог для заговора. Для епископа это было непреодолимым призывом к свержению правительства. Естественно, на него можно было рассчитывать в качестве пропагандиста таких взглядов во всём королевстве. Но превыше всего он был нужен для другой цели, жизненно важной и срочной. Энрике и его помощники имели все причины надеяться на то, что прелат Сеговии сумеет смягчить короля, если тот окажет упорное сопротивление. Он сможет сказать королю, что именно он, епископ, открыл всему миру, что еврей убил его отца, и поэтому к его предостережениям нельзя отнестись с пренебрежением, если они касаются другого еврея, Бьенвенисте. Альваро, разумеется, отнёсся к ним с пренебрежением, поскольку прекрасно знал, почему был организован этот заговор и в чём состояли функции Бьенвенисте. Тем не менее он закивал в знак согласия, и король, конечно же, последовал его примеру.

Инфант, надо полагать, был вполне доволен поведением Альваро. Поэтому, покидая короля, он заверил его, что не замыслил ничего худого для Альваро, что он хотел бы, чтобы тот остался при короле и продолжал давать ему хорошие советы, и что он даже полагает, что Альваро годится быть членом королевского совета<sup>16</sup>. Вслед за этим он принял ряд мер, чтобы держать правительство в своих руках. Он уволил чиновников Мендосы при дворе, включая Роблеса, который уехал в Вальядолид, и заменил их своими людьми. Он поставил мощную охрану вокруг короля и его друга, якобы для защиты против похищения. Затем перевёл двор в Авилу, где намеревался созвать кортесы.

## VI

В своей «Истории царствования Хуана II» Суарес Фернандес заметил, что Энрике совершил «грубейшую ошибку», позволив Альваро оставаться с королём после переворота<sup>17</sup>. Хотя последующие события оправдали это утверждение, причины этой ошибки всё ещё нуждаются в объяснении. Мы видим, что ошибка Энрике не была результатом недооценки изобретательности Альваро (и отсюда его способности освободить короля), она проистекала из абсолютно неверного представления о личных мотивах и намерениях Альваро. Энрике продолжал действовать, будучи под ложным впечатлением, внушённым ему притворством Альваро, и, таким образом, продолжал верить, что тот лишён политических интересов и убеждений. В трудных обстоятельствах такой человек может с лёгкостью, как думал Энрике, сделаться политическим оппортунистом, который с готовностью будет служить тому, кто у власти. Альваро, по мнению Энрике, находился именно в таких обстоятельствах: его крепко держали в тисках плена, и пост советника, предложенный ему Энрике, ясно показывает, что тот думал об Альваро, его политических мотивах и моральном облике. Энрике оставил Альваро рядом с королём потому, что верил, что сможет превратить его в послушный инструмент, который облегчит ему контроль над королём. Альваро прочёл его мысли. Поняв, что притворство спасло его от судьбы Мендосы и Роблеса, он решил, что продолжение притворства — его единственный путь к спасению. Поэтому он сделал всё, чтобы развить и укрепить

ложное представление Энрике о себе. Он посоветовал королю выполнить без возражений все просьбы и требования инфанта, тем самым давая тому поверить, что король покорно принял роль марионетки, а король, полагаясь на суждение Альваро, согласился сыграть свою роль в этой игре до конца. Таким образом, в ответ на обращение Энрике он объявил своё согласие на действия инфанта; он убедил свою сестру Каталину, которая в страхе перед Энрике бежала в Тордесильяс, сопровождать его и инфанта в Авилу. А уже в Авиле он согласился созвать кортесы, чтобы дать Энрике желаемое — национальное одобрение перевороту.

Кортесы собирались в Авиле в сентябре того же года. Почти все присутствующие дворяне и прелаты были известны в качестве сторонников Энрике, а прочие подозрительно отсутствовали, но все города, кроме Бургоса, были представлены. На большее Энрике не мог рассчитывать. Открыв заседание всего одной фразой, король сказал ассамблее, что он созвал её по причинам, которые будут изложены от его имени архидьяконом Гвадалахары. После этого последний поднялся на кафедру, чтобы рассказать о событиях, приведших к перевороту.

Судьба готовила учёному и уважаемому Гутьерре де Толедо более высокие посты в церковной иерархии, чем место архидьякона, занимаемое им в то время. Позже он стал последовательно епископом Паленсии, архиепископом Севильи и, наконец, архиепископом Толедо. Но его портрет, обрисованный Пересом де Гусманом, был не таким уж благодушным. Гусман сказал, что в своих речах и манерах он «напоминал кабальеро больше, чем прелата» (т.е. скорее человека светского, чем служителя Господа), что он не был «ни великодушным, ни щедрым» и что он был слишком резок и строг в своих суждениях, хотя его религиозное рвение и намерения были, по мнению Гусмана, направлены в основном в хорошую сторону<sup>18</sup>. Однако этот комплимент Гусмана был слишком щедр. Речь Гутьерре на кортесах говорит об этом с определённостью.

Гутьерре утверждал, что соглашение, заключённое вскоре после коронации Хуана касательно управления королевством, было нарушено теми, кто завладел административной властью, но не это было самым худшим. Самым скверным было то, что Уртадо де Мендоса, завоевавший доверие короля и сделавшийся его фаворитом, «вёл себя и управлял делами согласно советам (еврея) дона Абрахама Бенвенисте». Более того, подчеркнул Гутьерре, он консультировался с этим евреем не только по финансовым вопросам, но и по поводу «*всех дел королевства*» и, таким образом, из-за советов последнего «многие вещи были сделаны неверно, возмутительно и противно служению Богу и королю»<sup>19</sup>. Он закончил свою речь словами о том, что инфант и его помощники, видя, как королевство катится к «гибели», почувствовали, что они должны совершить «действие Тордесильяс», чтобы «возместить нанесённый ущерб и предотвратить ожидаемые» в будущем. Поэтому король одобрил их действия, а также приказал всем грандам и членам совета, так же как и юридическим поверенным больших и малых городов, выразить одобрение этой акции<sup>20</sup>.

Едва ли нужно говорить о том, что отчёт Гутьерре о причинах переворота и позиции короля состоял из полуправды, искажённой и измышленной, а используя антисемитский элемент, он вполне мог выражать своё собственное мнение. Мы, конечно, не хотим сказать, что он рассчитывал этим завоевать поддержку знати и прелатов. Они, прекрасно знавшие истинную причину переворота, поддержали бы его в любом случае, исходя из общих интересов. Но Гутьерре хотел завоевать расположение городов, чья поддержка была необходимой предпосылкой для

продвижения планов Энрике. Городам, разумеется, любое действие, предотвращающее рост еврейского влияния при дворе, казалось заслуживающим похвалы. Очевидно, дон Гутьерре хотел убедить города в том, что во всём, что касается еврейского вопроса, Энрике следовал законам 1412 г. и традиционной позиции Церкви. Не случайно Энрике выбрал церковника Гутьерре представлять его на кортесах. Тактика Энрике оправдала себя. Не только присутствующие прелаты и дворяне, но и прокураторы городов торжественно объявили об одобрении его действий в пользу короля и страны. За его победой на кортесах последовал ещё один триумф, который был главной целью его маневров. Энрике решил двинуться на юг к Андалусии, где находилась его главная военная сила, и по дороге туда он убедил донью Каталину согласиться на брак с ним. Король немедленно дал ей в приданое маркизат Вильена, который он провозгласил герцогством, награждая тем самым Энрике титулом герцога. Таким образом, за четыре месяца, прошедшие со дня переворота, Энрике получил больше, чем он пытался добиться в переговорах с прежней администрацией. И сверх всего, он выиграл главнейший приз: полный контроль над королём.

Энрике заметил, что король не создавал ему никаких проблем, и справедливо приписал это влиянию Альваро. Он заключил, что его оценка Альваро и возлагаемые на него надежды оправдались. Его доверие к Альваро росло с каждым днём, и Энрике решил показать это: сразу после переворота короля и Альваро сопровождали 200 вооружённых охранников, постепенно их количество уменьшилось сперва до 150, потом до 100, до 50, и, наконец, охрана была отменена. Теперь король мог охотиться дважды в день с кем хотел. Он практически получил свободу передвижения, хотя по-прежнему ограниченную определёнными местами и временем<sup>21</sup>. Теперь Альваро мог начать подготавливать бегство — то есть реализацию единственной цели, владевшей его мыслями во время их плена. И вот в преддверье 29 ноября король и Альваро покинули, якобы для охоты, лагерь Энрике и отправились в путь, который, как они надеялись, станет дорогой к свободе.

## VII

Судя по сохранившимся отчётам об этом бегстве, оно не было подготовлено как следует. Соответственно, шансы на успех были невелики, и все зависело от везения. Только очень немногие из самых преданных помощников короля были посвящены в тайну. Одним из них был Диего Лопес де Айяла, владелец соседнего замка Вильяльба, в четырёх лигах от Талаверы, где Энрике стоял со своими солдатами. В этом замке они планировали выстоять против любой попытки вновь пленить их, но, прибыв в замок, они обнаружили, что его невозможно оборонять, и это заставило их двинуться дальше, в замок Монтальбан, находившийся на другом берегу Тахо, на расстоянии четырёх лиг от Вильяльбы. Только в Вильяльбе они услышали о Монтальбанах как о ближайшей крепости, могущей служить их целям. Они отправились туда почти наугад, положившись на совет всего лишь одного человека, знавшего этот район<sup>22</sup>. Защитники крепости, принадлежавшей королеве Арагона, были застигнуты врасплох, они сдались, и замок был оккупирован беглецами. Он оказался в хорошем состоянии, и это для них было первой удачей с момента бегства из Талаверы.

Беглецы, конечно, понимали, что вскоре за ними отправится погоня, и приготавлились к осаде. Но как они могли противостоять своими малыми силами армии

Энрике? Перед тем как отправиться из Талаверы, они заручились поддержкой всего из одного источника — от дона Фабрике, графа Трастамары. Он и граф Бенаvente, дон Родриго Альфонсо Пиментель, не были довольны Энрике, потому что его главные помощники, шеф полиции и аделантадо (верховный судья) Кастилии исключили их из круга советников. Отсюда их желание — стать союзниками короля. Альваро многократно беседовал с ними и, убедившись в их намерениях, раскрыл перед ними план бегства. Дон Фабрике предоставил в их распоряжение отряд в пятьдесят вооруженных человек, который ожидал их, спрятавшись в лесу близ Вильяльбы. Этот отряд и был единственной военной силой, на которую король и Альваро могли рассчитывать.

В крепости, однако, не хватало провизии, поэтому они первым делом обратились к соседним эрмандадам, специальным полицейским силам городов, с просьбой предоставить королю провизию и защитников<sup>23</sup>. Они также сообщили инфанту Хуану и архиепископу Толедо о своём положении и месте пребывания и попросили предоставить им немедленную помощь. Покидая Вильяльбу, король также послал депешу Энрике о том, что он направляется в Монтальбан, и велел инфанту оставаться в Талавере и ждать его указаний. Это было первым проявлением независимости и пренебрежения со стороны короля по отношению к Энрике<sup>24</sup>.

Пятьсот солдат Энрике во главе с коннетаблем и аделантадо вскоре окружили замок Монтальбан и перекрыли дорогу его подкреплению. Всё же двадцати откликнувшимся на призыв короля удалось присоединиться к его защитникам. Король приказал осаждающим отступить, но они ответили, что пришли «спасти» его от «захватчиков». Мы столкнёмся с этим циничным аргументом ещё тысячи раз на протяжении карьеры Альваро, и это показывает, что наглая ложь никогда не служит препятствием на пути.

Энрике тоже планировал отправиться в Монтальбан, но перед этим он попросил епископа Севильи вновь продемонстрировать своё искусство убеждения, которое, как думал Энрике, тот проявил во время переворота. В данном случае задачей дона Хуана де Тордесильяса было убедить короля в том, что для его же собственного блага ему следует немедленно вернуться в лагерь Энрике. Епископ, однако, вряд ли мог сказать королю, что «похитители силой» доставили его в Монтальбан. Поэтому он выстроил свои доводы на основе истины: король прибыл в Монтальбан по своей доброй воле, но его решение было ошибочным, основанным на неверном суждении.

Не могло быть более вероломного подхода, чем тот, что использовал прелат Сеговии, однако его ложь оказалась чересчур прозрачной. Когда епископ вошёл в крепость, он увидел, что её защитники *были вынуждены спать на спинах своих коней*. При этом у него хватило наглости сказать Хуану II, что всё, что Энрике и его люди делали в Монтальбане, было «в службу королю» и без малейшей «попытки досаждать ему». Они всего лишь хотят, чтобы король сменил своё местопребывание. Из аргументов епископа можно понять, что если король согласится перейти в Толедо или любое другое место по своему выбору, то сможет держать при себе кого захочет и никто не будет ему перечить. Зачем же тогда оставаться в Монтальбане, бесчестя тем самым себя и грандов королевства (то есть Энрике и его союзников)? В конце концов, это ведь дело чести.

На эту смесь лжи и фальшивых доводов король дал прямой ответ. Он не покинет замка, пока солдаты Энрике продолжают окружать его. Он не хочет возвращаться



к этим людям. Его пребывание среди них причинило ему боль и нанесло ему тяжёлое оскорбление. Пусть епископ скажет им, что во службу королю будет, если они немедленно снимут осаду. После того как они уйдут, он покинет Монтальбан и уйдёт в город «по своему выбору»<sup>25</sup>.

Аргументы епископа и ответ Хуана проливают яркий свет на природу ссоры, потревожившей спокойствие Кастилии в последующие три десятилетия. А реакция Энрике на отчёт епископа о его встрече с королём освещает события ничуть не меньше. «Он [Энрике] не отступит с этого места, — сказал он, — ни за что на свете, пока оттуда не уйдёт король. Ибо он не верит, что *собственная воля короля диктует ему ответ, но воля тех, кто привёл его туда*»<sup>26</sup>. И тот же ответ он дал Педро Карильо де Уэте, главному сокольничему короля, который формально представил ему требования короля, а позже написал историю его царствования.

На четвёртый день осады был испробован новый трюк: три ведущих помощника Энрике попросили Альваро встретиться с ними за пределами замка. Альваро согласился и вышел на встречу в сопровождении ещё двух человек. Делегаты Энрике обвинили его в том, что он привёл короля «в этот замок», нанеся тем самым огромный ущерб инфанту и его сторонникам. Они выразили своё крайнее удивление его поступком, так как до сих пор он не видел от них ничего, кроме хорошего. Альваро ответил, что король пришёл в Монтальбан потому, что не мог более терпеть своё положение. Он заверил их в том, что король не хочет ничего, кроме свободы, что он вовсе не хотел нанести ущерб инфанту и его сторонникам, и как только они покинут это место, он обоснуется в каком-нибудь городе, где сможет заняться «умиротворением этих королевств». Альваро пообещал, что до тех пор, пока дела не будут приведены в порядок, король не позволит инфанту Хуану или кому-либо из его сторонников находиться при дворе. В конце концов, король, будучи свободным, пригласит их всех и затем издаст распоряжения, которые пойдут на пользу его королевствам<sup>27</sup>.

Тут Энрике и его партия поняли, что именно Альваро подготовил бегство короля и что его цели кардинально отличаются от тех благ, которые он мог ожидать за свои услуги от Энрике. Тот, однако, не сдался. Теперь он попытался подействовать на короля через прокураторов, поверенных городов, которые остались в Талавере. Когда они прибыли в Монтальбан, то были допущены в замок и встретились с королём. Теперь они слышали из его уст обо всех обидах, нанесённых ему Энрике со товарищи со времени переворота в Тордесильясе, и о том, что он оказался в рабстве, из которого и вырвался. Ещё раз он попросил их передать его распоряжение, чтобы все осаждающие немедленно покинули это место.

Когда прокураторы вернулись с ответом короля, Энрике понял, что совершил грубейшую ошибку. Прокураторы узнали правду и поняли, наконец, что он делал со времени атаки в Тордесильясе. Они могли возражать против политики Хуана Уртадо, но ни в коем случае не согласились бы держать своего короля связанным. Энрике был вынужден отступить. «Хроника Хуана II» приводит три причины, по которым ему пришлось снять осаду с Монтальбана: «С момента, когда воля короля стала известна и большая часть королевства откликнулась на его призыв, а инфант Хуан приближался со своими крупными силами, включающими многих грандов, бывших в распоряжении короля, людям Энрике не стоило оставаться там, и они предпочли действовать в согласии с приказом короля»<sup>28</sup>.

10-го декабря, на восьмой день пребывания короля в замке, Энрике позволил пропустить провизию в крепость и в тот же день попросил аудиенции у короля перед своим уходом, дабы «выразить ему своё почтение и поцеловать его руку». Просьба была отклонена, так как «король не желает его видеть в данный момент». Инфанту было велено отправиться в Оканью и там ожидать дальнейших распоряжений<sup>29</sup>.

## VIII

Так закончились пленение короля и рискованная авантюра его освобождения. В течение этих восьми дней произошел настоящий переворот в его положении. Отказ Энрике в аудиенции, в сочетании с отданным ему приказом, обозначили не только вновь обретенную свободу, но и возвращение королевской власти, которой Кастилия не знала со времён Энрике III. Барьер, воздвигнутый между сувереном и баронами, подчеркнул высокое положение короля в сравнении с магнатами, и этот барьер для многих из них, особенно для подозреваемых в нелояльности, оказался теперь труднопреодолимым. Даже такие знатные люди, как инфант Хуан, вскоре почувствовали это. Через несколько дней, возле Талаверы, куда он прибыл, чтобы «выразить почтенье» королю — и, конечно, поздравить его с освобождением, — он вместе со всеми, кто пришёл с этой целью, был отослан после короткой встречи с королём. Ему также было велено возвратиться к себе и ожидать там распоряжений короля. Затем, когда дон Хуан попросил у Альваро разрешения остаться на несколько дней при дворе, чтобы иметь возможность обсудить с королём некоторые вопросы, касающиеся его и других грандов, он получил немедленный отказ. «И инфант дон Хуан, — сообщает нам королевская хроника, — почувствовав волю Альваро де Луны, понял, что ему не стоит настаивать», и отбыл в свой лагерь в Фуэнсалиде<sup>30</sup>.

Этой ремаркой хроника невольно коснулась перемены, имеющей историческую значимость, потому что в этот момент на политической сцене Кастилии появился новый важнейший фактор: «воля Альваро де Луны». Маска упала с лица Альваро, и все увидели его в подлинном статусе: государственный деятель высокого класса, который крепко держит в руках руль кастильского государственного корабля. Этот корабль, болтающийся, по словам Марианы, без капитана по бурному морю, теперь управлялся с большим умением и смелостью новым шкипером, Альваро де Луной. За считанные недели его возможности получили признание и его власть была установлена по всей стране.

## IX

Мы рассмотрели в деталях основные сведения о первом периоде жизни Альваро, включая самое раннее знакомство с политикой, потому что они отражают некоторые из его характеристик и мотивов. Знакомство с ними необходимо для понимания его политики и её методов. Вряд ли нужно говорить о том, что наше суждение об Альваро отнюдь не должно базироваться на этих сведениях. Для того чтобы сформировать более полное представление о его характере, личных стремлениях и политических целях, мы, конечно, должны принять во внимание его поведение в целом на протяжении его долгой общественной карьеры. Но начала бы-

важны и сами по себе. Зачастую они играют решающую роль в определении направления нашего жизненного движения, и начало Альваро, как мы видим, нуждается в основательном рассмотрении. Несмотря на всё написанное о нём, Альваро остаётся исторической загадкой.

Внимательный анализ всего, что известно о его жизни до того момента, когда он пришёл к власти, должен помочь нам раскрыть его секрет. Два важных аспекта особо прольют свет на его деятельность. Нельзя сказать, что их до сих пор не уловили, однако они не привлекли должного внимания.

Первым из этих аспектов, и в значительной степени решающим, был тот факт, что Альваро посвятил себя особому делу, которое он считал одновременно социальным и политическим. Это дело — главенство королевской власти как определяющего фактора во всех аспектах жизни в сфере королевской юрисдикции. То, что мы имеем в виду, — это не просто политика, основанная на принципе королевского правления. Такая политика может *оказать услугу* делу, но само дело должно рассматриваться в отдельности от политики, подобно цели, которая отделена от пущенной в неё стрелы. Отсюда — политика может временами колебаться под давлением изменяющихся нужд и обязательств, но дело остаётся зафиксированным неизменным идеалом, не подлежащим трансформации. Альваро служил такому идеалу, и в этом плане был идеалистом. Возможно, он был единственным государственным деятелем-идеалистом, появившимся в Испании в те макиавеллиевские времена.

Сейчас мы не можем даже гадать, как случилось, что Альваро посвятил себя этому делу (так мало мы знаем о его мыслях!). Возможно, его подтолкнула к этому политическая ситуация в Кастилии, а может быть, он в юности приобрёл некую мистическую любовь к идее монархической власти. Или же благородный инстинкт побудил его встать на сторону беззащитного юного принца. Где бы ни лежали корни этой преданности, её наличие не подлежит сомнению. Только потому, что этот идеал безраздельно владел им, он был готов рискнуть своей жизнью, чтобы освободить короля от плена и унижения. Рассматривать его отчаянную и почти безнадежную попытку как смелую ставку в надежде на выигрыш и почёт означало бы охарактеризовать его как отчаянного авантюриста. Если бы выигрыш и почёт были целью Альваро, он мог спокойно заполучить их, служа Энрике, а не бессильному королю. Ему и не надо было бы так долго притворяться и жить двойной жизнью, если бы он не был озарён видением возвышения кастильской монаршей власти из её униженного положения до состояния высшей власти и величия.

Обсуждая в дальнейшем эту тему, мы должны будем провести чёткую линию между идеалистическими взглядами Альваро на монархию и его, скорее, реалистичным, консервативным подходом к прочим социальным и управленческим проблемам. Однако его взгляд на монархию окрасил всю его политическую карьеру — это мы можем сказать с уверенностью. Именно этот взгляд больше, чем что-либо иное, сделал его стражем королевских прав и не раз вовлекал в жестокие конфликты со знатью. И эта возвышенная концепция монархии, которой Альваро остался верен всю жизнь, привела его к тому, чтобы заставить кортесы признать королевскую власть абсолютной, безграничной и решающей, причём в нации, которая первой в Европе боролась за ограничение королевской власти и усиление народных прав и свобод.

Другая характеристика Альваро как человека, преданного идее абсолютной монархии, тоже обнаруживается в его ранний период. Он был готов сделать любые шаги, вне зависимости от желаний большинства народа, и следовать любой политике, даже непопулярной, если считал это необходимым для дела короля. Мы наблюдаем, как эта тенденция проявилась в его плане заново занять евреев в государственном казначействе, в особенности в сборе королевских налогов, что, несомненно, вызвало широкое недовольство. Ему не составило труда представить себе — и в любом случае, опыт ясно говорил об этом, — что положительное отношение к евреям приводит к сильнейшему антагонизму по отношению к его администрации и острой враждебности к нему самому. Но он упрямо следовал своему курсу, отбрасывая все препятствия, потому что верил в необходимость использования евреев для восстановления королевской финансовой мощи. Так, он в одиночку перевернул кастильскую политику по еврейскому вопросу и предоставил уже почти агонизировавшему испанскому еврейству ещё три поколения жизни, почти конца столетия<sup>31</sup>.

И здесь его еврейская политика в период подпольной политической деятельности помогает объяснить его политику по отношению к конверсо с момента получения формального назначения на свой пост. В обоих случаях (евреи и конверсо) он обнаруживает сходные проблемы, и в обоих случаях ведет себя с одинаковым упорством, неуклонно следуя своей политике, невзирая на все сомнения и препятствия. Будет справедливым сказать, что Альваро шёл против сильных исторических течений и демонстрировал полное пренебрежение общественным мнением. Здесь, мы можем заметить, лежала и его основная сила, и основная слабость. История его действий на политической арене, его триумфов и поражений, достижений и провалов, включая его окончательную судьбу, выросла из этих двух тенденций, которые руководили его действиями, зачастую в одно и то же время.

## X

Скорость, с которой Альваро де Луна взял в руки бразды правления страной, впечатляюще демонстрирует его врождённые способности к лидерству и управлению. Если бы он не был наделён этими способностями, то, не имея предварительного опыта дипломатической борьбы с грандами, он не сумел бы так быстро справиться со всеми попытками вмешательства со стороны этих опытных и умелых дипломатов, включая самого хитрого из них, инфанта дона Хуана. Альваро не имел и управленческого опыта, однако умудрился в кратчайшее время создать королевский совет, в котором нейтрализованная знать не могла помешать ему в исполнении его планов. Но одними этими талантами он не смог бы добиться устойчивых результатов, если бы они не были поддержаны ясным видением того конкретного правительства, которое он хотел создать.

Кинтана и Риццо, биографы Альваро, писали, что его главным нововведением было создание «партии короля», сторонники которой происходили из различных слоев испанского общества<sup>32</sup>. Но обоснованность этого утверждения нуждается в проверке. Трудно увидеть в изменившихся политических союзах, обозначивших правление Альваро, настоящую роялистскую общность, так как и знать, и города меняли свои позиции, исходя не из интересов короля, а из своих собственных, поэтому пророялистское постоянство может быть обнаружено только среди изолированных элементов высшего общества. Возможно, эти

элементы явились ядром движения, которое позже поддерживало Энрике IV и, наконец, стало фанатичной силой во времена Католических королей. Но если создание роялистской партии не может, по нашему мнению, быть приписано Альваро, то, вне сомнения, роялистский управленческий аппарат обязан ему своим созданием, и это является его вкладом в кастильскую практическую политику.

Решение Альваро построить такой аппарат выросло из его долгого наблюдения за тем, как работает в Кастилии королевская администрация. Он пришёл к выводу, что не только её верхний слой — т.е. те, кто определял политику, — но и всевозможные исполнительные ветви характеризовались двойной, и не только двойной, лояльностью, а отсюда — изначальной нелояльностью королю. Он видел, как высшие дворяне Кастилии, занимающие ведущие посты в правительстве, пренебрегают служебными обязанностями и ответственностью, уделяют массу времени своему собственному продвижению и совсем мало — вверенным им делам. Хуже того, он видел, как их групповые интересы, их забота о собственных удовольствиях и отсутствие настоящей заботы о нуждах нации и авторитете короны переходят сверху — от них — вниз — к их подчинённым в королевской администрации, которые если вообще лояльны кому-либо, то не королю, которому они присягнули служить, а только грандам и прелатам, которые посадили их на эту должность и могут снять с неё, как только захотят. Какое же королевство может процветать или даже держаться в приемлемом состоянии при такой администрации? Наверное, Альваро де Луна не однажды задавал себе такой вопрос.

Эта оценка большинства правительственных чиновников, несомненно, выкристаллизовывалась в сознании Альваро, пока не достигла точки непоколебимой уверенности во время путча инфанта Энрике. Как мы отметили, Энрике уволил всех служащих администрации Мендосы, и Альваро знал, что он будет обязан убрать всех чиновников, назначенных Энрике, если только у него появится причина подозревать их в том, что они действуют как агенты Энрике. На самом деле Альваро знал, что королевская администрация не может по-настоящему полагаться на знать, её помощников и слуг. Слишком много предательства и попустительства было среди них, чтобы счесть их ассистентов заслуживающими доверия. Но, будучи знаком с городской олигархией, он не мог полагаться и на неё. Где же тогда набрать рабочую силу для администрации, которой можно доверять? Вот здесь и появились конверсо.

Верные традиции лояльности королю, характерной для евреев в Испании и везде, конверсо представили для королевской бюрократической машины кандидатов, бесспорно лояльных королю и жаждущих служить в его администрации. Но они ещё располагали и другими бесценными качествами, которых были лишены их еврейские родители. Хорошо приспособленные к христианскому образу жизни, они могли свободно и естественно вступать в контакт с христианами; они учились в христианских школах, многие — в юридических; они были вооружены профессиональными знаниями, позволяющими им занимать разнообразные административные должности. А главное, у них, как и у «старых христиан», нельзя было отнять, как у евреев, право власти над христианами. Таким образом, обладая всеми преимуществами евреев, они были свободны от помех. С этими способными и деятельными энтузиастами Альваро построил бюрократическую машину, чтобы она

служила эффективным инструментом и защитным барьером правительства против любых разрушительных попыток подчинить корону поместьям.

Очень быстро дворяне смогли увидеть, что он сделал, и попытались найти недочеты в его творении. Они ненавидели эту администрацию за постоянно демонстрируемые ею послушание и верность Альваро. Они не могли терпеть эту группу учёных простолюдинов и профессиональных служащих, которые выполняли свои обязанности эффективно и беспристрастно, не обращая слишком много внимания на требования знати о предпочтительном отношении к себе. Знать видела в этих чиновниках узурпаторов их прав почти так же, как в самом Альваро, и они жаждали найти ошибки в их деятельности даже там, где остальные обычно видели заслуги. Так, например, некоторые шаги, предпринимаемые этими чиновниками в соответствии с законами и должностными обязанностями, часто представлялись как невыполнение закона и служебного долга. А главное утверждение чиновников о том, что они являются слугами короля, представлялось просто прикрытием того, что они на самом деле были агентами Альваро. Мы можем видеть негодование и критику в адрес этих служащих в письме, критикующем Альваро, которое Альфонсо V, король Арагона и брат инфантов Хуана и Энрике, послал Педро Нуньесу де Эррере, сеньору Педрасы, в 1425 г. Среди обвинений, выдвинутых против Альваро, центральное место занимало то, что касалось королевской государственной службы. Согласно Альфонсо, Альваро окружил короля людьми «низкого происхождения и состояния», которые представлялись слугами короля, а на самом деле следовали инструкциям Альваро. Хуже того: это поведение является не только результатом отсутствия морального стержня, характерного для этих людей, но ещё — и в основном — результатом того, что служащие Альваро были не только его послушными слугами, но ещё и его «фанатичными поклонниками», которые искренне поддерживали его политику, его методы и лидерство<sup>33</sup>.

Через пятнадцать лет после этого, в 1440 г., дворяне выражали те же претензии и громоздили такие же яростные обвинения в адрес Альваро и его государственной машины, но, чтобы усилить свои обвинения, они добавили несколько моментов, которые мы должны принять во внимание. В письме, посланном королю в тот год, эти знатные дворяне повторили своё утверждение, что служащие, назначенные Альваро в королевскую администрацию, были выбраны из числа его сторонников и что эти люди выполняют только его распоряжения и не хотят знать ничего другого. Более того, они подчеркнули, что все эти назначения были произведены без ведома короля, предполагая тем самым, что если бы королю было известно о них или, скорее, он принял бы в этом участие, то он выбрал бы людей, преданных ему, а не Альваро де Луне. Но эта критика явно не попала в цель. Ясно, что король не мог видеть противоречия между преданностью Альваро и преданностью ему самому. Ему показалось бы глупым для Альваро выбрать на любую влиятельную должность нейтральных людей или тех, кто может встать ему в оппозицию, противиться его инструкциям или системе правления. Он определённо должен был заранее выяснить, что кандидат на должность поддерживает его политику абсолютной монархии, политику, которую король будет защищать до последнего, а что до остального — экзаменов, отбора и назначения чиновников — король будет только признателен своему министру за то, что тот избавил его от обременительного занятия, которого он, монарх, никогда не любил и даже мог посчитать ниже своего достоинства.

Мы тем не менее должны коснуться ещё одного момента в этом документе. Пытаясь подрывом доверия короля к его чиновникам вбить клин между королём и Альваро, его авторы представили их замышляющими недоброе против короля, нечестным образом побуждая его согласиться на меры, которые он, если бы знал все факты, никогда бы не санкционировал. Так, сказали они королю, высшие чиновники, перед тем как встретиться с королём в совете, «идут к Альваро домой, чтобы узнать, чего он хочет», чтобы знать, какую позицию занять по дискутируемым вопросам. «Так ведут себя все члены Вашего совета, а те, кто не действуют таким образом, подвергаются при поддержке Вашего величества всяким неприятностям, которые он (т.е. Альваро де Луна) может им причинить»<sup>34</sup>.

Таким образом, поведение Альваро было представлено королю как преступный заговор за его спиной, который благородные дворяне впервые раскрывают перед его Величеством. Но если мы проверим его содержание, то увидим, что оно тоже не выдерживает критики. То, на что там указывается, является нормальными отношениями, существующими в большинстве правительств, между первым министром и высокими чиновниками в различных департаментах. Такие чиновники обычно получают инструкции по поводу политики, поддерживаемой главой администрации, и зачастую могут потерять часть своего влияния или попасть в немилость, даже быть уволенными, когда их мнение противоречит мнению коннетабля во всём или же по некоторым важным вопросам. Факты, которые вызвали негодование авторов письма, являются, таким образом, обычной нормой для всех монархий, управляемых эффективно, — в особенности когда король не изъявляет особого желания влезать в проблемы, стоящие перед правительством, и коннетабль фактически является ответственным за все государственные дела. Появляется соблазн отметить, что именно таким образом часто ведутся дела и в демократических правительствах, когда связь между премьер-министром и членами его кабинета считается ценностью, а не недостатком. В централистском правительстве Альваро иная форма ведения дел была бы невозможной. Но именно здесь интересы грандов столкнулись с административной системой Альваро. Согласованные действия, направляемые сверху, стояли грандам поперёк горла. Каждый из них хотел тянуть администрацию и страну в целом в желанном для него направлении, и настоящий лидер, чья воля и взгляды проникают в ведущие органы государства, как и в весь бюрократический аппарат, кажутся им тиранией.

Преодоление этой тирании было, разумеется, главной проблемой грандов, и они не знали другого пути, кроме попытки перетянуть короля на свою сторону. Это неизбежно означало, что они должны были снять с короля бремя вины и прямой ответственности за тиранию и приписать её поддержку королём двуличности Альваро и его чиновников. Самым эффективным способом скомпрометировать Альваро и его администрацию, как им казалось, было «объяснить» королю, что эти чиновники находятся в оппозиции к нему ничуть не меньше, чем к дворянской знати, верным слугам короля. Таким образом, они состряпали дело против этих государственных служащих как «созданий», «инструментов» и марионеток Альваро, которые постоянно снабжают короля недостоверными сведениями, чтобы он принял неправильные решения в пользу их хозяина, Альваро де Луны.

Сколько правды было в этих обвинениях, если она была вообще? Альвар Гарсия де Санта Мария, официальный хронист Хуана II с 1426 по 1435 гг., снабжает нас важным свидетельством на этот счёт. Он пишет:

С тех пор, как король доверил свои дела коннетаблю (т.е. Альваро де Луне), он (Альваро) не взял их на себя, потому что всё, что делалось в юридической администрации, так же как и в финансах короля, все решалось членами Королевского совета. Этот совет состоял из двух частей: одна занималась дарованием королевских милостей и распространением соответствующих распоряжений, а другая имела дело с юридическими вопросами. А поскольку коннетабль хотел, чтобы все вопросы, связанные с материальными привилегиями, решались наилучшим образом, не вызывая подозрений в том, что там не всё чисто, коннетабль посоветовал королю, чтобы эти вопросы были доверены докторам Перианьесу и Диего Родригесу из Вальядолида. Этих людей история неоднократно упоминала, потому что они были весьма умелыми юристами, прекрасно информированными о делах короля и королевства, и подолгу вели обсуждения, прежде чем принять решение по каждому из вопросов. *Они также были весьма лояльны по отношению к королю, они не были людьми, которые посоветуют и проинформируют короля или коннетабля так, чтобы это было против справедливости или резона, — ни за подарки, ни по просьбе, ни ради любви или по злой воле, и, таким образом, коннетабль не мог сделать, сказать или посоветовать королю что-либо в королевских делах, кроме как по совету этих докторов*<sup>35</sup>.

Эти реформы, которые Альваро де Луна принёс в королевскую администрацию, — продолжает хронист, — были «большой помощью и преимуществом для распределения и организации вещей правильным путём, как полагается королевской службе, юридической администрации и правительству королевства». Но иметь вещи «хорошо обработанными и упорядоченными, — добавляет он, — недостаточно для хорошего правительства, если они не поддержаны хорошим и свободным изложением». А для того, чтобы выполнить это условие, «королю служил другой человек, подобного которому ни один король, насколько нам известно, раньше не знал. Это был доктор Фернан Диас де Толедо. Он был *oidor* (слушатель), *Докладчик*, *Referendario* (хранитель печати) и секретарь короля»<sup>36</sup>.

Таким образом, Альвар Гарсия был убеждён, что реформы Альваро в структуре администрации и созданная им государственная машина управления составили его выдающийся вклад в благосостояние королевства. С такими людьми вокруг себя, чтобы «распоряжаться и советоваться с таким человеком, как Фернан Диас для претворения в жизнь решений, коннетабль мог оправдать огромное доверие, оказанное ему королём»<sup>37</sup>, а король мог быть уверен, что дела королевства ведутся подобающим образом.

Взгляд этого хрониста на работу правительства изнутри резко противоречит оценке этого правительства, данной бунтующими баронами. На деле, их оценки в большинстве своём касаются только одного аспекта кастильской политической реальности — аспекта, который, по всей вероятности, виделся им или представлялся в совершенно ложном свете. Конечно, Альвар Гарсия, официальный хронист королевства, может быть заподозрен в преувеличении в своих восхвалениях королевской администрации, частью которой являлся сам, а будучи марраном, он мог иметь предвзято положительное мнение о королевских чиновниках того времени, многие из которых были «новыми христианами». И всё же сказать такое можно только с большой осторожностью, потому что мы не располагаем никакими факта-

\* Должность, созданная для Фернана Диаса. Заключалась в сборе и отборе необходимой информации для предоставления королю. — *Прим. перевод.*



ми, опровергающими мнение Альвара Гарсии. Он стремился писать объективно, с осторожностью и сбалансированно, и его правдивость получила высокую оценку такого строгого критика и антагониста Альваро де Луны, как Перес де Гусман. С другой стороны, у нас есть все основания подвергать сомнению правдивость обвинений знати. Дворяне определённо преследовали личные цели и испытывали злобу к Альваро. Справиться с ним и убрать его с высокого поста было их постоянным и страстным желанием. Они полагали, что на карту поставлены их богатство и положение, их влияние в стране и шансы захватить власть. Для того чтобы предупредить угрожающую им опасность, действительную или мнимую, они были готовы пойти на крайние меры, лишь бы оклеветать чиновников Альваро.

И всё же, должны мы заметить, оппозиционные дворяне не переступали в своих обвинениях определенные рамки. Как бы критически они ни отзывались о новых государственных служащих, называя их низкосортными людьми, у которых нет ни сил, ни достоинства, ни смелости защищать свои права и убеждения, они никогда не нападали на них на религиозной или этнической почве. Причины этого легко обнаружить.

Начать с того, что состав чиновников Альваро на всех уровнях включал в себя урождённых христиан плебейского происхождения, а поместья и финансы самих грандов управлялись евреями и марранами. Обычно эти управляющие отличались честностью и достоинством, так что бароны не обижали их налётами на их религию или происхождение. Таким образом, их кампания против королевской администрации, даже направленная против высших её чиновников, была на самом деле направлена против их начальника, Альваро де Луны, который выбрал себе приближенных, способных выполнять его задачи — людей, конечно, плохих и недостойных, но таких, каких можно найти в любой группе, включая «старых христиан» и марранов.

Эта точка зрения, бесспорно, преобладала в среде большинства кастильских грандов и прелатов, и они её высказывали официально. Тем не менее трудно предположить, что их яростная агитация против «чиновников Альваро» не возбудит антимарранские чувства в широких кругах коренного христианского населения и что знать, ведущая эту кампанию, не рассчитывала на такой результат. Они знали, что народ быстро распознает в «чиновниках Альваро» марранов, составляющих солидную часть администрации, и они понимали, что идентификация сама по себе придаст достоверности их обвинениям, которым иначе трудно поверить. Это было их тактикой: включить народ — то бишь третье сословие — в свою кампанию против Альваро, и у них были основания верить, что её результаты будут благоприятны для их дела.

## XI

Назначение марранов в королевский совет и на другие высокие должности в королевской администрации вызвало сопротивление другой социальной группы, чьи члены претендовали на те же позиции. Это была высшая городская аристократия, которая уже давно проигрывала в продолжающейся борьбе с монархией за своё право на участие в управлении страной. Мы уже отмечали повторяющиеся требования городской аристократии убрать всех евреев с высоких королевских должностей, в особенности с должности верховного казначея, и мы видели, что они этого добились в начале 1380 г. Но это достижение вряд ли удовлетворило все или хотя бы большинство их желаний, потому что они не только хотели, чтобы все

*евреи* были удалены со своих высоких постов при дворе; они ещё хотели, чтобы все *церковники и поместные дворяне, занимающие высокие посты, освободили их*. То, к чему они действительно стремились, так это стать настоящими и единственными правителями королевства — разумеется, под эгидой короля, который будет действовать по их указке и фактически плясать под их дудку. Они начали оказывать давление в этом направлении, обращаясь к королю с просьбами включить некоторое число «граждан» (*ciudadanos*) в королевский совет. Но они не имели в виду любых граждан, которых король мог бы назначить на эти должности. В петиции, представленной кортесам в Торо, 1371 г., они указали на свое желание, чтобы король выбрал этих советников из числа их патрициев («добрых людей») — то есть из городской аристократии — и чтобы эти люди участвовали во всех королевских советах, во благо королевству и владениям короля. В своем ответе Энрике II сказал, что среди судей при его дворе и в Высшем Трибунале уже есть люди «из провинций» (т.е. из городов), и что он согласится с тем, чтобы они присоединились к его совету<sup>38</sup>.

Это, разумеется, было отрицательным ответом. Города стремились к более высокому статусу не для некоторых простолюдинов, отличившихся как юристы, а для их *признанных гражданских лидеров*, и это, конечно, выглядело совсем по-другому. Тем не менее они использовали ответ короля как частичное признание правоты своего требования и продолжали оказывать давление до его полного удовлетворения. В конце концов, их непрерывное понукание, с одной стороны, и частая нужда короля в поддержке — с другой, сделали свое дело и заставили короля отступить. В 1385 г. Хуан I, в то время сильно ослабленный поражением в Альжубарроте, позволил городам приблизиться к их цели: он открыл им доступ в королевский совет и предоставил им четыре из двенадцати его мест. Пятью годами позже, после смерти короля, города добились еще большего. На кортесах в Мадриде в ноябре 1390 г. они уже составили большинство членов совета (тринадцать прокурадоров против одиннадцати представителей знати и духовенства). Но это достижение оказалось недолговечным. На кортесах в Мадриде 1391 г. число грандов сравнялось с числом представителей городов.

Возможно, города пошли бы еще дальше, если бы буря, разразившаяся в 1391 г., не швырнула страну в состояние полуанархии. При этих обстоятельствах высшим сословиям удалось остановить прогресс городов в королевском совете, однако все же не предотвратив превышение городами ограничения, установленного завещанием Хуана I. Оказалось, что покойный король сопротивлялся в душе тому, что был вынужден предоставить городам в 1385 г., потому что в регентство, назначенное им в его завещании, он не включил ни одного из видных представителей городов, предоставив им только совещательный голос. Правда, на кортесах в Бургосе в 1392 г. города сменили совещательный голос на право вето, но им так и не удалось восстановить свое былое влияние в совете, где их число не превышало количество представителей других сословий. Их присутствие, несомненно, помогало Энрике III (наследнику Хуана I) умиротворить непокорную знать, но, покончив с этим, он устранил представителей городов из совета, отказав им в привилегии, которую кастильские короли никогда, собственно, и не хотели им давать.

Это случилось в 1406 г. — через 15 лет после массового крещения и незадолго до смерти Энрике III. В период несовершеннолетия Хуана II у городов не было представительства в регентстве Каталины и Фернандо. Но их упрямое желание быть представленными в советах ничуть не ослабело, и они ждали восшествия на трон

Хуана, чтобы возобновить свое давление в этом направлении. На кортесах в Мадриде 1419 г., когда Хуан II пришел к власти, они подали хорошо аргументированную петицию о возобновлении своего членства в совете. Они напомнили королю о поддерживающих их прецедентах (некоторые из его предшественников, «как несовершеннолетние, так и взрослые» (*hedad complida*), признавали право городов на представительство, сказали они), но, будучи осторожными, не рискнули зайти слишком далеко. Они не просили, чтобы все города были представлены, и уточняли, сколько мест они хотели получить. Вместо этого они в своей петиции просили короля позволить «ряду лиц, действующих от имени некоторых городов», войти в совет с правом голоса. Король, не желая брать на себя обязательства, ответил, что рассмотрит этот вопрос, а затем будет действовать согласно тому, что, по его мнению, пойдет ему на пользу<sup>39</sup>.

Через шесть лет после этого на кортесах в Паленсуэле (1425) прокураторы напомнили королю о его обещании и выразили надежду на то, что включение представителей городов в королевский совет принесет королю большую пользу. Они также нашли нужным снова указать монарху на то, что так поступали его дед, Хуан I, и прадед, Энрике II (опустив при этом упоминание об Энрике III). Король, однако, ответил, что в его совете «одинаково представлены» все три сословия. Он включает в себя «герцогов и графов, прелатов и магнатов, юристов и кабальеро и персон — естественных подданных больших и малых городов моего королевства»<sup>40</sup>. По существу, это был ответ, аналогичный тому, что города получили от Энрике II. Он обошел настоящую проблему, вызвавшую к жизни петицию, и был основан на явно притворном предположении, что все, чего хотели города, так это получить несколько мест в королевском совете.

Города, конечно, поняли, что корона ни под каким видом не хотела допустить представительства городов в совете, и, потеряв надежду на то, что король изменит свою позицию, они отказались от многих своих требований. На кортесах в Саморе, 1432 г., они просили только о том, чтобы двое их прокураторов, избранные всеми их представителями на кортесах, оставались при дворе между созывами кортесов и давали советы королю по вопросам, касающимся благосостояния городов. И на эту петицию король ответил «категорическим отказом»<sup>41</sup>.

## XII

Для городов не было секретом, что все ответы короля продиктованы Альваро, и они знали почему. Казалось бы, Хуан II просто следовал традиционной многовековой политике кастильских королей, но на самом деле он шёл гораздо дальше и был куда более решительным, чем предшествовавшие ему монархи. Горожанам было ясно, что Альваро отказался вернуться к позиции, занятой Хуаном I в 1385 г. или его преемником Энрике III на ранних стадиях его царствования. Альваро стремился ослабить давление на монархию путём уменьшения силы крупных поместий и не видел никакого смысла в том, чтобы усилить это давление, повысив статус и влияние городов. Не могли города и скрыть от Альваро своё стремление стать доминирующей силой в организациях, управляющих государством. Поэтому он решил не допускать их в эти организации, и прежде всего в королевский совет.

Но какими бы очевидными ни были эти соображения для городских патрициев и городских правящих кругов, они, невзирая на их убеждение в том, что именно Альваро закрыл им дорогу в правительство, не могли удержаться от того, чтобы не

возложить вину на марранов. Марраны были известны, как мы уже отмечали, не только в качестве «поклонников» Альваро, т.е. последователей его политической философии, но и как его настоящие друзья (по психологическим и практическим мотивам). «Новые христиане» в администрации прекрасно знали, что своим положением они обязаны Альваро и его политике. Более того, они знали, что зачастую он назначал их на эти должности вопреки желанию сильных противников. Сознание этого факта привязало их к Альваро особыми узами благодарности и верности, и эти взаимоотношения не смогут при данных обстоятельствах быть прерваны в обозримом будущем. Чиновники-марраны будут, по их мнению, *автоматически* поддерживать любую политику Альваро, включая политику представительства городов. Соответственно, марраны выступали открытыми политическими противниками городских олигархов.

Правильно почувствовав отношение марранов к их включению в совет, города также поняли, что вышеупомянутые причины, при всей их важности, носят побочный характер. Главной причиной было нечто иное, и они это знали. Марраны противились представительству городов в совете, потому что города не хотели видеть их там. На самом деле не было ни одной группы населения, чьё присутствие в администрации вызывало такое негодование городов, как марраны.

Чтобы оценить глубину этого негодования, мы должны отнести его к конфликту городов с евреями. После долгих лет борьбы городов за место в правительстве и за свою долю в управлении государством двери королевской администрации захлопнулись перед их представителями, и этот окончательный результат их энергичных усилий, естественно, разочаровал и разозлил их. Но злость переросла в гнев, а разочарование в раздражение, когда они увидели, кто занял места во власти, которые, как они считали, причитаются им самим. Города думали, что после долгой и упорной борьбы они, наконец, избавились от евреев, но теперь они увидели марранов — потомков евреев — в тех же учреждениях, откуда изгнали евреев, и во многих других местах, где евреев никогда не было. Городским патрициям показалось, что история сыграла с ними злую шутку.

Возможно, что при других обстоятельствах города могли бы волей-неволей смириться с отсутствием представительства в правительстве (они смирились с этим при Католических королях!). Но крушение надежд и ненависть зачастую побуждают людей возобновить сражение за то, что кажется практически проигранным. Нечто похожее произошло с патрициями. Заявление короля о том, что горожане в его совете (многие из них были марранами — то есть людьми, в которых города видели своих врагов) должны рассматриваться как *представители городов*, было воспринято ими как издевательство, добавленное к предвещаемому удару. И само по себе это заявление, кроме прочих причин, подтолкнуло их к новому сопротивлению. Города теперь поняли, что, помимо Альваро де Луны, они должны справиться с оппозицией марранов, которые теперь представляли собой внушительную силу. Марраны не только занимали многие места в совете, но и находились на высоких должностях в королевском казначействе, канцелярии, Верховном трибунале и королевском секретариате. Совершенно очевидно, они не уступят своих позиций добровольно. Но и кое-что ещё стало ясным: осознавая стремление городов занять их места, марраны, находящиеся на высоких постах, используют своё влияние, чтобы не допустить ни малейшего присутствия городов в центральной администрации. Для городов стало ясным, что их первой задачей в борьбе за

национальные учреждения является устранение марранов. Их борьба с Альваро всё больше и больше превращается в борьбу против «новых христиан».

### XIII

Если жажда городов заполучить национальные учреждения привела их к конфронтации с марранами, укрепившимися при дворе, то эта конфронтация отнюдь не представляла собой весь антимарранский фронт. Как бы яростно ни стремились города вытеснить их из национальной администрации, им пришлось приложить весьма немалые усилия и на «домашнем» фронте — то есть обуздать экспансию марранов в городах.

Развитие событий протекало практически одинаково во всех городах. Экономический прогресс и социальный подъём подтолкнули марранов значительно ближе к чувствительным центрам политического контроля, и местные урождённые христиане, которые держали власть в своих руках, вскоре увидели, что они должны защищать свои позиции от вторгнувшихся пришельцев. Под словом «позиции» мы подразумеваем учреждения городского управления, и для того, чтобы понять природу борьбы, разгоревшейся между «старыми» и «новыми христианами» за эти учреждения, нам необходимо принять во внимание разницу между тем, что городская администрация значила для местных олигархов, и тем, что национальная администрация значила для знатных владельцев поместий. Мы видим, что гранды с трудом могли сдерживать свою ярость, когда говорили о чиновниках Альваро при дворе, и это потому, что тот сместил их в некоторых департаментах, где они выполняли министерские функции и имели определённую долю государственной власти. Тем не менее высокие князья не видели в этих чиновниках конкурентов. Социальный статус и политическая сила грандов в гораздо меньшей степени базировались на их административных постах, чем на их знатности — то есть на их титулах, на их поместьях, замках, вассалах и богатстве — короче, на основе их силы. Они были уверены, что с этих позиций никакая бюрократия не может и не хочет их сдвинуть. Только Альваро пытался это сделать, потому что, по убеждению грандов, он хотел лишить их не только власти, но и собственности. Только он, следовательно, и был их реальным противником и в социальном, и в политическом плане. Поэтому он, а не его чиновники, был объектом их яростных атак.

Совсем по-другому выглядело соперничество между «старыми» и «новыми христианами» в городах. Как и все установившиеся аристократии, христианские патриции не любили выскочек, вступивших в их ряды, даже тех, кто были урождёнными христианами, а уж «новых христиан» они любили ещё меньше, причём намного. Следовательно, когда многие марраны разбогатели и тем самым оказались частью городского высшего класса, это весьма расстроило патрициев, но при этом у последних была причина сдерживать свои эмоции. Хотя некоторые марраны уравнились с ними в богатстве, патриции до сих пор считали себя городской элитой, потому что именно они до сих пор являлись главенствующим элементом и, в каком-то смысле, истинным высшим классом. Но когда марраны перешли демаркационную линию и некоторые из них заняли высшие посты в городской администрации, сравнительный статус этих групп стал меняться, и не в пользу «старых христиан». Им показалось, что если число марранов в городских администрациях будет продолжать расти и они займут всё больше ведущих позиций, то власть в городах сможет перейти в их руки. Как следствие, их высший класс приобретёт

превосходство над элитой «старых христиан», и социальный порядок в городах перевернётся с ног на голову.

Это и сделало сопротивление бюргеров назначению марранов в городские администрации сильно отличающимся от оппозиции грандов по отношению к марранам при дворе. Для бюргеров конфликт с марранами был борьбой за социальное и политическое превосходство, чего не было в случае знатного дворянства, и это было также и борьбой за их безопасность. Если бы гранды потеряли свои должности при дворе, у них по-прежнему оставались бы их крепости и армии, на которые они могли полагаться, но когда «старые христиане» лишались своих должностей в городах, им не на что было опереться. Защита их владений, прав и привилегий находилась в руках городских правителей, а ими теперь становились марраны. Этой ситуации бюргеры допустить не могли.

#### XIV

Если этого было достаточно для противодействия олигархов присутствию марранов в городской администрации, то принятая политика по отношению к городам могла усилить это противодействие ещё больше. Политика Альваро была направлена к одной цели: установить абсолютное доминирование короны над городскими жителями и ресурсами, и это означало пренебрежение городскими привилегиями, их советами и олигархами. Проводя в жизнь эту политику, Альваро отнюдь не обрушился прямой атакой на городские права, никогда не признавал он и своих истинных целей. Его тактика в борьбе за превосходство была той же, что он применил против грандов. Он стремился назначить в городскую администрацию людей, которые никогда не будут противиться королевским распоряжениям и при этом блокировать назначение кандидатов, склонных предоставить приоритет решениям их городских советов. Так как в большинстве случаев выбор кандидатов на руководящие должности в городах был в руках короля, Альваро заполнил многие из этих должностей преданными слугами короля. Таким образом он рассчитывал превратить правительства городов из урбанистских в роялистские и тем самым перевести контроль над городами из рук городских советов в руки королевской администрации.

Мы должны отметить, что Альваро не изобрёл подобную политику в этой области. Уже при Энрико III концехо обратили внимание на тенденцию короны усилить королевскую власть в городах за счёт народных свобод. Под властью Альваро эта тенденция стала более явной, и соответственно городские олигархи всё больше злились и теряли покой. Раздражённые растущим вмешательством короля в их гражданскую жизнь и порядок управления, они пришли в ярость, когда увидели, что высшие городские должности, включая рехидоров (городские советники) и коррехидоров (мэры, а также мировые судьи), отданы королём марранам. Очевидно, Альваро, который безоговорочно верил в лояльность марранов королю, не сомневался в их готовности выполнять его приказы, даже если они откровенно противоречат политике и указаниям городских советов. Марраны, разумеется, и не могли бы действовать иначе, и многие из них, естественно, жаждали принять почётное и прибыльное назначение, которое корона сделала для них достижимым. Встаёт, однако, вопрос, предвидели ли они, какой гнев вызовут эти назначения, или это предвидение могло бы привести к отказу от принятия такого предложения. В любом случае они вскоре почувствовали подстрекающую ненависть городских олигархов и представителей их интересов, потому что ещё больше, чем

назначенные королём коренные христиане, марраны, получившие такие назначения, рассматривались городами как узурпаторы и агенты короля, который хотел подчинить их.

Записи кастильских кортесов тех времён обнажают упорную борьбу между городами и монархом по поводу неустанный насаждения королём своих чиновников над городскими администрациями. Снова и снова города просили короля посылать им коррехидоров только в тех случаях, когда все или хотя бы большинство членов советов определённо просят об этом. Но король продолжал игнорировать эти просьбы и посылал коррехидоров по незначительным причинам или по просьбе всего лишь нескольких граждан. Города также просили короля ограничить число рехидоров, судей (алькальдов), полицейских офицеров (*alguaciles*) и нотариусов (*escribanos*) в соответствии с принятыми нормами для каждого места. Король тем не менее продолжал увеличивать число этих чиновников, жалование которым платили города. Города также просили, чтобы те должности, на которые король назначает людей пожизненно (такие как алькальды, мерино и рехидоры), были предоставлены только уроженцам этих городов, которые к тому же являются их постоянными жителями<sup>42</sup>. Однако король едва ли обратил внимание на это прошение и часто назначал на городские должности тех, кто никогда не жил в этом городе. Он также создавал должности в совете, не дожидаясь петиции рехидоров с просьбой об этом, что было давней процедурой в городах. Таким образом он умножил число городских советников сверх всякой необходимости, исключительно для того, чтобы обеспечить себе контроль над кончехо. А главное — города просили, чтобы король перестал вмешиваться в выбор представителей городов в кортесы и платить жалование их поверенным, что делало их раболепно послушными короне<sup>43</sup>. Но и эти обращения тоже оставались без ответа или на них отвечали так, что это ничего не меняло.

Бесперывная атака Альваро на города заставила их отступить, но они не делали ни шагу назад без боя. Снова и снова они заявляли на кортесах, что почти все чиновники, назначенные королём, вопиющим образом нарушали права, привилегии и обычаи городов и не обращали внимания на заверения короля. Они внимательнейшим образом следили за поведением каждого из этих чиновников и за исполнением ими их служебных обязанностей, отмечали все их ошибки и демонстрировали их, хотя и без указания имён, на каждой сессии кортесов. Они вынуждали короля признавать свои ошибки и повторять обещания прекратить скверное отношение к правам городов. Но как правильно отметил один из историков, касаясь обещаний Хуана II: «он редко отказывал петициям прокураторов, но ещё реже выполнял обещанное»<sup>44</sup>.

Города знали, куда метит корона, но удерживались от открытого упоминания этой цели. Они знали, что без поддержки грандов их силам не сравняться с силами короля, и поэтому они решили ловить короля на слове и делать вид, как будто они верят его утверждениям, что все назначения сделаны лишь для блага городов. Но в 1440 г. гранды изменили свою позицию. Они решили взбунтоваться и, испытывая необходимость привлечь города на свою сторону, открыто заговорили о действиях короля против городов, хотя обычно предпочитали это скрывать. В письме, адресованном королю в тот год, знатные поместные дворяне написали, что Альваро де Луна назначил своих прислужников на городские должности, чтобы «крепче держать в руках города королевства», и что он, вдобавок, насадил своих людей на

посты в ключевых сферах деятельности городов так, чтобы ни одно предложение не могло быть принято или обсуждено без его ведома или рекомендации<sup>45</sup>. Разумеется, действуя согласно этой линии своей кампании, гранды приписали эти акции не роялистской политике Альваро, направленной на обеспечение доминирования короля над городами, а исключительно его деспотическому эгоизму. И хотя доказать эти мотивы было невозможно, никто не мог оспорить факты, к которым эти мотивы относились. Таким образом установилось мнение, что какими бы мотивами, личными или монархическими, Альваро ни руководствовался в своей антигородской политике, её самыми очевидными проявлениями были многочисленные назначения, сделанные им самовластно против воли городов.

То, что городские советы не возражали против этих выводов, может не подвергаться сомнению. И в дальнейшем мы можем предположить, что в результате население стало видеть «королевских чиновников» (т.е. тех, кого он назначил в городскую администрацию) не в качестве служащих городов (которые платили им жалование), а как прислужников короля (или его министра-тирана), чьей целью было угнетение и эксплуатация городов. Трудно поверить, что «королевские чиновники» покорно приняли все эти обвинения. В неизбежно последовавших открытых дебатах некоторые из них пытались обелить себя, в то время как большинство марранов приняло сторону Альваро. Для них Альваро был Первым министром короля, чьи распоряжения были на самом деле приказами высшей власти монарха, которые, как они верили, должны исполняться вне зависимости от того, нравятся они или нет. Но их защита Альваро должна была служить их противникам доказательством того, что они находились на службе у тирана. И дебаты не затихали, а разрастались, как гноящаяся рана на теле политики.

Мы можем услышать отзвук этих дебатов в кампании толедских волнений 1449 г., когда контроль над общественными учреждениями снова стал центральной темой в борьбе между «старыми» и «новыми христианами»<sup>46</sup>. За это время, однако, политическая сцена изменилась. Альваро пал и снова поднялся, и после его победы при Ольмедо над партией инфантов он думал, что может возобновить свою прежнюю политику против городов. По существу, его пренебрежение привилегиями городов прогрессировало, и иногда он назначал на городские должности непригодных для этой цели людей. Свидетельством тому могут служить петиции, направленные королю на кортесах в Вальядолиде в 1447 г.: в одной из них высказано требование публичного расследования «всех алькальдов, альгвасилов, рехидоров и других чиновников, назначенных королём»<sup>47</sup>. Всё это отражает яростную кампанию, которую городские советы вели против Альваро де Луны с целью принизить его престиж и авторитет его чиновников. В результате последние оказались в конфронтации с враждебной общественностью, которая не подчинялась их распоряжениям и даже сопротивлялась их провозглашению. Происходили стычки, и олигархи прямо возлагали ответственность за беспорядки на самих чиновников. Так как мы располагаем только односторонними свидетельствами, то вряд ли можем рассматривать их как объективные. Правда может заключаться в том, что оскорблённые служащие пытались силой восстановить порядок, в то время как население обвиняло их в грубом, жестоком обращении, что было ещё одним обвинением в их адрес. Так рухнула политика Альваро де Луны, побеждённая агитацией городских советов. Он хотел установить контроль над олигархами, но вместо этого получил состояние полуанархии и фермент революции.



Эта революция пришла, как и многие другие, сериями коротких спазматических волн, первой из которых была вспышка волнений в Толедо в 1449 г., и её причины, как и причины других подобных взрывов, были смесью старых и новых факторов. Самым важным из новых был, вне сомнения, тот факт, что марраны невольно оказались замешаны в борьбу короля за главенство против сил, которые покушались на его власть. В этой борьбе короля на два фронта — против знати и против городов — марраны в обоих случаях оказались на передней линии. Таким образом, они приняли на себя самый сильный огонь и понесли самые тяжёлые потери.

Ясно, что марраны не хотели провоцировать эту конфронтацию, они больше всего на свете хотели её избежать, но они оказались захваченными течением коллизии, приведшим их к столкновению, которое невозможно было предотвратить. Если Альваро, архитектор королевской стратегии, был ответственен за рост силы марранов в Кастилии, то он же был ответственен и за рост сил, поставивших своей целью сокрушить эту силу. Соответственно, это привело к такой яростной ненависти к марранам, которой они до этого ещё не знали.

И всё же будет ошибкой заключить, что только это обрисовывает контуры истории марранов в то время, потому что кроме враждебности к ним, выросшей из-за их участия в политическом конфликте, была ещё давняя укоренившаяся ненависть к еврейским новообращённым, которую всегда чувствовали испанские христиане. Эта ненависть явилась и основой враждебности, и её питательной почвой. В каком-то смысле *старая* ненависть явилась *корнями* новой. Чтобы правильно оценить её, мы должны отметить её проявления в отношениях между христианами и еврейскими прозелитами так, как они эволюционировали в истории христианской Испании.

## II. Предтечи Толедо 1449 г.

### I. ЗЛОВЕЩИЕ ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ

#### I

Если верить некоторым современным испанским ученым, толедские волнения 1449 г. означали начало антимарранского движения в обоих королевствах, в Кастилии и Арагоне<sup>1</sup>. Соответственно, период, последовавший за этой вспышкой, был отмечен все возраставшей ненавистью к прозелитам, в то время как предыдущий период, начавшийся с массового крещения в 1391 г. и продолжавшийся до 1449 г., характеризовался демонстрацией доброй воли и благожелательности со стороны «старых христиан» по отношению к «новым». Никакого переходного периода от дружеского отношения к враждебному этими учеными не отмечено. Соответственно, мы можем понять, что, по их мнению, перемена была быстрой и радикальной — в виде перелома, случившегося в Толедо в январе 1449 г.

Эта концепция при проверке оказывается просто неисторичной. Она не объясняет явлений, относящихся к событиям 1449 г. и происходивших ранее, и точно так же оставляет без объяснения причины этих событий. Эта концепция соответст-

венно не дает возможности высказать предположения об истинном влиянии этих событий, а следовательно, и об их историческом значении.

Так, по определению Менендеса Пелайо, толедские бесчинства были «первой искрой» гонений и ненависти, нацеленной на марранов<sup>2</sup>. Но это определение откровенно ошибочно, потому что взрыв ненависти в Толедо был не искрой, а огромным пожаром гигантской силы. Это было народное извержение вулкана, и, как всякое извержение, оно долго назревало. Таким образом, если оно и играло какую-то роль в том, что появились новые пути развития событий, то само по себе оно было *ником* продолжительной эволюции.

Если мы хотим понять, как разразились эти события и к чему они в конце концов привели, мы должны внимательно проследить ход этой эволюции.

По существу, как мы это видим, «Толедо-49» не был «поворотным пунктом» в истории марранов и Испании. В поворотных пунктах история меняет свой курс, а здесь этого не случилось. Однако, рассматриваемое в перспективе, «Толедо-49» открыло новую фазу в продолжительном конфликте между «старыми» и «новыми христианами» в Испании. Другие фазы, достигшие еще более высоких точек, последовали за этой в ближайшие десятилетия, но все они были частью одного социального порыва, неустанно ведущего к тому же результату.

Разумеется, возможно, что для многих марранов, как и для многих «старых христиан», в то время яростная атака на марранов была полным сюрпризом. Зачастую первое крупное землетрясение в любом месте происходит неожиданно, но это лишь потому, что предварительные толчки, колебания почвы и настораживающие сигналы остаются незамеченными, а если и замеченными, то неверно истолкованными. Ясно, что в случае социального взрыва, известного под именем толедских волнений, ему предшествовало напряжение, которое нельзя было упустить из виду. Это напряжение постоянно подавало сигнал и о том, что происходит, и о том, что ещё произойдет. Но в том, что касается марранов, большинство из этих сигналов не были поняты или были неверно истолкованы. Мы не должны этому удивляться. Анналы всех народов свидетельствуют о том, что неизбежность несчастия редко осознается.

Если то, что народам не удастся предвидеть будущее, не должно, как правило, вызывать наше удивление, то провал историков, неспособных разглядеть прошлое, взывает в данном случае к объяснению. Хорошо обученные исследователи, как нам кажется, должны быть в состоянии обнаружить в постоянно изучаемых ими источниках тенденцию, ведущую к «Толедо-49». Но ни в одном из исследований по этому вопросу такая тенденция не обнаружена и даже не предположена. Напротив, они склонны изображать период, предшествующий 1449 г., как мирное сосуществование «старых» и «новых христиан». Процитируем ещё раз Менендеса Пелайо: «Испанское общество приняло неофитов (т.е. новообращенных 1391 и 1412 гг.) с распростертыми объятьями»<sup>3</sup>, и, согласно Пелайо, это дружеское «прятие» продолжалось очень долгое время. Чтобы не ошибиться, он утверждает, что это поведение отражает одностороннюю любовь, которая осталась безответной или не была оплачена марранами той же монетой. И все же, несмотря на это, он верит, что разрыв в отношениях, или превращение «любви» в лютую ненависть, не имело места до 1449 г.

Было несколько причин для принятия такого взгляда, и мы обсудим это позже<sup>4</sup>, но одна из них должна быть упомянута сейчас: отсутствие во всех хрониках

того периода какого-либо признака конфликта между «старыми» и «новыми христианами». Это отсутствие интерпретируется как признак мира, как доказательство гармоничного сосуществования. На деле это происходит по совершенно иной причине, а именно — из-за цензуры, навязанной заинтересованными сторонами хронистам периода, предшествовавшего 1449 г. Эта цензура была настолько основательной и в то же время деликатной, что сам факт ее существования был с трудом заметен, так что не стоит удивляться тому, что многие исследователи оказались обманутыми. Тем не менее невозможно, чтобы документы не сохранили следов скрытой правды. И эти следы, подвергнутые анализу и соотнесенные с известными, относящимися к делу фактами, раскрывают нам спрятанную сторону событий, приведших к «Тоledo-49».

## II

Чтобы проследить развитие событий с самого начала, мы должны заново пересмотреть все крупномасштабные обращения испанских евреев в христианство во время периода Реконксты, а также реакцию части испанского народа на эти обращения<sup>5</sup>. Мы попытаемся рассмотреть это двойное явление так, как оно проявилось в период, начиная с первого звена в цепи — с крещений 1109 г.

Как и крещения евреев в Рейнской области во время Первого крестового похода (1096), и как происходившие в Испании в 1391 г., испанские крещения 1109 г. произошли в результате массовых убийств, которые, как волна цунами, ударили и смели с земли многие общины почти одновременно. Пострадавшими оказались общины Толедо и его окрестностей, северной Кастилии (вокруг Бургоса) и Леона (вокруг его столицы). Мы располагаем прямой, хотя и недостаточной, информацией об этих бойнях и последующих за ними крещениях<sup>6</sup>, но у нас нет никаких достоверных сведений о том, как были приняты обществом новообращенные.

Тем не менее из нескольких фуэро, жалованных Толедо королем Альфонсо VII в 1118 г.<sup>7</sup>, мы можем прийти к относительно надежному заключению о том, какой «прием» был в то время оказан новообращенным. Эти законы появились в ответ на требования, адресованные бюргерами королевским советникам по делам, имеющим отношение к еврейскому вопросу, и первый из этих законов касается не только евреев, но и еврейских новообращенных в христианство. Он гласит следующее:

Желая подчиниться наставлениям Святых Отцов [католической церкви] и исполнить их, король постановил, что ни еврей, ни недавно обращенный не могут получить власть над христианином Толедо и его территории<sup>8</sup>.

То, что евреям не позволено занять должность или положение, которое может дать им возможность получить власть над христианами, было неотъемлемой частью христианского закона со времен Феодосия II<sup>9</sup>. Однако Альфонсо VI, завоеватель Толедо, поставил интересы государства выше законов Церкви и назначил евреев на ряд постов, дающих высшую власть и большой престиж<sup>10</sup>. В 1081 г. папа Григорий VII укорил Альфонсо за эти назначения<sup>11</sup>, но король проигнорировал папский выговор так же, как игнорировал и прежнее запрещение Церкви. Однако, поступая так, Альфонсо VI пренебрег не только желаниями папы, но и чувствами своих христианских подданных, многие из которых с отвращением восприняли назначения евреев на высокие посты. Когда эти люди поняли, что никакая власть

в христианской церкви не может заставить Альфонсо изменить его позицию, их сдерживаемая ярость перешла в политическое убийство. Они подстерегли и убили Соломона бен Феррусиэля, придворного Альфонсо и посла по особым поручениям, при его возвращении в его родной город Толедо из Арагона, куда он был послан с королевской миссией<sup>12</sup>. В ретроспективе это убийство выглядит как вспышка молнии в наэлектризованной атмосфере. Оно случилось за год до массовой резни и могло, да и должно было, стать предупреждением о грядущем шторме, но у нас нет никаких указаний на влияние этого события в будущем.

Шторм разразился 15 августа 1109 г.<sup>13</sup>, через полтора месяца после смерти Альфонсо VI и до того, как новое правительство успело укрепиться, а страна раскололась по вопросу о наследовании. Как мы уже отметили<sup>14</sup>, периоды междоусобицы часто оказывались тяжелыми временами для еврейских общин на Западе, в особенности когда в сочетании с политическим беспокойством страна страдала от военного разгрома или тяжелых экономических проблем. Именно такая ситуация и сложилась в то время в Кастилии.

Только за год до смерти Альфонсо его армии потерпели сокрушительное поражение от Альморавидов в Уклесе, оставив, по всем доступным подсчетам, на поле боя тысячи убитых. То, что вина за это поражение была возложена на евреев, составлявших часть армии Альфонсо при Уклесе, возможно, и даже очень возможно. Но поведение евреев в этой решающей битве и относящиеся к этому детали (как они описаны Амадором) и по сей день недостаточно подкреплены основательными свидетельствами<sup>15</sup>. Конечно, если такие обвинения были выдвинуты против евреев, то они помогли бы раздуть пламя пожара ненависти против них, но разыгравшаяся ярость могла возникнуть и без этих обвинений. На наш взгляд, этот военный провал сам по себе был достаточен, чтобы привести людей к точке взрыва. Он лишил их самоконтроля в тот период, когда в ситуации междоусобицы внешний контроль отсутствовал или был явно недостаточным.

Никогда еще за свою долгую историю Испания не знала такой широкомасштабной атаки на евреев, как в августе 1109 г., и в определенном смысле не знала такого и вся Европа. Виновники нападений на евреев Испании отличались в одном аспекте от тех, кто ударил по еврейским общинам в Германии примерно за десять лет до того. Там озверевшая толпа, напавшая на евреев, состояла в подавляющем своем большинстве не из жителей тех городов, где жили евреи, а из пришельцев. В Испании же поднялись с мечом в руках на евреев обыкновенные городские жители, соседи тех евреев, которых они теперь подвергли всем формам насилия и надругательства<sup>16</sup>. Не может быть сомнения в том, что этим кровавым актом правителям Испании было послано требование: христианское население городов не желает видеть евреев в своей среде<sup>17</sup>.

Однако короли Кастилии и Леоны не были склонны обратить внимание на этот призыв, похоже, что и города формально не выразили это требование. Тем не менее они настаивали как минимум на одном требовании, которое несомненно выдвигали неоднократно, а именно: евреи должны быть королевским декретом лишены права занимать любую официальную должность — государственную или муниципальную. Но, как и раньше, король отклонил и это требование, и просьбу горожан о том, чтобы преступления, совершенные против евреев во время мятежей 1109 г., остались безнаказанными. Оба предложения были против интересов короны, и дискуссия по этому поводу продолжалась годами до тех пор, пока пово-

рот событий не заставил Альфонсо VII удовлетворить желания упрямых толедцев. Он это сделал в 1118 г., в день, когда он вошел в город в качестве нового властителя королевства<sup>18</sup>.

Чтобы быть точными, мы скажем, что не имеем прямой информации по поводу противоречий, предшествовавших этому декрету, но декрет сам по себе находится в нашем распоряжении, и он предоставляет некоторые ключи к разгадке того, что произошло. Как мы отметили, закон не запрещает *всем* прозелитам занимать общественные посты в городе, он относится только к *недавним* обращенным. Но что означает термин «недавние обращенные»? Выражение, использованное в тексте этой привилегии, написанном на латыни (и дошедшем до нас на этом языке) — *nuper renati*<sup>19</sup>, и оно может означать одно из двух: «недавние обращенные» или «эти недавние обращенные». В первом случае имеются в виду *все недавние обращенные, перешедшие в христианство из любой веры и в любой период*, во втором же случае именно *те*, евреи, все вместе и каждый в отдельности, которые приняли христианство вследствие резни 1109 г. Более того, как мы видим, закон самим фактом своего издания опирается на «Святых Отцов» католической церкви. Но Отцы Церкви никогда не возражали против назначения «недавних обращенных» на официальные должности<sup>20</sup>, и они никогда и нигде в своих трудах не рекомендовали закрыть дорогу *еврейским* прозелитам к таким должностям.

Что бы ни имел в виду автор этого фуэро, когда он использовал выражение *nuper renati*, нет сомнения в том, что он в первую очередь имел в виду евреев, крестившихся в 1109 г. Такая формулировка могла удовлетворить коренных христиан — по крайней мере, во время издания закона. Через девять лет после крещения неопиты 1109 г. всё еще могли подпадать под категорию «недавних», и каждый толедец мог с готовностью согласиться, что *nuper renati* относится к ним. Но как относились христиане к обращенным в десятилетия, следующие после принятия этого закона? В особенности как они вели себя при своей новой конституции?

Никаких документов следующего за фуэро столетия, могущих прояснить этот момент, не сохранилось, но есть свидетельство XV в. о том, что в то время такие документы были доступны<sup>21</sup>. Согласно этому свидетельству, есть основания полагать, что около 1145 г. Альфонсо VII пожаловал толедцам другую привилегию, согласно которой ни один еврейский прозелит или его потомок не могут когда-либо занимать официальную должность в Толедо или его окрестностях. Если такая привилегия была на самом деле дарована, как следует из этого свидетельства, то она была дана в ответ на просьбы толедских «старых христиан», которые, возможно, находились под давлением прозелитов по этому поводу. Последние уже могли требовать себе права на должности в соответствии с фуэро 1118 г.<sup>22</sup> Они могли утверждать, что фуэро не давал этого права *недавним* обращенным, но их ассоциация с христианским миром уже продолжается десятилетиями, и они не могут называться «недавними»<sup>23</sup>. Горожане, тем не менее, противились этому утверждению и просили Альфонсо VII издать новый приказ, который встанет на их сторону. Возможно, конечно, что они просили его подтвердить, что, употребив термин *nuper renati*, он имел в виду *тех* недавних обращенных (т.е. неопитов 1109 г.), так что тот, кто не допускался к официальным должностям в городе, подпадал под этот закон благодаря своему *происхождению*, т.е. еврейской крови, а не благодаря «недавности».

Не разрабатывая далее эту тему, мы лишь заметим, что вторая привилегия Альфонсо, к которой относятся поздние документы, вскоре вышла из употребления<sup>24</sup>. Несомненно, Церковь возражала против этой базисной концепции, шедшей вразрез с её взглядами и традициями. Возможно и то, что большинство прозелитов уехало из Толедо после издания той привилегии, так что де-факто уравнивание прозелитов в правах уже не было актуальным вопросом в городе<sup>25</sup>. Как бы то ни было, упомянутая вторая привилегия никогда не была подтверждена следующими королями. И если подтверждение толедского фуэро Альфонсо VIII в 1178 г. сохраняло условие по поводу *nuper renati*<sup>26</sup>, это выражение уже должно было означать, хотя бы формально, *недавних обращенных из всех религий*, а вовсе не обязательно *еврейских* неопитов, и наверняка не евреев, крестившихся в процессе беспорядков 1109 г. Это следует из эквивалентов *nuper renati* в других испанских документах<sup>27</sup>.

В этой связи мы должны сказать еще кое-что, в значительной степени относящееся к нашей дискуссии. Между формальным переводом этого выражения на испанский и его значением в глазах общественного мнения существует заметное и важное различие. Постоянное появление выражения «недавние обращенные» в сочетании с термином *евреи* («ни евреи, ни недавние обращенные не будут иметь права на официальные должности») привело многих к заключению, что упоминание обращенных относилось только, или в первую очередь, к евреям, перешедшим в христианство<sup>28</sup>, а поскольку акцент в запрете был сделан на *еврейских* прозелитах, вопрос о «недавности» обращения второстепенен. Таким образом, *все* обращенные из иудаизма любого времени становятся «недавними», и их «недавность» измеряется не месяцами и годами, но десятилетиями или даже поколениями<sup>29</sup>. Со временем термин «новые обращенные» сменился на «новые христиане», и их «новизна» (как прежняя «недавность») осталась вне временных рамок. Эта проблема не ограничилась Толедо или городами, где евреи были крещены в процессе беспорядков 1109 г. Она распространилась на те места, куда перебрались прозелиты и их потомки. Если эта миграция явила собой попытку избежать дискриминации, которую они чувствовали в своем родном городе, то в большинстве случаев жизнь доказала тщетность этой попытки. Антисемитизм, направленный как против евреев, так и против прозелитов, неизменно следовал за ними в их миграции, и, следовательно, его масштаб постоянно расширялся, а не наоборот. Более того, существует свидетельство о том, что антипрозелитские чувства были продолжительными. Когда через несколько поколений после 1118 г. толедское фуэро было распространено на другие города, такие как Кордова (1241), Кармона (1247) и Аликанте (1251), условия, поставленные прозелитам, остались в силе<sup>30</sup>, причем их различные изменения означают устойчивость старых привычек<sup>31</sup>. Также важно и то, что в фуэро Кармоны запрещение занимать должности было расширено на *всех* обращенных (а не только «недавних»), в то время как обозначение, используемое в этой привилегии для прозелитов, — оскорбительный термин *tornadizo* (ренегат), предполагающий и ненависть, и презрение<sup>32</sup>. Все это показывает, что закон, касающийся прозелитов в толедском фуэро, не перешел автоматически в другие фуэро вместе с остатками старых толедских законов, а был тщательно взвешен, перефразирован и изменен, чтобы соответствовать определенным взглядам бюргеров или приспособить их взгляды к взглядам короля.

## III

То, что антагонизм по отношению к прозелитам вовсе не был локальным явлением, касающимся лишь вышеупомянутых городов, а носил общеиспанский характер, мы можем с ясностью вывести из других документов приблизительно того же периода.

Первым делом, из всех этих документов отметим кодекс Альфонсо X *Fuero Real* («Королевское фуэро»), который был окончательно сформулирован в 1255 г.

В отличие от фуэро, данных королями определенным городам, которые мы уже упомянули, этот кодекс был предназначен для тех многих городов, где до сих пор не было своих конституций, и при этом выражалась надежда, что этот кодекс в конце концов заменит законы в тех городах, где имелись свои местные фуэро. «Королевское фуэро» было сформулировано таким образом, чтобы служить интересам нации в целом. Поэтому знаменательно, что оно запрещает называть прозелитов унижительным словом *tornadizo*<sup>33</sup>. По наказанию, предназначенному нарушителям этого приказа (двадцать мараведи за каждый случай), мы можем видеть, что закон предназначался для прекращения оскорблений, но привычка унижать прозелитов была настолько распространенной, и сила, с которой она давала выход чувствам, была настолько велика, что закон не действовал. Из второго кодекса Альфонсо, знаменитых «Семи партий», составление которых было завершено через десять лет (1265)<sup>34</sup>, это становится очевидным. Туда были включены два важных закона, касающихся вопроса крещения, или скорее отношения к обращенным в христианство. Один из этих законов — общего характера, другой — специфический. Первый относится ко всем обращенным в христианство, второй же — только к крещеным евреям. Общий закон открывается следующей преамбулой:

Многие люди, которые хотели бы стать христианами, живут и умирают в чужих верованиях из-за подлостей и бесчестий, которые, как они видят, получают как на словах, так и на деле те, кто становится христианами; и называют их ренегатами (*tornadizo*), и очерняют прочими разными способами и оскорблениями. И полагаем, что те, кто так поступает, жестоко заблуждается в этом, поскольку все должны воздавать таким людям честь, а не бесчестить их по многим причинам<sup>35</sup>.

Из этого вступительного пассажа мы можем вывести несколько важных заключений. Начать с того, что совершенно очевидно: закон не относится к гипотетическим случаям, а скорее касается конкретной ситуации, в которой прозелиты были презираемы и оскорбляемы. Подобное отношение не было исключением: ведь законодатель рассматривает это как хорошо известный обычай, настолько хорошо известный, что, по его мнению, это отвращает «многих» последователей других религий от перехода в христианство. Ясно, что законодатель не видит оправдания систематическим нападкам на прозелитов, выраженным во «многих злых и оскорбительных манерах». Он определенно считает, что прозелитов нельзя упрекать за получаемое ими обращение — то есть они, к примеру, не верны христианству или неискренни в своих верованиях (что можно вывести из термина «ренегат»)<sup>36</sup>, потому что в этом случае он не утверждал бы так настоятельно, что все люди обязаны уважать их. Кроме того, закон предписывает, чтобы все христиане *делали им добро*, и делали это *всеми доступными им способами*<sup>37</sup>, точно так же, как они относились бы или должны были отнестись к прозелитам одного с ними происхождения<sup>38</sup>. И действительно, закон гласит, что прозелитам другого происхождения приходится преодолевать трудности, которых прозелиты, принадлежащие к тому же народу, не знают — такие как «расставание с родителями и родственниками, с привычным образом жизни и

прочими вещами, доставлявшими им удовольствие»<sup>39</sup>. Так как жертвы, связанные с обращением этих людей, большие, чем у прозелитов местного происхождения, простая порядочность требует от всех прочих членов Церкви проявить к ним особое внимание. Если законодатель и не высказал этого напрямую, его аргументация подразумевает, что *равное* отношение к этим новообращенным является *минимумом* того, что они должны получить от своих братьев-христиан. Разумеется, это *прямо противоположно* отношению, диктуемому толедским фуэро. Таким образом, политика дискриминации этого фуэро была не только прекращена, но и приведена к своей противоположности.

Соответственно, законодатель видел в особо неприглядном свете оскорбления в адрес прозелитов-инородцев и потребовал «более строгого» наказания за такие поношения, чем те, что полагаются за подобные действия для лиц местного происхождения<sup>40</sup>. Из этого закона ясно, что чужое происхождение прозелитов выглядело угрожающим в глазах «старых христиан» и определяло их негативное отношение к прозелитам, в то время как закон, напротив, рассматривает чужое происхождение в пользу этих прозелитов — не только там, где он *требует* хорошего к ним отношения, но и там, где он устанавливает наказание для тех, кто нарушает их элементарные права. Другой закон о прозелитах, включенный в «Партиды», специфически касающийся «еврейских» новообращенных, свидетельствует о том же самом. Он гласит:

Также приказываем, чтобы после того, как какие-либо иудеи стали христианами, все люди из нашей сеньории воздавали им почести и никто бы не осмелился напомнить в оскорбительной манере ни им, ни их роду о том, что они были иудеями; и чтобы владели бы они своими имуществами, деля их со своими братьями и наследуя своим отцам и матерям и прочим родственникам так же, как если бы они были иудеями, и чтобы могли занимать все должности и принимать все почести, что и все прочие христиане<sup>41</sup>.

Ясно, что поношения в адрес еврейских неопитов включали в себя напоминание об их «происхождении» или семье, и такой «подход» был направлен не только против евреев, которые сами крестились только недавно, но и против их потомков, уже родившихся христианами<sup>42</sup>. Этот закон, как и другой, говорит о том, что оскорбления, которые терпят эти прозелиты, связаны не с их *теперешней* религией, а с их *прошлой* верой, включая веру их предков, которая, разумеется, вовсе не должна являться их религией<sup>43</sup>. Это четкое свидетельство *тех* времен о превалирующем нежелании относиться к прозелитам как к равным, исключительно в силу их «происхождения» или семейных связей. Здесь обнаруживается ярко выраженный расизм, хотя и завуалированный религиозным предлогом (вера предков в иудаизм).

Но в этот момент проявляется еще кое-что, имеющее отношение к позиции короля. Как мы отметили, Альфонсо VII Кастильский запретил назначение прозелитов на государственные должности (1118) — запрещение, которое должно было длиться во многих местах до середины XIII в., и таким образом статус прозелитов был ничем не лучше, чем статус евреев. Однако теперь «Партиды» внесли изменение в это положение. В то время как закон повторяет старый запрет евреям занимать должности<sup>44</sup>, он гласит, что обращенные из иудаизма в христианство «могут занимать все должности и пользоваться тем же уважением», что и прочие христиане. Старая кастильская политика по отношению к обращенным из иудаизма была не только отменена, она повернулась в противоположную сторону. И здесь встает вопрос: что же было причиной этого поворота?



## IV

В поисках ответа на этот вопрос мы, к сожалению, ни в коей мере не можем воспользоваться помощью предыдущих исследований. Вся неприязнь во взаимоотношениях между бюргерами и прозелитами с начала XII до конца XIV в. осталась за пределами сферы внимания историков этого периода. Не заметив всей линии эволюции, они, естественно, не увидели и ее разрыва, совершенного законодательством Альфонсо. Соответственно, они в этот момент не видели проблемы, требующей разрешения. Мы же просто попытаемся с осторожностью пролить немного света на эту область.

По нашему мнению, у короля было несколько причин изменить политику по отношению к прозелитам. Самыми важными из них были: а) усиление доминиканского влияния в Испании, б) желание короля угодить Церкви по причинам, которых мы коснемся ниже.

В те годы доминиканский орден в Арагоне вел сильнейшую кампанию по обращению в христианство, и мы можем смело сказать, что эти планы включали в себя и Кастилию. В любом случае, их лидер, бывший Генерал доминиканского ордена Раймунд Пеньяфортский, использовал свое большое влияние, чтобы подтолкнуть эту кампанию в разных направлениях<sup>45</sup>. В то время как он и его сподвижники разрабатывали новые методы убеждения евреев оставить их веру (методы, относящиеся к теологической стороне еврейско-христианских противоречий), они не были столь наивны, чтобы игнорировать замешанные в этом социальные и экономические проблемы. Они сконцентрировали свою миссионерскую деятельность в Арагоне, где эти проблемы не так мешали им, хотя отношение народа к прозелитам в этой стране было похоже на что угодно, кроме дружеского. И здесь тоже неофитов, перешедших из иудаизма, часто обзывали такими словами, как «рenegат», «перебежчик» и т.п., и до тех пор, пока эта манера поведения сохранялась, обращение в христианство вряд ли могло быть привлекательным.

Поэтому доминиканцы позаботились о том, чтобы 9 марта 1242 г. Хайме I, король Арагона, издал декрет, запрещающий оскорблять прозелитов, а также устраняющий ряд других препятствий на пути миссионерской кампании<sup>46</sup>. С того момента, как верили доминиканцы, крещение евреев и мусульман в Арагоне должно, в основном, зависеть от них самих, т.е. их способности убедить евреев в истинности христианства или его превосходстве над другими религиями. Но условия в Кастилии были совершенно иными. Здесь доминиканцы не могли надеяться на большой успех в соблазнении евреев крещением до тех пор, пока общее отношение к прозелитам было отмечено не только социальной антипатией, но и сильной дискриминацией законами — такими, как запрещение занимать официальные должности, что было включено во многие фуэро Кастилии. Для испанских доминиканцев такая ситуация была нестерпимой, поэтому они поняли, что начать нужно с того, чтобы устранить все юридические препоны перед неофитами и уравнять их в правах со всеми прочими христианами.

Они увидели возможность достичь своей цели в работе по составлению кодекса законов Кастилии, которая была в разгаре, и они несомненно думали, что для них вполне достижимо повлиять на законодателей в соответствии со своими целями. Так как Альфонсо X желал привести в соответствие свой свод законов с церковными нормами, он вне сомнения проконсультировался с королевскими юристами по всем важным вопросам, касающимся церковного закона, включая, разумеется, проблему

обращения в христианство. Скорее всего, не без его влияния «Королевское фуэро» 1225 г. включило в себя — впервые в Кастилии — четкое запрещение оскорбления прозелитов. Более того, мы можем принять как факт то, что законы в «Партидах», которые с такой силой говорят в защиту прозелитов, были вдохновлены Раймундом и его коллегами<sup>47</sup>. Это же очевидно и из преамбул к законам, касающихся обращения в христианство вообще, и обращения евреев в частности. Оба закона были с ясностью сформулированы, чтобы обеспечить нужды обращения в христианство<sup>48</sup> — то есть нужды воинствующей Церкви и тогдашней доминиканской кампании.

Но кроме общего влияния доминиканцев на законодательную позицию, занятую короной, был еще один фактор, который должен был заставить Альфонсо уделить особое внимание их требованиям. Доминиканцы рассматривались в качестве эмиссаров папы и исполнителей его воли, и у Альфонсо X была особая причина быть в хороших отношениях с папой. С самого начала своего царствования Альфонсо стремился к тому, чтобы быть коронованным императором Священной Римской империи. У него были кое-какие права наследования, чтобы требовать этот титул, и поддержка папского престола была жизненно необходимой для их подтверждения, а следовательно, исполнения его мечты<sup>49</sup>. В 1257 г. казалось, что папа Александр IV поддерживает избрание Альфонсо императором, но он потребовал, чтобы тот, как и его соперник, представили свои претензии на титул римской курии и согласились на окончательный папский вердикт. Так как Альфонсо не принял этого условия, отношение папы к нему изменилось, став неопределенным и даже антагонистским (по крайней мере до 1265 г.). Альфонсо тем не менее не оставил планов привлечь папский престол на свою сторону. Хотя он лелеял свою политическую независимость, но все же был готов при удобном случае оказать папе почет, признав его первенство в вопросах веры. Предложения доминиканцев по вопросу об обращении подпадали под эту категорию, и Альфонсо здесь мог продемонстрировать солидарность с папскими планами.

Но вдобавок к деятельности доминиканцев в то время и заинтересованности короля убажить пап ещё один фактор должен был сыграть роль в создании нового законодательства. Этим фактором было влияние самих прозелитов в Испании, которое уже находилось определенное время на подъеме. Как правило, можно согласиться с тем, что никакой декрет или закон, призванный защищать интересы меньшинств, не мог в Средние века быть издан без решительных усилий со стороны замешанного в этом меньшинства. Так было со всеми привилегиями, предоставленными европейскими королями евреям, и это же, несомненно, произошло в случае законов Альфонсо в пользу неопитов. Случилось так, что к середине XIII в. прозелиты заняли ряд важных постов в королевской администрации кастильских городов<sup>50</sup>, и хорошо известно, что в это самое время они приобрели настоящее влияние в монастырских кругах<sup>51</sup>. Вполне возможно, что конверсо подействовали на королевских юристов через своих друзей-доминиканцев, но даже при этом у них ушло несколько лет, прежде чем они достигли желаемого. Закон против оскорблений обращенных, включенный в «Королевское фуэро», стал их первым прорывом в Кастилии, но законы «Партид» по вопросу обращения озаменовали их окончательный триумф. Ни с моральной, ни с религиозной, ни с социальной точки зрения они не могли надеяться на законы лучше этих, и интересы их визави — как евреев, так и христиан — оказались соблюдены<sup>52</sup>. Эти законы проявили внимание

ко всем нуждам прозелитов, что само по себе свидетельствует о той роли, которую сыграли их представители в создании этого законодательства.

Триумф прозелитов был, однако, преждевременным, потому что, как и другие законы «Партид», законы об обращении оставались незадействованными в течение следующих восьмидесяти пяти лет, т.е. до 1348 г., когда Альфонсо XI объявил «Партиды» законами страны. С того момента эти законы об обращении стали направляющим принципом политики королей и окончательным авторитетным основанием, на которое прозелиты ссылались для защиты своих прав.

## V

Тот факт, что эти законы вступили в действие в 1348 г., имел особое значение, потому что вскоре после этого проблема крещеных евреев снова выступила на передний план кастильской социальной жизни. Кастильская гражданская война 1360-х гг. сопровождалась кровавыми нападениями на евреев, в результате которых поднялась новая волна желающих войти в христианское общество<sup>53</sup>. Так как закон теперь обеспечивал им полное равенство с прочими христианами, новообращенные могли рассчитывать на терпимый прием со стороны «старых христиан». Но свежий приток прозелитов был встречен новой вспышкой враждебности, которую законы страны не были в состоянии подавить. Симптомами тому явилось усиление поношений, которые теперь могли быть адресованы прозелитам везде и всюду, а также быстрое распространение нового оскорбления — *Marrano*, что означало «свинья», «хам»<sup>54</sup>. Поведение народа стало настолько отвратительным, что в 1380 г. Хуан I счел необходимым издать новый закон против употребления этих прозвищ и назначил штраф в триста мараведи за каждое нарушение<sup>55</sup>. Это наказание в несколько раз превышало то, что было назначено в «Королевском фуэро»<sup>56</sup>, но король пошел еще дальше. Если нарушитель не мог заплатить штраф, то, согласно закону, он подлежал аресту на пятнадцать дней<sup>57</sup>. Эти жесткие меры должны были соответствовать серьезности ситуации. С их помощью король надеялся остановить или хотя бы приглушить обычай, ведущий к непоправимому социальному разрыву. Мы не знаем, насколько этот закон возымел действие в последующие несколько лет. В любом случае, через десять лет вспыхнули волнения в 1391 г., и они принесли с собой новую массу прозелитов, значительно большую, чем до того. Все юридические плотины, воздвигнутые для того, чтобы остановить поток оскорблений в адрес евреев, перешедших в христианство, были сметены волной вражды, неотвратимо надвигавшейся на новоприбывших в христианство. Слово *Marrano* в качестве оскорбительного ярлыка использовалось повсеместно.

Таким образом, когда волнения поутихли, Испания оказалась вновь заражена старой болезнью, от которой не нашлось лекарства в предшествующие столетия. Страна кипела недовольством, и напряжение, явившееся результатом проникновения прозелитов, подвергло тяжелому экзамену терпимость народа. Сложившиеся после 1391 г. условия только усугубили это напряжение. Если Хуан I до сих пор искренне верил в то, что он мог остановить словесные выпады против марранов, то администрация Энрике III поняла тщетность его попыток. Она увидела, что старая «война слов» не только продолжалась с той же силой, но и рядом с ней возникла «война дел», которая была куда более серьезной. Администрация Энрике III занялась последней.

## II. ПРИЛИВ ПОДНИМАЕТСЯ (1391–1449)

## I

Основываясь на приведенных выше свидетельствах, мы, полагаем, можем вывести чрезвычайно важное заключение, без которого нельзя как следует понять развитие отношений между «старыми» и «новыми христианами». В исторической литературе много сказано о ненависти к евреям, заметной в Испании даже во время благоприятных периодов Реконкисты, но *параллельно с испанской традицией ненависти к евреям там процветала ненависть к еврейским прозелитам*, и об этом явлении практически ничего не было сказано.

Вторая традиция, как и первая, переживала и периоды затишья, и штормовые бури, в зависимости от социальных и политических условий, от числа новых прозелитов и т.п. Но, успокаиваясь иногда, она никогда полностью не исчезала и была упрямой, ядовитой и все более интенсивной, как и злоба в отношении евреев.

Это характеризует взаимоотношения в период 1118–1391 гг., а случившееся после 1391 г. лишь подтверждает наше заключение.

Всего через четырнадцать месяцев после массового крещения, в октябре 1392 г., Энрике III обратился к совету Бургоса с письмом, касающимся нового типа проблемы. Это письмо является первым сохранившимся документом из числа нескольких доступных нам, свидетельствующих о той же тенденции. Письмо касается жалобы, полученной королем от жителей Санта-Мария-ла-Бланка, автономного района Бургоса, возле цитадели, населенной «новыми христианами». До событий 1391 г. это место было еврейским кварталом, а теперь, когда его население стало христианским, оно полностью перешло под юрисдикцию города. В этом письме «новые христиане» жалуются, что некоторые личности, обладающие властью — очевидно, чиновники городского совета, — исключительно из злобы по отношению к «новым христианам» (*por los querer mal*), по-хулигански досаждают им, нападают на них и всячески обижают, например, заключая прозелитов в частные тюрьмы (*carceles privados*) по криминальным или гражданским обвинениям<sup>58</sup>.

Особый интерес в этом документе представляет акцент, сделанный на *злонамеренности* по отношению к «новым христианам», проявленной систематическими преследованиями. Похоже, что в их глазах самым раздражающим элементом этих преследований было заключение в частных тюрьмах, где они, очевидно, не были защищены законом, управляющим общественными тюрьмами. Соответственно, в частных тюрьмах они были более подвержены скверному обращению, недостатку необходимых вещей и всяческим унижениям.

Ясно, что «новые христиане» в этом бургосском районе были подчинены власти террора, а аресты, как мы можем судить, были направлены на то, чтобы напугать население и вынудить его покинуть этот район. Более того, эти акции, как предполагают некоторые документы, нарушили привилегию, которую Бургос получил по следам расследования проблемы прозелитов, проводимого, очевидно, королевскими агентами<sup>59</sup>. Документ этот недостаточно подробен, чтобы указать на точные обстоятельства этого расследования и на полный текст последующей привилегии. Ясно, однако, что отношения между «старыми» и «новыми христианами» были уже настолько напряженными ещё до октября 1392 г., что было назначено специальное расследование по поводу прозелитов, в ходе которого с них были сняты

любые обвинения. В результате этого они были признаны в привилегии, вскоре полученной городом, равноправными гражданами, но ясно и то, что эта привилегия почти ничего не сделала для улучшения положения марранов: городские власти игнорировали права марранов и законы, даровавшие равенство новообращенным, вынуждая последних обращаться к королю для заглаживания своих обид.

Эти события были связаны с антиеврейскими волнениями, вспыхнувшими в Бургосе 12 августа 1391 г., в результате которых большинство членов общины перешло в христианство<sup>60</sup>. Но это не спасло оставшихся евреев от возобновившихся актов агрессии. 30 июля 1392 г. король нашел необходимым написать городу, требуя от его лидеров охранять евреев от дальнейших нападений низших слоев населения (*omes rafezes pequeno estado*)<sup>61</sup>. Король отметил, что вследствие погромов евреи оказались почти полностью разорены и, будучи не в состоянии платить свои долги и налоги, зачастую подвергались арестам и конфискации имущества. Но они, как мы сейчас увидим, подвергались и другим обидам. Одиннадцать месяцев, прошедших с момента больших погромов, хватило для возникновения глубокого антагонизма между евреями и новообращенными. Евреи, бежавшие из худерии, и во время погромов воздерживались от возвращения туда, частично из страха перед некоторыми из прозелитов, которые «преследовали» их, причиняя им зло и пытаясь заставить слушать их неопитские проповеди<sup>62</sup>. Но, несмотря на христианское рвение и антиеврейские чувства, демонстрируемые как минимум некоторыми неопитами, городское население, включая официальных лиц, питало чувство вражды и недоброжелательства к ним ко всем. Жители Санта-Мария-ла-Бланка (т.е. марраны) обратились к королю с жалобами, *потому что их не хотели слушать в городской администрации*. Евреи обычно обращались к королю — их традиционному защитнику делом и законом — с жалобами по поводу преследований и просьбами обеспечить их безопасность. Теперь марраны увидели, что в этом отношении их положение в основном осталось неизменным. Король должен был написать муниципалитету Бургоса, требуя порядочного обращения с прозелитами, точно так же как несколькими месяцами ранее ему пришлось потребовать гуманного отношения к евреям.

«И вам хорошо известно, — написано в королевском письме от 14 октября 1392 г., — что сии жители (*vezinos*) этой местности являются христианами и ново-прибывшими в католическую веру, и вы обязаны относиться к ним как к братьям. Им полагаются все привилегии, свободы и обычаи, которыми пользуется сей город... И в силу вышеупомянутого расследования, и также по другим [очевидным] причинам вы не должны разрешать никому, если он не мерино в сем городе, действующий по приказам моих судей, посметь схватить человека или имущество кого-либо из резидентов, и что более того, если кто-то из них арестован, как указано [т.е. мерино и по указу королевского судьи], то посадить его в обычное место заключения и ни в какое другое место». Нарушение этого указа, заключает письмо, повлечет за собой наказание в тысячу мараведи, уплачиваемых в королевскую казну<sup>63</sup>.

Из всего этого очевидно, что аресты прозелитов были актами бандитизма, совершенными «старыми христианами», не обращавшими внимания на положенный по закону процесс, и при потворстве или согласии — активном или пассивном — городской администрации; что поэтому жертвы такого бандитизма не могли найти облегчения от приставаний, обращаясь к городским властям, и что они рассматривались этой же администрацией как люди, на которых привилегии,

данные городу, не распространяются. Письмо короля, составленное в сильных выражениях, было, безусловно, нагоняем городу. Оно уравнило «новых христиан» со «старыми» — условие, которое, согласно письму, отцы города обязаны были знать, но предпочитали игнорировать.

Бургос не был единственным городом в Кастилии, в котором развилось напряжение между «новыми» и «старыми христианами», потому что Энрике III издал аналогичные указы и другим городам. Марранам пришлось представить королю жалобы на «обиды, унижения и ущерб», от которых они страдали в Толедо и других городах королевства<sup>64</sup>. Так Толедо оказался центром распри между обеими группами христиан даже в дни Энрике III, т.е. более чем за пять десятилетий до взрыва 1449 г.!

Судя по письму короля в Толедо, а он наверняка послал такие же в другие города, нападения, совершенные на марранов, отягощались особым вопросом, бывшим предметом серьезных разногласий между ними и коренными христианами. Король велел всем судебным властям, чиновникам и дворянам города Толедо, равно как и всем подданным королевства, *«уважать и принимать сих добрых людей и верных христиан, которые недавно обратились в Толедо и во всех городах, селениях и местностях его королевства и владений, где они находятся и будут находиться и в которых они являются или будут являться жителями (vicini), годными на все должности и которым следует оказывать почести всех видов, которые получают прочие “старые христиане”»*<sup>65</sup>. Вдобавок, приказывая, что «никакого ущерба не должно быть нанесено имуществу [марранов] или им лично», он снова подчеркивает, что они равно *«пользуются всеми привилегиями, почетом, обычаями, преимуществами и должностями, которыми пользуются или могут пользоваться “старые христиане” в сем городе»*<sup>66</sup>.

Теперь из этого распоряжения, которое с такой силой требует уравнивания «новых христиан» в правах, ясно, что старохристианские общины кастильских городов, ведомые новой и старой столицами Кастилии (Толедо и Бургосом), отчаянно противились проникновению марранов на позиции власти и престижа и они отказывались делиться с «новыми христианами» свято лелеемыми привилегиями, которые их предки завоевывали у королей и знати в ходе долгой и тяжелой борьбы. Прозелиты, и это видно из всего сказанного выше, настаивали на исполнении законов Церкви и государства, возбуждая тем самым сопротивление «старых христиан», которое было упорным и неослабным. Таким образом, конфликт порождал нападки на марранов, которые в результате видели себя в опасности. Поэтому король должен был приказать городским властям, чтобы марраны были «опекаемы и защищены».

Все это случилось до 1406 г., года смерти Энрике III, а возможно, и до начала XV в., потому что есть веские основания считать, что этот декрет был письмом о привилегиях (*carta de privilegio*), которое, согласно солидному источнику, было пожаловано прозелитам королем Энрике III во времена дона Педро Тенорио, архиепископа Толедо<sup>67</sup>. Тенорио, занявший этот пост в Толедо в 1376 г., умер в 1399 г., и это значит, что эта привилегия была дана всего через несколько лет после массового крещения в 1391 г. Подписанная архиепископом и доктором Перианьесом, двумя ведущими членами королевского совета, эта привилегия безусловно была одобрена советом, и это указывает на то, что, пока король был еще несовершеннолетним, такова была политика королевства<sup>68</sup>. Из всего этого ясно, что упорное

противодействие уравниванию «новых христиан» со «старыми» проявлялось во многих кастильских городах на очень раннем этапе в истории их взаимоотношений после погромов 1391 г.

## II

Антимарранские акции населения Бургоса, Толедо и других кастильских городов и сотрудничество городских властей в этих акциях показывают, что массовое крещение евреев в 1391 г. предоставило «старым христианам» необычные раздражители, возникшие из новой реальности.

Мы видим, что общее отвращение к марранам усилилось в Кастилии после гражданской войны, когда число и влияние прозелитов в стране выросло до нового, гораздо более высокого уровня. Тем не менее в то время конверсо все еще были незначительным меньшинством в общем населении, и хотя их присутствие мешало многим «старым христианам», их ограниченное вмешательство в испанскую жизнь было еще терпимым для многих других. Но то, что было незначительным меньшинством в 1380 г., разрослось до весьма заметных масштабов в 1391 г. Теперь городам предстояло иметь дело с целым комплексом проблем, о которых они и не знали, по крайней мере, в таком объеме. Так, например, встал вопрос о проживании в отдельных кварталах, возник вопрос о том, как внедрить неофитов в расслоенное городское общество, а самое главное, стоял вопрос о правах и привилегиях, которые новообращенные требовали получить, но города отнюдь не стремились предоставить.

Самая важная часть последнего вопроса относилась к праву на государственные должности, чего мы уже многократно касались. Ни один предмет не создал таких трений в отношениях между «старыми» и «новыми христианами», и ничто не породило таких противоречий между двумя группами, как эта проблема. Мы уже отметили решительное противодействие «старых христиан» равенству прозелитов в этом моменте, и мы отметили, что они немало потеряли в этой борьбе после того, как «Партиды» сделали общенациональным законом в 1348 г. Но теперь, после крещений 1391 г., стало похоже, что они находятся на грани полного поражения в битве. В дополнение к присутствию массы прозелитов, которое само по себе создало сильное давление, несколько выдающихся крещеных евреев в королевском совете Кастилии обладали большим влиянием. Всего за десять лет до 1391 г. города записали на свой счет триумф, когда после столетий сопротивления заставили королей запретить евреям служить в королевской администрации<sup>69</sup>. Но эта победа могла оказаться ничего не значащей, если прозелиты, уже проникшие в высокие сферы, теперь начнут оккупировать королевские муниципальные должности, на которые обычно назначались королевские ставленники<sup>70</sup>.

Испанский историк XVI в. Гарибай рассказывает нам, что широко известный крещеный еврей, дон Пабло де Санта Мария, позже ставший епископом Бургоса, советовал Энрике III, королю Кастилии, не принимать ни евреев, ни прозелитов на службу в своем доме, или в королевском совете, или в администрации королевской вотчины, и вообще ни на какую королевскую службу<sup>71</sup>. Подобный совет, если он действительно был дан, говорит о великой проницательности дона Пабло, потому что ничто не порождало такой ненависти к прозелитам, как та роль, которую они играли в королевской администрации. Все же более чем сомнительно, что такой совет был когда-либо дан лидером-прозелитом. Поставить неофитов в унижен-

ное положение по отношению к остальному христианскому населению было бы, насколько мы знаем, противоположно тому, чего желал и во что верил Павел из Бургоса. После его возвращения в Кастилию в 1399 г. он получил три назначения от Энрике III, наивысшим из которых был пост главного канцлера королевства (1406 г.), в противовес заботливому совету, приписываемому Гарибао<sup>72</sup>.

Указ, выпущенный Энрике III, дал прозелитам в их борьбе против дискриминации правительственную поддержку, которая им была жизненно необходима.

Но борьба «старых христиан» против их равноправия на этом не закончилась, она, напротив, усилилась. Столкнувшись с новой волной прозелитов (после преследований 1412 г.) и новым потоком жалоб марранов на дурное обращение с ними со стороны «старых христиан», Хуан II, наследовавший трон Энрике III (а точнее, регенты, правившие от его имени), счел необходимым издать новую привилегию, в которую он включил декрет Энрике III, и настоял на том, что это закон страны. Вот что написано в этой части привилегии:

Принимая во внимание доброе и святое намерение, которое король, наш властитель, мой отец и мой собственный властитель, имел, жалую и поспешая сие письмо во служение Господу, т.е. возвеличивание католической веры; и принимая во внимание то, что законы «Партид», а также установления, принятые на такой случай в городах наших королевств и владений, и особо то, что заключается в законе VI под титулом «Об иудеях» в книге VII, которая говорит так:

«Также приказываем, чтобы после того, как какие-либо иудеи стали христианами, все люди из нашей сеньории воздавали им почести, и никто бы не осмелился напомнить в оскорбительной манере ни им, ни их роду о том, что они были иудеями; и чтобы владели бы они своими имуществами, деля их со своими братьями и наследуя своим отцам и матерям и прочим родственникам так же, как если бы они были иудеями, и чтобы могли занимать все должности и принимать все почести, что и все прочие христиане».

Поэтому, из нашего собственного хотения, и определенным знанием, и королевской властью, мы одобряем и подтверждаем это письмо — которое мы приказываем и желаем — чтобы имело силу закона, как если бы это было издано кортесами — сие письмо и привилегия короля, нашего отца, которое включено в это письмо... и я желаю и приказываю, чтобы это соблюдалось сейчас и непрерывно, во всех его пунктах и во всех смыслах, и под страхом наказания, указанного в нем.

Я также одобряю и утверждаю сказанный закон из «Партид», цитированный выше, приказывая, чтобы он соблюдался во всех его пунктах и смыслах и на все времена<sup>73</sup>.

Ссылка на «Партиды», почитаемый свод законов, который несет на себе печать Альфонсо X, явно означает придание политике по отношению к прозелитам, провозглашенной Энрике III, силы *старых* законов и традиций. Так как Энрике был первым испанским королем, столкнувшимся с массовым крещением евреев и последующими трудностями испанских городов, его политика могла рассматриваться как результат недостатка опыта или плохого совета. Если это решение не базируется на *старых* законах, то некоторые могут считать, что оно может быть отменено раньше или позже наследниками короля. Ссылаясь на «Партиды», привилегия показывает, что правительственная политика в Кастилии имеет глубокие корни, что она не была изобретением Энрике III и должна быть постоянной («на все времена»). Этим привилегия выражает правительственное решение установить равенство для прозелитов — не только в законе, но и в жизни — и противиться



всякой попытке подорвать это равенство или уменьшить его масштабы. Она действительно поставила себе цель разрешить раз и навсегда вопрос о правах «новых христиан» в Испании.

### III

Декреты, изданные кастильскими королями, не могли, конечно, не оказать влияния на отношения между «старыми» и «новыми христианами». Охраняемые щитом закона, марраны могли теперь защищаться от нападений и продвигаться по широкому социальному фронту. Все те области общественной службы, которые были накрепко закрыты перед евреями, широко раскрылись перед марранами. Их противники оказались теперь юридически обезоруженными, и их обошли политическим маневром. Но ненависть к марранам отнюдь не угасла, и оппозиция, хотя и была заметно подавлена, далеко не умерла и не утратила силы. Более того, она проявилась в сфере, которая традиционно была сильной стороной марранов.

Этой сферой была испанская церковь, лидеры которой, выступая против евреев, старались ублажить новообращенных и обычно защищали их права и интересы. Однако теперь появились крупные фигуры Церкви, чья позиция по вопросу марранов оказалась диаметрально противоположной традиционным взглядам и практике Церкви. И именно из этих кругов впервые в Испании всплыл принцип *limpieza* — дискриминация марранов по чисто расовому принципу.

Этот новый тип отношения к проблеме был продемонстрирован в процессе основания теологического коллегия в Саламанке, ставшего позже известным под названием *Colegio Viejo de San Bartolome*. Архитектором и основателем этой институции был дон Диего де Анайя, бывший в то время епископом Куэнки<sup>74</sup>. Среди положений конституции коллегия, составленной им, было положение о том, что никакие потомки евреев не будут приняты в коллегий в качестве студентов. Язык, которым изложено это положение, указывает с абсолютной ясностью на экстремистскую позицию, занятую этой крупной фигурой Церкви:

«Так как всегда было нашей волей и намерением, чтобы ни одна персона еврейского происхождения не была допущена в этот коллегий, и так как мы не можем допустить, чтобы это наше желание было забыто с течением времени, мы поставили условие и мы приказываем, чтобы ни один из тех, кто происходит из этого племени [евреев], будь то с обеих сторон или с одной, не был допущен к обучению и священнослужению в сем коллегии, и в этом вопросе не будет сделано различия, будь степень происхождения далекой или близкой»<sup>75</sup>.

Согласно этому установлению, даже тот, чье еврейское происхождение только частично, *каким бы далеким ни было родство*, окажется перед закрытой дверью в эту школу. Это положение было, несомненно, слишком экстремальным, чтобы быть принятым около 1410 г., т.е. во время основания коллегии, или в 1414–1416 гг., когда его первая конституция была написана<sup>76</sup>. Здесь встает вопрос о дате этого устава, в особенности потому, что документ, в который он был включен (*Statuta et Rectoris et Collegialium*), дошел до нас недатированным<sup>77</sup>.

Луис Сала Балуст считает, что он составлен в середине XV в.<sup>78</sup>, возможно потому, что в то время впервые Кастилия была охвачена сильной антисемитской расовой агитацией. Если бы это было так, то упомянутое правило приема не могло быть предложено основателем коллегия, так как дон Диего умер в сентябре 1437 г.<sup>79</sup> Но такое утверждение вступает в конфликт не только с формальным посвящением

к этому уставу, которое ясно приписывает его дону Диего<sup>80</sup>, но и с другими свидетельствами, находящимися в нашем распоряжении, которые тоже приписывают основателю коллегия установление и пропаганду его расовой политики. Так, конституции и уставы, сформированные для коллегия ректором и выпускниками коллегия, содержат следующее правило:

В согласии с волей *архиепископа, нашего господина*, в которой мы уверены и которая тоже известна нам от *студентов коллегия, которые видели его письмо*, мы подтверждаем устав, запрещающий любому «происходящему из расы евреев или сарацинов» быть студентом коллегия. И если то необходимо, мы снова издаем это правило в силу разрешения, полученного нами от папы Юлия II [основать конституцию и уставы коллегия Сан-Бартоломе]<sup>81</sup>.

Таким образом, этот устав снова относится к архиепископу (который не кто иной, как дон Диего де Анайя) как к создателю расовой политики коллегия, и он основывается на свидетельстве определенных студентов, которые видели письмо того же архиепископа, настаивающее на следовании этой политике. Но устав, который они цитируют, содержит слова «*расы евреев и сарацинов*», и это явно не тот, который приписывается Анайе в вышеупомянутом *Statuta et Rectoris*<sup>82</sup>, так как последний документ не включает в себя этих слов, не касается он и потомков сарацинов, но только выходцев из евреев. Устав, упоминаящий и евреев, и сарацинов, должен быть, таким образом, более поздним; он мог быть предложен самим Анайей в одном из его писем к властям коллегия или сформулирован и представлен этими властями следуя предложениям Анайи<sup>83</sup>.

Возвращаясь к свидетельству, касающемуся «письма», включающего это предложение, оно весомо поддерживается другим свидетельством, которое видится неопровержимым. Я имею в виду некоторые утверждения, включенные в биографию дона Диего де Анайи, написанную Руисом де Вергара и Алава, членом испанского Высшего совета справедливости, и опубликованную в Мадриде в 1661 г. В этой работе, говоря о желании Анайи, чтобы ни один человек «нечистой крови» не был принят в коллегий, автор утверждает, что архиепископ дон Диего увещевал людей коллегия исполнить его желание «в различных письмах, подписанных его рукой, которые мы видели, и они хранятся в Архивах, в девятом ящике, под номерами 18 и 24»<sup>84</sup>. Мы можем поэтому с уверенностью принять, что письма, настаивающие на дискриминации марранов, были написаны доном Диего, основателем коллегия, поскольку автор его биографии видел их, и место их хранения в архивах четко обозначено. Более того, этот же биограф подтверждает, что дон Диего также сформулировал определенные правила, призванные «хранить и выполнять» его политику *limpreza*. Эти конституции «архиепископа, нашего господина, — говорит он, — найдены в отпечатанном листе бумаги, в том же девятом ящике, под номером 9»<sup>85</sup>. «Конституции», о которых говорит Руис де Вергара, — скорее всего, *Statuta Rectoris et Collegialium*, который включает в себя его указ по поводу расы студентов<sup>86</sup>. И в свете цитированного выше свидетельства ясно, что этот указ тоже был дан доном Диего, а не кем-то иным, как то подозревает Сала Балуст. Скорее всего, архиепископ с самого основания коллегия очень долгое время оказывал давление на власти, чтобы они приняли его политику, как это предполагается во вступительном предложении недатированного расового устава: «так как это все-

гда было нашей волей и намерением, чтобы лицам еврейского происхождения не было позволено поступать в этот коллегий...»<sup>87</sup>.

Письма, которые могли быть написаны в Севилье (где Анайя служил архиепископом в 1448 г.), указывают на то, что ректор и другие лидеры коллегия затруднялись действовать согласно желаниям основателя, даже если они были полностью согласны с его мыслями и намерениями. Более того, сам дон Диего де Анайя должен был ощущать трудности с реализацией своей политики, иначе, похоже, он не отложил бы формулировку расового пункта с 1414–1416 гг., когда он впервые создал первые уставы коллегия, примерно на двадцать лет, как мы еще увидим. Он, конечно, опасался издавать такие указы без четкого папского одобрения, в особенности из-за того, что его отношения с папой были долгие годы натянутыми и непрочными. Мы должны вспомнить, что вслед за тем, как папа Мартин V назначил его архиепископом в 1418 г., он начал агитировать против папы, и тот отстранил его от должности (возможно, уже в 1420 г.)<sup>88</sup>. И хотя Анайя был восстановлен в должности 13 января 1423 г., он должен был знать, что потерял доверие папы, и ему пришлось быть осторожным, чтобы не поскользнуться вновь. В 1431 г. Мартин V умер, но Анайя был тогда уже замешан в ссору с его капитулом, которая привела к его второму увольнению папой Евгением IV в том же 1431-м году. Только в 1435-м он снова получил свою севильскую епархию<sup>89</sup>, и только тогда, как мы убеждены, он почувствовал себя достаточно уверенным, чтобы предложить *Statuta Rectoris et Collegialium* вместе с включенным в него расовым пунктом.

Чтобы закончить историю с этим документом, необходима еще одна ремарка. Анайя оставил этот документ без даты, потому что ввиду его противоречивой натуры он, возможно, рассматривал его как черновое предложение, которое он послал своим друзьям в Саламанку на рассмотрение, и документ *остался* недатированным, потому что его сотрудники в коллегии не могли быть уверены, что путь для его принятия открыт. Они, несомненно, опасались, что в отсутствие папской санкции расовая политика дона Диего вызовет в Церкви скандал и приведет к конфликту между коллегией и папским престолом. Они должны были передать свои соображения архиепископу, но положили *Statuta Rectoris* на полку для будущего рассмотрения или до того момента, когда станет возможным привести его в действие. Понятным образом, они подшили его вместе с другими уставами, сочиненными Анайей и принятыми ими.

Так нам видится последовательность событий, относящихся к расовому уставу Анайи. Не исключено, что может быть предложено другое, более правдоподобное объяснение различным проблемам этого дела<sup>90</sup>. Но как бы ни интерпретировались события, то, что случилось в Кастилии в связи с основанием одного из крупнейших коллегиев Саламанки, было в высшей степени знаменательным в отношении созревавшей в Испании проблемы марранов. Это показывает, что оппозиция интеграции прозелитов не ограничивалась светским обществом, а проникла и в церковные круги. Анайя мог быть единственным испанским прелатом, который принял такую крайнюю антимарранскую линию, но нет сомнения в том, что он представлял и других церковников как внутри, так и за пределами своего коллегия, у которых не было его смелости или его убежденности. И действительно, выступить в такой экстремистской форме против марранов в 1416–1437 гг. означало для двора разгром и унижение, потому что и формально, и на деле Церковь в целом стояла за крещение евреев в Испании, так же как и

за полное равноправие между прозелитами и «старыми христианами». Аналогично, правительства и Кастилии, и Арагона твердо поддерживали эту двойную политику, будучи уверенными в том, что она представляет единственное — или наилучшее — решение еврейского вопроса.

#### IV

Под воздействием новой реальности, созданной массовым крещением, такое решение вопроса подверглось мучительной проверке. Проникновение марранов в испанское христианское общество вызвало негодование, решительно перераставшее в формальную оппозицию. Даже если вначале антимарранское мнение было скорее приглушенным, чем ясно выраженным, оно присутствовало и набирало силу. Теперь новые волны прозелитов стучали о берега испанского христианского общества, и их вторжение в это общество только усилило его негодование и укрепило его оппозицию продолжающемуся проникновению.

У нас нет ясной картины социальных процессов, развившихся в этой связи в то время. Однако ясно, что многие «старые христиане» искали юридические пути преградить прозелитам дорогу в социальные сферы, которые они считали жизненно важными, в то время как «новые христиане» сопротивлялись этим попыткам всеми доступными способами. Последовала юридическая и политическая схватка, следы которой четко видны в документах того времени. Один такой документ представляет решение собора в Базеле, касающееся евреев и прозелитов, принятое на его девятнадцатой сессии 15 сентября 1434 г. В то время как позиция собора была радикальной в желании отменить большинство привилегий, которыми по-прежнему пользовались евреи в христианских странах, а также настаивала на введении в действие законов, изданных в Испании в 1412 г., включая запрещение евреям занимать официальные должности и проживать в одних кварталах с христианами<sup>91</sup>, собор снова выступил в пользу обращения в христианство и в поддержку новообращенных. Он заверил каждого потенциального неофита в том, что его имущество, движимое и недвижимое, останется неприкосновенным, и только капитал, приобретенный ростовщичеством, будет возвращен христианину (или христианам), у которого он был взят. Если это лицо (или лица) не будет найдено, то Церковь позволяет неофиту оставить себе свой барыш, понимая, что он использует его на святые цели<sup>92</sup>. Что же касается неимущих прозелитов, «епископства должны не только поощрять христианских мирян предлагать этим людям помощь, но еще и использовать, поелику возможно, церковные доходы для их поддержки. Они также должны защищать их с отцовской нежностью от поношений и бесчестия, откуда бы они ни исходили»<sup>93</sup>.

Вслед за этим декрет делает ясной позицию Церкви по вопросу о равенстве. «И поскольку они [новообращенные] стали, милостью крещения, согражданами святых и Дома Божьего, и поскольку духовное возрождение значительно важнее, чем рождение во плоти, мы объявляем, что они могут воспользоваться привилегиями, свободами и неприкосновенностью тех городов и местностей, где они духовно возродились через святое крещение, в той же мере, как и уроженцы и другие христиане там»<sup>94</sup>.

В дополнение декрет велит епископам следить, чтобы до или после крещения новообращенных наставляли по поводу обычаев и законов новой веры, а также ритуалов католической церкви. Епископы должны следить, чтобы новообращенные

не общались с евреями и прочими иноверцами. Более того, они должны поощрять новоприбывших вступать в браки с урожденными христианами и христианками.

Переходя от обязанностей «старых христиан» к самим прозелитам, декрет акцентирует следующий момент: «Этим неофитам запрещается под страхом суровых наказаний хоронить своих умерших по еврейскому обряду или соблюдать Субботу, праздники или другие ритуалы их прежней секты в любом виде. В точности как и другие католики, они должны часто посещать церковь и проповеди и принять все обычаи христианской веры. Те, кто нарушают эти правила, подлежат расследованию, совершаемому их епископом или инквизитором ересей, и если будут найдены виновными, будут переданы в руки светских властей и наказаны так, чтобы служить примером для других»<sup>95</sup>.

Хотя декрет представлен всем христианам как универсальный закон Церкви и не упоминает Кастилию или иное испанское королевство, ясно, что его авторы были особо озабочены условиями, сложившимися в Испании. Отвечая на давления и контрдавления, дошедшие до папского престола и собора, декрет представляет ответ Церкви на вопросы, поднятые заинтересованными сторонами.

Мы можем предположить, что со стороны антимарранской партии Церковь получила жалобы на марранов, касающиеся экономических и религиозных аспектов. Некоторые из этих жалоб первой категории (т.е. экономической) могут быть реконструированы следующим образом: многие евреи обратились в христианство исключительно, или в основном, чтобы спасти свои богатства. Но эти богатства были приобретены незаконно — то есть путем ростовщичества, что запрещено Церковью, и чрезмерных изъятий у христиан<sup>96</sup>. До тех пор, пока эти ростовщики оставались евреями, была надежда, что в один из дней им предъявят счет, но похоже, что обращение дает им возможность уйти безнаказанными, сохраняя свой барыш, что является узакониванием грабежа. Позже эти прозелиты используют свое богатство, чтобы занять властные должности в христианском мире и получить контроль над урожденными христианами, которых они сперва обобрали.

В ответ на это защитники марранов утверждали, что только немногие евреи присоединились к христианскому миру, будучи состоятельными, и еще меньшее число из них было ростовщиками, в то время как подавляющее большинство из тех, кто пришел ко Христу, находилось в тяжелом материальном положении, потому что при крещении, покидая еврейскую семью, они теряют свои права наследования<sup>97</sup>, свои экономические связи и позиции и таким образом приходят в церковь без средств. Вместо того чтобы оказать им помощь, «старые христиане», которые теперь стали их братьями по вере, игнорируют их или скверно обращаются с ними.

Первый пункт декрета направлен против утверждений обеих сторон. Он четко принимает во внимание аргументы и тех и других, пытаясь согласиться с теми, кто направляет свою критику против богатых марранов, и с теми, кто критикует отношение «старых христиан» к бедным неофитам. Но из всего этого вытекает, что и богатые, и бедные марраны столкнулись с ненавистью и оскорблениями, и все они оказались лицом к лицу с общим желанием лишить их той доли общего благосостояния, которая, как они верили, причитается им.

Нападая на марранов в религиозном плане, их оппоненты должны были пытаться оправдать свой отказ предоставить им равноправный статус тем, что мар-

раны на деле вовсе не являются христианами, а являются евреями, которые тайно следуют иудейскому закону. В ответ защитники марранов утверждают, что если некоторые из них еще не полностью преданы христианской вере или даже исполняют некоторые еврейские обряды, то лишь потому, что они никогда не получали подобающего религиозного руководства. Церковь приняла это объяснение и велела епископам обучать неофитов до и после крещения. С другой стороны, она строго предупредила марранов избегать следования обычаям их «прежней секты» (как то похороны или соблюдение Субботы), предписав в то же время тщательно соблюдать католическую догму, закон и ритуал.

Таким образом, базельский декрет отразил напряженный конфликт, развивающийся в Испании между «старыми» и «новыми христианами». В то время как он обеспечивал равные права, он также угрожал им расследованием, и здесь, наверное, впервые идея применения инквизиции против марранов появляется в литературе того периода. Декрет являлся компромиссом, целью которого было удовлетворить обе стороны, и, по всей вероятности, не дал полного удовлетворения ни одной из них. Но все же декрет благоволил марранам. Они желали получить подтверждение собором своего статуса христианских граждан, законно находящихся на равных со всеми прочими гражданами, и они его получили. Декрет уравнил марранов с урожденными христианами, он подтвердил их право на гражданские должности, он запретил оскорбления в их адрес на почве прежней религии, он рекомендовал расширение помощи бедным, не только моральной, но и материальной, и он поощрил браки между марранами и «старыми христианами» в качестве лучшего способа привести обе группы к согласию и окончательно ликвидировать конфликт. Несомненно, этот декрет явился реакцией на тенденцию к расовой сегрегации, которая уже тогда имела многих сторонников, и лидеры ассимиляторов среди марранов, такие как Алонсо де Картахена, главный делегат от Кастилии, приветствовали — или требовали — его включения в декрет<sup>98</sup>.

Что до параграфа об инквизиции, то и он, кажется, являлся компромиссом. В то время как марраны настаивали на том, чтобы все религиозные расследования, касающиеся «новых христиан», велись обычными церковными властями (т.е. епископами), антимарранская партия несомненно требовала, чтобы эти расследования велись специальными инквизиторами, назначенными расследовать ереси<sup>99</sup>. Формулировка базельского декрета в этом пункте гласит «епископы или инквизиторы», таким образом легитимизируя точки зрения обеих партий и фактически оставляя вопрос неразрешенным. Тем не менее представителям марранов было ясно, что базельская формулировка, хотя и идет вразрез с планом установить инквизицию для марранов в *ближайшем будущем*, не устраняет угрозы ее установления в более позднее время. В любом случае, не похоже, что они до самого конца протестовали против предложенного условия, ведь оно было окончательно принято в таком виде. Скорее, они раньше или позже почувствовали необходимость кивнуть в знак согласия, потому что на самом деле в этой формулировке не было ничего, с чем бы истинный католик не мог согласиться.

## V

Трудно сказать, какой практический эффект оказал базельский декрет на положение марранов. Возможно, в Кастилии он был использован короной для оправдания ее политики по отношению к марранам, и самые важные лидеры марранов,

занимавшие высокие посты в Церкви, должны были широко распространить его. Может быть, кастильские марраны кое-что выиграли в результате декрета. Но в том, что касается Арагона, никаких достижений замечено не было. Мы делаем такой вывод, читая формальную петицию, направленную арагонскими марранами папе Евгению IV 31 января 1437 г.

Подача этой петиции папе говорит о том, что ни муниципальные власти в Арагоне, ни королевская администрация не принесли марранам никакого облегчения. Альфонсо V, король Арагона, завяз в то время в своих итальянских делах, и пока он жил в Неаполе, Арагоном управляла его жена, донья Мария, и его брат, Хуан Наваррский, отец будущего короля Фердинанда Католика и сам будущий король Арагона. Все это усилило позиции кортесов, представителей общественного мнения, которое в любом случае было более влиятельным в Арагоне, нежели в Кастилии.

Касаясь истоков крещения в Арагоне, а именно погромов в 1391 г., петиция марранов начинается с того, что отмечает тот факт, что новообращенные вступили в христианство лишенными всего своего материального состояния. Это был прямой ответ на обвинения в награбленном богатстве, которые откликнулись эхом в базельском декрете 1434 г. «Христос, тем не менее, в Его милости, — продолжают авторы петиции, — следил за тем, чтобы те, кто крестились, процветали», и таким образом «своим законным трудом и талантами они приобрели значительное достояние» и имеют свои ремёсла. Почти все те, кто крестились в результате погромов, уже умерли, а почти все живущие сегодня родились в католической вере, воспитаны в ней и живут в соответствии с ее ритуалами<sup>100</sup>. Тем не менее есть и другие, которые «под влиянием Педро де Луны, известного в этих странах под именем Бенедикта XIII, и проповедей нескольких благородных людей познали истину и, озаренные светом правды ... добровольно и преисполненные страстного желания, вместе со своими женами и детьми приобрели духовное возрождение через святую воду [крещение], сбрасывая [с себя] старого человека и приобретая нового. И так они, с помощью Иисуса, крестились, более трех тысяч человек, которые с тех пор живут как добрые католики<sup>101</sup>. Они не хранят памяти о своем неверии, и да будет слава в пастве Истинного и вечного пастыря»<sup>102</sup>.

Здесь подчеркнуты две вещи. Первое — первоначальное поколение марранов, пришедших в христианство во время погромов 1301 г., почти полностью исчезло, а новое поколение, представляющее собой подавляющее большинство марранов, родилось и выросло в католической вере и живет согласно католическому закону. Второе — лагерь «новых христиан» включает в себе многих обращенных, которые пришли к христианству не в результате насилия, а как те, что вступили в Церковь после диспутов Тортосы. Это описание предпосылок, и истоков, и образа жизни арагонских марранов означало, разумеется, что нет никаких причин считать, что большое количество обращенных втайне живет по-еврейски или недостаточно предано католической религии.

«Некоторые сыны зла», тем не менее, «которые только именуются христианами, — продолжает документ, — стараются отделить этих недавних обращенных в христианство, и не только их, но и их потомков, возвращенных на груди Святой Матери Церкви, от остальных христиан, отказывая им в доступе к общественным должностям или советам и правительствам городов»<sup>103</sup>. Для этой цели они издали ряд декретов и муниципальных постановлений, в которых они относятся к этим прозелитам и к их следующему поколению как к иноверцам. Они «отказываются

вступать в браки с прозелитами» и, сверх того, «подвергают их такой брани, что они [т.е. прозелиты] теперь оказались в худшем положении, чем если бы оставались евреями. И действительно, евреи и другие иноверцы смеются над ними и говорят, что они ничего не выиграли от своего крещения и их положение было бы лучше, если бы они оставались в своей иудейской слепоте». Поэтому многие евреи меняют свое решение по поводу крещения, «оставляя своё первоначальное намерение обратиться к христианству»<sup>104</sup>.

Эти цитаты ясно указывают на религиозное и социальное положение марранов в Арагоне в середине тридцатых годов. Они видели себя христианами, они «покинули» иудаизм, они были «воспитаны» в христианстве и вели себя как настоящие христиане. И, несмотря на это, они оказались социально дискриминированными, и к ним относятся фактически как к париям. Недопущение марранов к общественным должностям и отказ от заключения браков с ними воздвигли стену между ними и «старыми христианами», и она укрепилась неустанной общенациональной кампанией поношения и брани в их адрес. Базельский собор, как мы видим, запретил все подобные явления, но его декрет явно не возымел действия. В своей петиции марраны, не колеблясь, назвали свое положение худшим, чем положение евреев, которым с социальной точки зрения было лучше в своей еврейской среде, и это унижение марранов отвратило многих евреев от радикального шага крещения, хотя они и были склонны к этому.

Предположительно или на самом деле, этот аргумент был рассчитан на то, чтобы повлиять на папу, который понимал, какую огромную роль преследование евреев сыграло в деле их крещения. Но он, несомненно, отражал и взгляды многих марранов, которые рассматривали свои собственные проблемы и еврейский вопрос в целом, потому что они пришли к убеждению, что и в их интересах, и в интересах их прежних собратьев было бы последовать их примеру и присоединиться к католической церкви. Но если они, как и евреи, подвергаются оскорблениям, дискриминации и всевозможным обвинениям, то движение обращения должно неминуемо прийти к концу.

О степени невыносимости положения марранов свидетельствует следующее утверждение: «Когда сии обращенные, их дети и потомство видят себя униженными и отделенными от Церкви и паствы Иисуса Христа, который получил Свое бесценное тело от их собственного народа, людей, которым первым Он хотел принести избавление ... из числа которых вышли обращенные, руками которых Он создал ... основу Церкви — они обращаются в слезах, и с болью в сердце, и с великой тревогой к папе, ибо он есть наместник Христа на земле и его долг — свести паству в единую семью и хранить единство Христианской Церкви»<sup>105</sup>.

Хотя и составленная в религиозных выражениях, эта жалоба ясным образом перерастает религиозный момент и приобретает ярко выраженное социальное и расовое звучание. Акцент, сделанный марранами на единстве Церкви, и их протест против попытки «отрезать их от этого союза» и «отделить их от груди веры», несомненно, является указанием на их борьбу против социальной и расовой сегрегации. Аналогично, их обращение к таким исключительным фактам, как а) происхождение Иисуса из их собственного народа и б) то, что еврейство было колыбелью христианства, было предназначено не просто для того, чтобы привлечь внимание на лживость обвинений против марранов на расовой почве. Отвечая на эти обвинения, из-за которых возникли препятствия для браков между марранами



ми и «старыми христианами», этот документ по существу совпадает с документом, поданным в 1449 г., когда вопрос марранизма разорвался расовой бомбой посреди политической бури. Ещё одна ремарка этого документа, как мы увидим, поддерживает нашу интерпретацию того, что упоминание об их родстве с Иисусом, которое предполагает расовое превосходство, было по существу ответом на утверждение об их расовой неблагонадёжности. Глубоко оскорблённые этими утверждениями и окружающей их атмосферой презрения, марраны понятным образом находили удовольствие в подчёркивании своего этнического родства с Иисусом. Это не только подпитывало лелеемое ими самоуважение, но и являлось одновременно эффективным ответом на утверждения их критиков и хулителей. Ситуация была и сложной, и мучительной, и марраны обратились к папе, по их выражению, «со слезами и болью в сердце и с великой тревогой». Мы можем считать, что эти слова указывают на их настроение в то время.

Они умоляют папу «поддержать» марранов, которых они называют «угнетёнными и подавленными», и призывают «отменить все уставы и муниципальные постановления, направленные против них, которые приводят к деградации ортодоксальной веры». Они также просят папу указать епархиальным властям, чтобы те, под страхом церковного порицания и других мер, «удерживали светских чиновников всех рангов, общины и прочих лиц, официальных и частных, от упомянутых действий, и, таким образом, обеспечивали такое же отношение к марранам, как и ко всем прочим христианам во всех вопросах и по любому поводу, и чтобы не было никакой разницы между ними и другими под предлогом их еврейского происхождения»<sup>106</sup>.

Последнее предложение однозначно относится к тому, что мы сказали по поводу расового аспекта антимарранской агитации. Из этого документа видно, что основная оппозиция марранам была сконцентрирована в административных и бюрократических кругах городов, и это указывает на то, что упорные попытки марранов проникнуть в эти круги встречали резкое сопротивление. Таким образом, расистская агитация против марранов проистекала в первую очередь из этих кругов. В любом случае марраны были в этих районах дискриминированы не только административными путями, но и формально-юридическими. Мы знаем, что *против них были изданы уставы и муниципальные постановления* — или, точнее, против занятия ими официальных должностей в советах и прочих учреждениях — из того, что они просили папу аннулировать их, и эти уставы явно базировались не на религиозном, а на расовом принципе, или, говоря языком наших документов, на том «предлоге», что прозелиты «происходят из евреев». Таким образом, расовые дискриминационные порядки, предложенные Анайей для коллегия Саламанки, не были изолированным инцидентом. *Протянулась прямая линия развития от Саламанки через законодательство в Арагоне к «Толедскому статуту» 1449 г.*

Очевидно, что короли Арагона не предпринимали никаких мер в защиту марранов, иначе авторы петиции отметили бы этот факт или вообще не обратились бы к папе. И в этом моменте ситуация марранов в Арагоне кардинально отличалась от ситуации в Кастилии. Кастильские короли приняли строгие меры в защиту прав марранов, и их стабильная позиция в этом вопросе дала возможность марранам неуклонно продвигаться вперёд. В результате в Кастилии, в отличие от Арагона, «старые христиане» столкнулись с настоящей оппозицией и, хотя они были

большей фракцией, чувствовали себя проигрывающей стороной. Как следствие, ситуация не могла разрешиться в пользу одной из сторон, потому что проигрывающие не хотели признать поражение, а победители не желали отказываться от своих трофеев, и обе партии продолжали набирать силу: марраны — завоёвывая новые позиции, а их противники — новых сторонников. Для тех, кто умел разглядеть знаки времени, должно было быть очевидным, что обе стороны бесповоротно стремятся к неизбежному кровавому столкновению.

## VI

Примерно в то же время, когда Базельский собор пытался разрешить проблему марранов, в Кастилии произошло несколько событий, проливающих свет на социальный фон, послуживший причиной издания базельского декрета. Они недвусмысленно показывают, что ненависть к марранам и противодействие их социальной интеграции не только не уменьшились в испанском обществе, но наоборот, увеличились и потенциально приобрели взрывоопасный характер.

Эти события касаются восстания, которое дон Фадрике, граф де Луна, организовывал в 1434 г. в Севилье, которая, как мы знаем, была старым центром укоренившегося злобного антисемитизма. Именно там в 1391 г. антиеврейские чувства выплеснулись наружу и затопили гигантской волной погромов Пиренейский полуостров, едва не уничтожив всё испанское еврейство. В тот самый год, в разгаре резни, большинство евреев Севильи обратились в христианство, и присутствие большой общины прозелитов стало неотъемлемой частью севильской социальной сцены. Мы можем принять как данность, что там, как и везде в Испании, усердные и амбициозные евреи, освобождённые от оков всевозможных ограничений, продвинулись к завоеванию экономического изобилия и социального влияния и престижа. О том, какова была реакция в среде их христианских соседей, какие чувства они пробудили у «старых христиан», какой возник общественный климат и какие отношения сложились между «старыми» и «новыми христианами», мы можем догадываться из того, что мы знаем о Кастилии в целом. События, о которых пойдёт речь, позволяют, тем не менее, заменить наши предположения и догадки на более определённое знание.

Граф де Луна, сын Мартина Младшего, короля Сицилии, умершего в 1409 г., обосновался в Кастилии в 1430 г. Его политические надежды потерпели крушение, потому что он жаждал заполучить арагонский трон, на который, как он полагал, у него были права наследования, но трон достался Фернандо де Антекере, который передал его по наследству своему сыну Альфонсо V. Поначалу его взаимоотношения с Альфонсо были дружескими, но позже стали натянутыми или даже вовсе прервались. Из достигших Кастилии сведений о графе выяснилось, что он находился в мятежном настроении, а позже вознамерился покинуть свою страну и поступить на службу кастильскому королю. Так как Кастилия не ладила с Арагоном, возможно, Альваро де Луна счёл, что враг его противника может оказаться полезным кастильской короне. Так и случилось, что Хуан II, несомненно, по совету Альваро, предоставил дону Фадрике положение, позволяющее ему с почётом жить в Кастилии.

Однако роль, отведённая ему королевской администрацией, оказалась пассивной, а предоставленный ею доход — скромным, и граф почувствовал себя разочарованным. Он жил в Севилье, в доме своей сестры, жены влиятельного графа

из Ньебла, там он подружился с некоторыми знатными севильцами, такими как Фернан Альварес Осорио и Лопе Альфонсо де Монтемолин, тем самым став популярной личностью в их кругах. Тогда, почувствовав растущую волну недовольства в городе, склонявшемся к поддержке инфанта Энрике, он убедил себя в том, что может играть важную роль в политической жизни Испании. Он знал, что его шансы приобрести настоящее влияние при кастильском дворе были нулевыми. Ему нечего было предложить кастильской короне, но он мог бы внести вклад в дело Арагона и восстановить добрые отношения с арагонским двором, если только он присоединится к арагонской партии в Кастилии и принесёт ей такое приобретение, как Севилья — важнейший торговый центр страны и богатейший город Кастилии. Захват Севильи мог бы открыть дорогу к свержению правительства Альваро и предоставить одному из инфантов позицию силы в стране. Тогда граф смог бы выставить счёт за свои бесценные услуги.

Он нашёл, что социальные условия в Севилье вполне подходят для его амбиций. Значительная часть торговли и финансов была сконцентрирована в руках двух групп, в которых севильцы видели чужаков и, соответственно, незваных конкурентов. Это были марраны и генуззцы. Похоже, что отвращение, которое питали горожане к этим группам, было настолько сильно, что граф и его союзники всерьёз поверили, что если их план мятежа обеспечит изгнание этих двух групп из города, то граждане Севильи присоединятся к их восстанию. В конце концов, именно правительство Альваро поддерживало этих ненавистных пришельцев. Таким способом, по нашему мнению, следует реконструировать ход мыслей мятежников. Хотя на это нет прямых указаний из какого-либо источника, относящегося к этому делу, всё же можно вычислить это из анналов того времени, пусть даже только после многих предположений и исследований, потому что анналы, относящиеся к марранам, скрывают больше, чем раскрывают. И мы увидим, что попытки скрыть факты о марранах отнюдь не ограничиваются этой историей.

## VII

Самый детальный отчёт о заговоре дон Фадрике мы можем найти в «Хронике Хуана II», написанной Альваро Гарсией де Санта Марией. Гарсия, брат Павла из Бургоса и сам видный прозелит, служил в то время официальным хронистом королевства Хуана II. Нет сомнения в том, что ему было хорошо известно о фактах, связанных с рассматриваемым делом, в особенности о том, что касается марранов. Тем не менее всё, что он рассказывает об этом, ограничивается следующим:

Мы уже рассказывали прежде<sup>107</sup>, как дон Фадрике, граф де Луна, прибыл в королевство, и о том, как король каждый год даровал ему города, деревни и доходы, и те, что подлежали наследованию, и те, которыми он мог пользоваться только при жизни, так же как и многие почести, которые король Хуан II жаловал его персоне. Не должно обойти молчанием терпение, которое проявлял король по поводу многих дурных сделок, совершённых графом при помощи получаемых им даров, потому что он продал все посёлки и городки, которые дал ему король, кроме городка Куэльяр. Он также продал некоторые из источников дохода, которые наследуются, а также и те, что нет.

Деньги, полученные от этих продаж, он не вкладывал в необходимые дела, и не щедрость руководила им в том, как он их тратил. Он был расточительным, транжирой, не знал, что такое умеренность, и растрачивал деньги с недостойными личностями и людьми низкого звания. Он был втянут во

всякие ссоры и уличные скандалы с бесчестными типами, обладающими такими же манерами.

Так велика была скорость, с которой он тратил деньги, полученные за проданное, что их хватало всего на несколько дней после их получения. Принимая во внимание эти и другие его дурные поступки, король мог быть недоволен и озабочен (вполне справедливо) его многочисленными скверными делишками. При этом королю приходилось поддерживать графа, когда тот нуждался в деньгах, хотя из того, что тот с самого начала получил от короля, он мог иметь большее поместье, чем то, что у него было в Арагоне. Но король, по-доброму расположенный к нему и не желавший разочаровывать графа, терпел и соглашался на его скверные сделки и прочие поступки.

Граф де Луна, тем не менее, не ценил благоволения, почестей и помощи, которую получал от короля. Забыв обо всём этом, он, будучи в Севилье, устроил заговор с людьми из Севильи и Андалусии, чтобы они могли грабить и убивать кого хотят, как в самом городе, так и вне его, и чтобы они восстали с Андалусией в пользу королей Арагона и Наварры и в пользу инфантов, их братьев, с которыми до того он вел дела и переговоры письменно и через посланников. Заговорщики были уверены, что не получат заслуженного наказания от юридической администрации, потому что (так они думали) очень скоро к ним присоединятся вышеуказанные властители Арагона и Наварры, с кем граф имел беседы, и те защитят его.

Богу не было угодно, чтобы этот злодейский план графа и его сообщников осуществился: поскольку в переговорах были замешаны многие люди хороших намерений, они раскрыли все королю (или кому-то, кто раскрыл ему). Король перед тем, как принять меры, велел устроить тайное расследование, которое раскрыло всё, о чем мы сказали, или большую часть этого (был найден документ с подписями тех, кто обсуждал заговор). Поэтому, когда граф де Луна прибыл ко двору в Медине и остался там на пятнадцать или двадцать дней, король велел его арестовать и сказал Гарсии Фернандесу Манрике, графу Кастаньеды, взять дону Фадрике в место своего проживания. Там дон Фадрике находился в заключении несколько дней, перед тем как быть отправленным в замок Уруэнья<sup>108</sup>.

Это все — о самом графе. Впрочем, отчёт Альваро Гарсии предлагает и некоторые сведения о его сообщниках в преступлении:

Исходя из того, что было установлено расследованием, и из того, что имеется (соответствующих) документах, король приказал арестовать в Севилье и при дворе некоторых лиц, чьи имена, как мы отметили, имелись в документе, относящемся к этим переговорам. Это были Лопе Альфонсо де Монтемолин, Фернанд Альварес Осорио, Перо Гонсалес, нотариус из Севильи, и Гонсалес Мартин из Медины.

Другие арестованные вместе с ними были отпущены после того, как их признали невиновными. Что до четверых, упомянутых выше, они были приведены ко двору, допрошены должным образом и после того, как сознались в своих злодейских действиях, король приказал их казнить публично, а именно — Лопе Альфонсо и Фернанда Альвареса четвертовать, а двух других обезглавить. Он также приказал заключить навечно в тюрьму некоего францисканского монаха, родом из Португалии, который был замешан в переговорах. Перед заключением в тюрьму тот должен был подвергнуться позору, будучи выставленным епископом на обозрение в публичном месте [как предатель и заговорщик]<sup>109</sup>.

Альвар Гарсия был осмотрительным историком и умелым писателем, но он был ещё и дворцовым хронистом и дипломатом. Внимательно обдумывая то, что сле-

дует оставить недосказанным, он тщательно взвешивал содержание, структуру и порядок своих утверждений. Его задачей как хрониста было *изобразить* события и *объяснить* их — то есть указать на их причины, и его отчёты обычно отмечены ясностью, аккуратностью и проницательностью. Его история дона Фадрике, однако, является заметным исключением. В ней много двусмысленностей и необъяснённой информации, и она вызывает вопросов больше, чем даёт ответов.

Прежде всего, нам не ясны мотивы (в частности *главный* мотив) мятежников — то есть графа и его главных сообщников, Лопе Альфонсо де Монтемолина и Фернанда Альвареса Осорио. Оба последних были, как мы отметили, знатными жителями Севильи с солидной репутацией, а один из них, Альфонсо де Монтемолин, отвечал за ведение дел города. Уже не впервые севильские аристократы, которые чувствовали, что должны свести счёты с Альваро, или же просто испытывали глубокое недовольство его режимом, становились на сторону партии инфантов. Исходя из этого, мы можем полагать, что вышеупомянутые аристократы разработали свой весьма амбициозный план. Но тогда мы не знаем, что стоит за утверждением, что они планировали «грабить и убивать тех, кого пожелают». Были ли эти предполагаемые жертвы личными врагами или политическими соперниками заговорщиков? Или же они были такими яркими сторонниками Альваро или настолько преданными чиновниками короля, что заговорщики сочли их устранение необходимым условием для успеха мятежа? Если верно последнее предположение, то мы по-прежнему озадачены по поводу плана *ограбить* их, а возможно, и других тоже. Грабежи во время революций или мятежей часто осуществлялись толпой, но это не было в обычаях мятежной знати, которая намеревалась приобрести богатство через власть. Почему мятежники сконцентрировались на «грабеже», когда они собирались захватить богатейшую территорию Кастилии и, в конце концов, всю страну? При этом Гарсия упоминает грабёж *в качестве первого пункта их программы*.

Из этого можно сделать вывод, что граф, отчаянный мот, и его главные сообщники, которые вполне могли быть жадными до денег не меньше, чем он, хотели разом разбогатеть за счёт предполагаемых жертв. Если это так, тогда ясно, что их план наживы не мог заинтересовать многочисленных андалусцев, на чьё активное участие они должны были рассчитывать. Каковы же были мотивы (или рассматриваемые заговорщиками в качестве таковых), способные побудить многих жителей Севильи и Андалусии восстать против своего короля? Была ли это забота о благосостоянии нации или же желание разрешить досаждающие *местные* проблемы? Или, может быть, добыча от грабежей была предложена *им* в качестве соблазна для участия в заговоре? Вполне возможно, но в этом случае предназначенные объекты должны составлять весьма обширную группу, чтобы удовлетворить потребности многочисленных потенциальных грабителей. Соответственно, мы вновь задаёмся вопросом: кто же те, кого «они хотят грабить и убивать»?

Так как Гарсия не предоставляет нам ответов на эти вопросы, то обращаемся к другой хронике того времени, написанной Педро Каррильо де Уэте, который был известен как королевский Сокольник (*el Halconero*). Он также был официальным хронистом Хуана II, и его труд является важным источником того периода, в особенности после 1435 г., когда служба Гарсия в качестве дворцового хрониста прекратилась по неясным причинам. Каррильо, тем не менее, не начинает свою хронику с рассказа о событиях 1435 г. Он написал историю этого царствования с самого начала, и, таким образом, его работа включает отчёт о деле Фадрике в 1434 г.

Однако то, что дошло до нас из хроники Каррильо, является не оригиналом, а пересмотренными вариациями, в большинстве своём сокращёнными. Одна из этих версий, недавно изданная под названием *Refundición de la Crónica del Halconero* («Пересмотренная версия хроники Сокольника»), служила источником и основой для широко известной «Хроники Хуана II», приписываемой Пересу де Гусману, однако следует этому источнику не с 1435-го, как часто предполагалось<sup>10</sup>, а с 1433 г., и, таким образом, его отчёт о заговоре дона Фадрике основан не на отчетах Гарсии, а на хронике Каррильо, или скорее на ее сокращённом рассказе, как в той версии, которую использовал Гусман. Давайте тогда посмотрим, что нам сообщает хроника Гусмана о деле Фадрика.

Рассказав об аресте графа, конфискации его имущества и безуспешной попытке его сестры, графини Ньебла, вступить за него, «Хроника Хуана II» подходит к самому интересному для нас моменту. Там сказано:

Причина заключения в тюрьму графа де Луны в том, что в результате следствия было найдено, что он вёл переговоры с некими кабальеро и прочими лицами города Севильи с целью назначить его предводителем и передать в его руки арсеналы и замок Триана, и чтобы они ограбили богатейших граждан (*ciudadanos*) и генуэзцев города<sup>11</sup>.

Теперь, если мы проверим версию Сокольника (*el Halconero*), которая следует «Хронике Хуана II» Гусмана, т.е. «Пересмотренной версии», мы найдём, что она предлагает такой же точно отчёт о целях бунтовщиков, за исключением того, что здесь не упоминается о генуэзцах. Там сказано: «грабить богатейших граждан» Севильи<sup>12</sup>. Значит, или оригинальный текст Сокольника, который был использован Гусманом, включал в себя слова «и генуэзцев», или же Гусман воспользовался другим источником. Более существенным, однако, чем добавление слов «и генуэзцы» в «Хронике Хуана II», является отсутствие и в хронике, и в переложении всякого упоминания о политической связи между мятежниками и инфантами Арагона. Без упоминания этого важного факта, отмеченного Альваро Гарсией, мятеж выглядит так, будто он преследовал исключительно локальные цели. Если бы мы не знали из хроники Альваро о том, что мятежники связали себя с арагонцами, надеясь на их помощь, или основывали нашу информацию только на хронике Гусмана и его источнике, «Пересмотренной версии», мы не могли бы понять, каким образом мятежники надеялись уйти безнаказанными. Очевидно, однако, что именно это и хотела хроника Гусмана, так же как и ее предшественница, внушить — то есть то, что заговорщики не имели других мотивов, кроме удовлетворения своих местных интересов, а именно — стать хозяевами Севильи и «ограбить богачей» этого города. Более того, официальное объявление городского глашатая Медины-дель-Кампо, касающееся казни главных мятежников, которое редактор «Пересмотренной хроники» присовокупил к его рассказу, согласуется, похоже, с этой интерпретацией или как минимум не приводит никаких других мотивов. Текст его заявления выглядит так:

Это суд, который король, господин наш, повелел совершить над теми людьми, что вступили в союзы и заговоры во вред королю и взяли себе вождя, чтобы получить контроль над арсеналами Севильи и её замка Триана и грабить и убивать богатых и почтенных жителей этого города<sup>13</sup>.

Читатель, который знает, что сказал Альваро Гарсия, может, конечно, заподозрить, что под «союзами и заговорами», устроенными мятежниками «во вред

королю», подразумевается союз с Арагоном, но из чтения «Хроники Хуана II», отредактированной Гусманом, или из версии Сокольничего, на которую опиралась хроника, мы этого узнать не можем. Арагонский аспект истории явно утаён, и из этого можно заключить, что была сделана попытка представить весь этот неудавшийся мятеж как плод мысли нескольких севильских авантюристов, завидовавших «богатым и почтенным» жителям города и жаждавших заполучить их положение и состояние. Тем не менее то, что касается «генуэзцев», обозначенных как цель атаки мятежников, — и это можно найти только у Гусмана, — вполне укладывается в широкий план мятежа, указанный у Гарсии. В то время Генуя была ввязана в жестокий конфликт с королём Арагона Альфонсо V, и атака против генуэзской колонии в Севилье, безусловно, доставила бы удовольствие арагонцам. Как мы отметили, севильцы тоже весьма неодобрительно смотрели на процветающую генуэзскую колонию в своём городе. Сам факт существования этой колонии в Севилье может быть приписан исключительно специальным хартиям и привилегиям, полученным от кастильских королей<sup>14</sup>, поэтому атака на эту колонию тоже будет истолкована как мятеж против короля Кастилии. Так, сводя вместе относящиеся к делу элементы, процитированные из трёх источников — Альваро Гарсии, «Переложения» и «Хроники Хуана II», отредактированной Гусманом, — мы можем видеть, что, помимо желания привести к власти инфантов Арагона, здесь был ещё один раздражающий фактор — генуэзцы, которые вполне могли служить мишенью для атак. Всё же мы до сих пор не можем увидеть с достаточной ясностью мотив, который заставил бы народные массы поддерживать мятежников. Разумеется, мы можем принять за данность то, что многие севильцы злы на генуэзцев, но если это так, то чем же соблазнить жителей *других* андалусских городов, где *нет* генуэзцев<sup>15</sup>, присоединиться к мятежникам? Однако совершенно очевидно, что заговорщики рассчитывали на какое-то чувство, объединяющее *многие города* Андалусии, а не только Севилью, если они хотели привлечь на свою сторону заметную часть населения. Чем было или могло быть это чувство — затаённой глубинной злобой, общими интересами или страстным стремлением к чему-то, — из изученных нами документов неясно.

Вряд ли мы даже начали бы подозревать, что вопрос марранов играл главную роль в планах заговорщиков завоевать себе народную поддержку, если бы не сохранилась другая версия «Хроники Сокольничего», тоже оставшаяся неопубликованной до нашего времени. И эта версия представляет собой не оригинал «Переложения», а только его пересмотренное сокращение, но как минимум в одном моменте эта версия ближе к оригиналу, чем та, что была использована Пересом де Гусманом. Её рассказ о заговоре сокращён ещё больше, и цели, приписываемые вождям мятежников, кажутся ещё менее определёнными, но, представляя текст объявления городского глашатая, Сокольничий сообщает нам поразительную вещь, отсутствующую в других отчётах. Вот как выглядит сообщение глашатая в этой версии:

Это суд, который король, господин наш, повелел совершить над теми людьми, которые заключили союзы и заговоры во вред королю и взяли себе вождя, чтобы получить контроль над арсеналами Севильи и её замка Триана, и убивать конверсо, и грабить тех, кого удастся, в городе Севилья, и передать арсеналы и замок Триана врагам короля<sup>16</sup>.

Таким образом, становится ясным, что редактор этой версии, который чувствовал себя вправе сокращать и изменять оригинальный текст Каррильо, — то есть предположить, что заговор был всего лишь планом бандитской шайки грабить «некоторых» из богачей Севильи, — остановился, оказавшись перед текстом объявления городского глашатая. Он явно почувствовал, что изменить текст и представить его как оригинальный — как это сделал редактор другой версии «Переложения» — будет означать прямую фальсификацию, и поэтому он оставил оригинальный текст нетронутым. Таким образом, этот текст раскрывает нам то, что другие версии или рассказы, основанные на хронике Сокольничего, скрывают, а именно — существование союза между заговорщиками и «врагами короля» (т.е. арагонскими инфантами), которым они хотели передать арсеналы Севильи и замок Триана (что полностью согласуется с хроникой Альваро Гарсии де Санта Марии)<sup>17</sup>. Но он ещё говорит нам и о том, что было скрыто всеми другими хрониками, которые мы цитировали, включая хронику Альваро Гарсии, а именно то, что первой запланированной акцией мятежников после захвата города было *массовое убийство конверсо* — и это, разумеется, объясняет, как и почему они могли привлечь «многих» к своему плану, не только в Севилье, но и в других андалусских городах, где почти повсюду конверсо составляли значительную часть населения.

Таким образом, политический союз с арагонской партией был поддержан сильным отвращением, которое многие андалусцы питали к конверсо вместе с другими богатыми «чужестранцами» — генуэзцами. Это могло быть достаточным соблазном для многих примкнуть к партии инфантов, чьё вторжение и захват Андалусии виделись как единственное средство для того, чтобы местное старохристианское население избавилось от ненавистных чужаков и укрепилось в качестве настоящих хозяев андалусской администрации и экономики<sup>18</sup>. Это же объясняет особую роль, которую португальский монах мог играть в заговоре, касавшемся, согласно всем имеющимся материалам, кастильцев и арагонцев (но не Португалии), и имевшем под собой политическую и экономическую почву, но лишённом религиозных мотивов. Планировавшаяся атака на конверсо имела религиозный аспект. В таком плане любой церковник из любой страны мог играть эффективную роль, в зависимости от его взглядов и силы убеждения. Похоже, что португальский монах дал мятежникам необходимую религиозную поддержку, которую им, очевидно, не удалось получить от церковных вождей Андалусии и Севильи.

Не может быть сомнения в том, что Каррильо, который был знаком со всеми элементами этого дела (как и все придворные Хуана II), записал все факты, указанные в объявлении городского глашатая, которое он включил в свой оригинальный отчёт. Можно быть уверенным в том, что редакторы намеренно изменили его рассказ с тем, чтобы принизить его национальное значение, и что их желание опустить всякие упоминания о конверсо возобладало над всеми соображениями истины. В одном случае, как мы видели, они пошли даже на то, чтобы изменить текст городского глашатая — официальный документ, который чётко указывает и на результаты расследования судей (касающиеся осуждённых), и на официальные причины для публичной казни. Кто мог быть заинтересован в сокрытии марранского аспекта севильского заговора? Как мы покажем на протяжении всей этой книги, это могли быть только марранские историки или редакторы или кто-то близко связанный с конверсо, у кого были для этого серьёзные основания<sup>19</sup>.



Альваро Гарсия сам был конверсо. Он не хотел представить мятеж дона Фадрике как попытку, основанную на провокационном предположении, что можно побудить население Севильи и других городов Андалусии взять в руки оружие, только если ему позволят на первом этапе восстания грабить и убивать марранов. Он явно не хотел говорить своим читателям о том, что ненависть к марранам достигла такого уровня, что послужила толчком для восстания против короля. Очевидно, нашлись бы люди, заключившие из этих событий, что марраны подвергают опасности существование государства. Как следствие, он решил исключить из своего отчёта любое упоминание о конверсо, и так как он воздержался от их упоминания, то был обязан исключить из упоминания и геноуэзцев. Таким образом, он описал обе группы туманным и ничем не обязывающим выражением, что мятежники планировали «грабить и убивать тех, кого захотят», и представил всю историю как идею, родившуюся в голове коррумпированного и бессердечного авантюриста, которому противостоят все «граждане добрых намерений» и который лишён какой-либо социальной значимости<sup>120</sup>. Факты этого дела были, однако, противоположными. Какими бы ни были цели и амбиции заговорщиков, ясно, что ненависть к конверсо и страстное желание уничтожить их были настолько распространены в Севилье и других городах, что они могли служить инструментом для выполнения их планов. И, поскольку некоторые из них были севильскими лидерами, мало кто мог лучше них знать настроение масс и социальные условия Андалусии. Трудно поэтому усомниться в том, что положение марранов там послужило питательной почвой для заговора. Мятежники просто подтолкнули его развитие обещанием помощи со стороны.

Своевременное раскрытие заговора и примерное наказание его вождей задавили заговор в зародыше. Но то, что действительно произошло, так это восстание большого кастильского города против короля, вскормленное стремлением уничтожить конверсо и поддержанное надеждой на получение помощи от врагов короля в Арагоне. То, что зарождалось в Севилье в 1434 г., стало явью пятнадцатью годами позже, во время толедского бунта 1449 г.

## VIII

13 июля 1444 г. Хуан II издал указ городским советам королевства, требуя от их судебных инстанций не допускать никакой дискриминации против конверсо, — так, чтобы к ним относились, «как если бы они родились христианами», и чтобы они полностью пользовались правом доступа ко «всем уважаемым государственным учреждениям»<sup>121</sup>.

Дата указа обращает на себя внимание. Менее чем за месяц до нее, 16-го июня, королю удалось ускользнуть из фактического плена, в котором его держал Хуан Наваррский, глава арагонской партии, и теперь он совершал энергичные усилия, чтобы вернуть себе утраченную власть. На севере он вёл военную кампанию с целью захватить все цитадели на берегах Дуэро, контролируемые инфантами, и 18 июля, через 5 дней после подписания упомянутого указа, он начал атаку на замок Пеньяфьель, длившуюся до 16 августа. В дополнение к этому перед королём стояла задача справиться с силами инфанта Энрике, который держал в своих руках заметную часть Андалусии и двигался к северу в направлении Толедо<sup>122</sup>. Что же заставило Хуана II в такое время, посреди лихорадочных приготовлений к битве, в

момент, когда он находился под давлением стольких проблем, издать указ в пользу конверсо?

Более того, по словам Амадора де лос Риос, указ была адресован не одному или двум городам, но всем основным большим и малым городам королевства<sup>123</sup>. Таким образом указ поднялся до уровня королевской декларации о национальной политике по марранскому вопросу и, соответственно, получил исключительное значение. В связи с этим поднятый нами вопрос может быть поставлен так: что заставило Хуана II объявить эту политику в самом начале его возродившегося царствования?

Поскольку мы располагаем лишь немногими сведениями, всякая реконструкция будет не более чем гипотетической. Тем не менее доступные нам факты позволяют вывести некоторые заключения с достаточной уверенностью.

Начнём с очевидного факта, что проблема марранов — борьба «старых христиан» за снижение статуса «новых» — распространилась настолько широко и приобрела такие масштабы, что уже не могла рассматриваться как «локальное» — то есть ограниченное несколькими местами — явление, а стала национальной проблемой, требующей разрешения в национальном масштабе. Поэтому король адресовал свой указ всем важным городам королевства.

Кроме того, ясно, что проблема была *срочной*, потому что борьба против марранов усилилась, что выразилось в многочисленных случаях попрания их прав, и марраны чувствовали себя под таким тяжёлым давлением, что искали помощи у короля. Мы приходим к этому заключению, исходя из следующих предположений, которые считаем практически неопровержимыми: во-первых, король не стал бы с такой силой защищать марранов, да ещё в такое время, если тому не предшествовали бы отчаянные мольбы марранов; во-вторых, марраны с *нетерпением* ждали произошедших сейчас перемен в режиме и не теряли времени, обратившись к королю в момент, когда Хуан II вновь обрёл свою независимость. Это неизбежно приводит нас к дополнительному заключению, что нечто неприятное произошло с марранами во время правления инфантов Арагона, что-то, послужившее ухудшению их ситуации и повлиявшее на то, что их призывы о помощи к инфантам оказались тщетными.

Главные причины этого ухудшения ситуации нетрудно угадать. В течение трёх лет, когда королевская администрация была фактически в руках Хуана Наваррского, власть инфантов над страной была слабой и определённо ненадёжной. Инфантам противостояла знать, чья лояльность не только не была полной, но и постоянно колебалась в связи с изменениями политических позиций, поэтому инфанты могли надеяться только на поддержку городов. Но города, традиционно находившиеся в оппозиции к крупным баронам и в особенности не испытывавшие доверия к жадным инфантам, были гораздо больше заинтересованы использовать их слабости, чем способствовать их преодолению. А тем временем города, будучи уверенными в своей стратегической силе и в нужде правителей в их содействии, чувствовали себя свободными от соблюдения некоторых, а то и всех законов, защищавших конверсо. Осторожный и прагматичный Хуан Наваррский, возглавлявший партию инфантов, отказывался превратить проблему конверсо в *casus belli* с городами.

Но 16 июня 1444 г., когда Хуан II бежал из плена, политическая сцена изменилась разом. Хуан Наваррский в спешке отступил на восток к границам Арагона, и власть снова перешла в руки короля и Альваро де Луны. Война тем не менее была далеко не закончена, противостоящие армии почти не уменьшились в составе, и

оставалась вероятность, что Хуан Наваррский, поддержанный значительными силами из Арагона, вскоре вернётся на поле боя. Наверняка в интересах короля было мобилизовать и сплотить нацию в такой час и повести её за собой. Города составляли главную часть нации, и король, похоже, должен был обратиться к ним за военной и финансовой помощью. Указ, критикующий города за их политику по отношению к марранам, который король послал им 13 июля, явно был не лучшим способом снискать их расположение в момент восстановления его власти.

И всё же указ был послан. Этот факт подтверждает, как мы думаем, наше предположение, что, кроме своих собственных обращений к королю, марраны воспользовались помощью нескольких друзей из числа «старых христиан», чтобы склонить короля на свою сторону. Епископ Лопе де Барриентос, чьё влияние было в то время велико, мог оказаться инициатором издания этого указа<sup>124</sup>. Также весьма возможно, что марраны пожертвовали крупные суммы в военную казну короля. Это могло, по крайней мере, служить в какой-то степени противовесом отложенной или вообще слишком ограниченной помощи, которую города были готовы предложить на тот момент.

Но что бы ни использовали марраны — влияние друзей, щедрое пожертвование или и то и другое, — издание указа в то время должно рассматриваться как смелый шаг политики правительства Хуана II. Действительно, проблема марранов могла быть пробным камнем для проверки политической силы Альваро, потому что ничто не символизирует в такой степени возвращение к реальной власти короля Хуана II и Альваро де Луны, как декларация политики равенства «старых» и «новых христиан». Всё же Альваро в тот момент сражался не только за свою традиционную политику, но в первую очередь за своё политическое выживание. Будучи прагматичным и расчётливым политиком, он избегал ненужного риска. Несомненно, промарранский указ был в известной мере рискованным для его администрации, Альваро должен был взвесить все за и против и, наверное, решил, что риск всё же невелик и стоит пойти на него. Таким образом, мы коснёмся важнейшей причины издания указа.

Несомненно, Альваро чувствовал настроение страны и знал, каковы альтернативы городов, по крайней мере, самых больших. И его выводы должны были быть обнадеживающими. В политическом плане большинство городов, как и страна в целом, жаждали стряхнуть с себя власть инфантов, в которых видели иностранцев, эксплуатирующих Кастилию для своих личных целей<sup>125</sup>, а в плане военном силы инфантов не представлялись равными силам, поддерживающим короля. Коалиция Альваро и наследного принца Энрике вместе с верными им дворянами была достаточно сильна, чтобы разбить инфантов, какую бы поддержку те ни надеялись получить, и спешное отступление Хуана Наваррского только демонстрировало этот факт. Таким образом, и в политическом, и в военном отношении у большинства городов не оставалось выхода, кроме как присоединиться к лагерю короля.

Если именно это было соображением Альваро, то издание указа на тот момент не представляло реальной проблемы. Отсутствие выбора у городов парализовало их сопротивление, и это явно чувствовалось, когда они встретились на кортесах в следующем мае и согласились на крайние политические требования, представленные им коннетаблем, Альваро де Луной<sup>126</sup>.

Это собрание состоялось всего за несколько дней до решающей битвы при Ольмедо. И если таковой была позиция городов на тот момент, то нетрудно предста-

вить себе, что было после битвы, потому что Альваро, одержав решительную победу, усилил свою власть ещё больше. Партия инфантов была фактически сокрушена, и страна распростёрлась перед всеильным главным министром, другом конверсо. В следующие несколько лет его промарранская политика была решительно приведена в действие. Но оппозиция при этом стиснула зубы.

Теперь настала очередь «старых христиан», или, скорее, противников марранов среди них, считать себя угнетёнными. Разумеется, с точки зрения закона их положение было ничуть не хуже, чем у конверсо, но с социальной и экономической точки зрения они считали себя обиженными, потому что равенство марранов рассматривалось ими не только как наносящее вред их благосостоянию, но и как трамплин для продвижения марранов, или, точнее, средство для приобретения марранами превосходства над ними, «старыми христианами». Таким образом, они стали отождествлять свои неудачи с успехами конверсо, и наоборот. Но что они могли сделать? Железная рука де Луны чувствовалась везде, а марраны, проникшие в королевский совет, казначейство, королевскую канцелярию и другие высокие учреждения, ревниво охраняли свои права от нарушения и следили за тем, чтобы провозглашённая политика королевства претворялась в жизнь. Не было пути обойти эту политику, и не предвиделось никакого изменения в ней до тех пор, пока это правительство оставалось у власти. Результаты были неизбежны. Когда потеряны все надежды на то, чтобы администрация использовала закон для исправления ситуации, радикальные элементы обычно поддаются соблазну взять закон в свои руки.

Так была подготовлена сцена для толедских событий 1449 г.

### III. Начало мятежа

#### I

Если судить по поведению христианского населения, история Толедо, начиная с Реконкисты, была в основном историей гордости и предубеждения. Гордость выросла благодаря прошлой славе города, когда Толедо был столицей Испании. Предубеждение углубилось периодом бесчестия, когда Толедо находился под властью мавров. В основном эти настроения возникли из старой ненависти и к маврам, и к евреям — «сектам» иноверцев, которых христиане презирали и с кем, как они считали, надо свести счёты. Когда мусульмане Толедо вынуждены были сдаться, христиане решили, что их час настал — теперь они могли дать волю своим чувствам по отношению к двум подчинённым группам. Но у завоевателя Толедо, короля Альфонсо VI, были иные планы для своих нехристианских подданных.

Верный политике, которой во время Реконкисты следовал и он сам, и предшествовавшие ему короли Кастилии, Альфонсо хотел, чтобы и евреи, и мавры в Толедо продолжали жить в мире. С этой целью он создал правовую систему, которая должна была предоставить им защиту<sup>1</sup>. Но злоба и вражда толедских христиан оказывали сильное давление на Альфонсо: законы, защищавшие евреев и мавров, нагло нарушались, и вскоре вся структура оказалась в опасности<sup>2</sup>. Однако Альфонсо не сдавался. Он настаивал на сохранении установленного порядка.

Толедские мавры не питали иллюзий по поводу своего будущего в городе. Перед лицом свирепой войны между Альморавидами и христианскими армиями они

знали, что христиане будут видеть в них «внутреннего врага». Они поняли, что выход для них — эмиграция. К югу от Толедо, в Испании и за её пределами, лежали обширные мусульманские земли, куда можно было двинуться. Учитывая все эти факторы и, вне всякого сомнения, подталкиваемые христианскими нападениями, они постепенно начали покидать город вскоре после его захвата христианами. К середине XII в. от мусульманского Толедо осталась только малая, беднейшая часть<sup>3</sup>.

Реакция евреев была иной. Они не видели себя врагами христиан, а ещё меньше — Альморавидов. Не видели они на горизонте и другого места, которое могло бы предоставить им более надёжную гавань. Они чувствовали, что могут полагаться на обещания короля, за которые они платили верной службой, и знали, что ничего большего, чем эти королевские обещания, они не смогут получить нигде. Вместо того чтобы эмигрировать из Толедо, они предпочли селиться в Толедо во всё больших количествах. Вскоре начали появляться признаки того, что Толедо превращается в самый важный центр испанского еврейства<sup>4</sup>.

Озабоченность толедских христиан таким развитием событий была весьма велика — на самом деле, они были просто взбешены. Примерно через двадцать пять лет после освобождения Толедо они нанесли серьёзный удар по еврейскому населению в надежде устроить его настолько, чтобы оно покинуло город<sup>5</sup>. Но эта попытка не удалась. Как и все другие евреи в испанских христианских владениях, толедские евреи были под защитой короля, их община росла и процветала почти непрерывно вплоть до войны середины XIV в.

Речь идёт о войне между кастильским королём Педро и его единокровным братом Энрике де Трастамарой. Евреи Толедо, как мы отметили, остались до конца верными королю и заплатили за это непомерную цену. Их потери, как людские, так и материальные, были столь чудовищны, что они оказались на грани исчезновения<sup>6</sup>. Они с трудом оправались от этой катастрофы, но тогда вспыхнули волнения 1391 г. и почти уничтожили всю общину<sup>7</sup>. Многие её члены, уцелевшие от резни, искали спасения в принятии христианства, другие пошли тем же путём во время преследований 1412–1418 гг.<sup>8</sup> Начиная с того момента толедские евреи больше не оставались для бюргеров серьёзным источником недовольства. Теперь внимание последних было сконцентрировано на проблемах, созданных «новыми христианами». Исторические модели могут повторяться до бесконечности, но они никогда не повторяются точно, даже в общих чертах. Толедо предоставил прекрасный пример этого правила в политике, проводившейся по отношению к обращённым из иудаизма. Толедские христиане после крещений 1109 г. противились уравниванию в правах новообращённых<sup>9</sup>, и после крещений 1391 г. они продемонстрировали такое же противодействие<sup>10</sup>. Но несмотря на то, что в обоих случаях их реакция была идентичной, социальные и юридические результаты были разными. В первом случае толедские горожане выиграли: короли, как мы видели, уступили их требованиям<sup>11</sup>. Во втором случае их желание осталось неудовлетворённым: короли заняли твёрдую позицию в пользу конверсо<sup>12</sup>, и Толедо был вынужден подчиниться правилам, распространённым на всё королевство. В результате и формально, и в значительной мере фактически права конверсо были установлены во всех гражданских сферах Толедо.

Противодействие толедских христиан равенству конверсо было таким образом придавлено и приглушено, но оно не исчезло и вовсе не уменьшилось. Напротив,

гнойник разбухал, пока, наконец, не взорвался. В этот момент жители Толедо попытались сокрушить конверсо мечом и законом, и результат этой попытки был чудовищным. Его отзвуки были слышны в Испании на протяжении десяти поколений.

В движении испанских городов против конверсо Толедо являлся лидером: не только в силу традиции (возникшей с 1109 г. и вызывавшей время от времени напряжённость), но и в силу престижа Толедо и примера, который этот город подавал всей нации. Севилья и Кордова могли без труда соперничать с Толедо в ненависти к евреям и марранам. Но Толедо, крупнейший политический центр и историческая церковная столица Испании, более чутко прислушивался к проблемам короля и власти. Поэтому толедская община конверсо, особенно мощная и численно, и экономически<sup>13</sup>, представляла проблему для своих соседей, коренных христиан. Если равные возможности становятся правилом, то их власть в Толедо, как некоторые из них боялись, могла перейти в руки конверсо. Для толедских христиан, в которых поселились эти страхи, такая мысль была почти невыносимой.

Был ли этот процесс воображаемым или нет, но многие «старые христиане» смотрели с тревогой на каждый шаг конверсо вперёд. Они видели непрерывное продвижение конверсо во всех областях гражданской власти — областях, которые «старые христиане» считали своими. И чем больше расширялась экспансия конверсо, тем сильнее чувствовалось беспокойство и возмущение в среде «старых христиан». Они, тем не менее, боялись проявить своё негодование, потому что не только королевская администрация и высшие церковные власти внимательно следили за этим, но и городская знать, которая контролировала жизнь в Толедо, как и в других городских центрах, сдерживала эмоции населения<sup>14</sup>. Эти три силы — монархия, Церковь и высшая городская знать — совместными усилиями удерживали крышку над кипящим толедским социальным котлом. Но в начале 1449 г., как мы увидим, эти условия изменились: верховная церковная власть не находилась в Толедо<sup>15</sup>, контроль высшего дворянства был удалён<sup>16</sup>, а королевская администрация была низведена до такого уровня, что потеряла власть над городским населением. В отсутствие этих контролирующих сил крышку котла сорвало. Впервые в Испании произошёл антимагданский взрыв.

## II

Знаменитый Перо Лопес де Айяла, крупный государственный деятель и канцлер королевства при трёх первых королях из династии Трастамара, принадлежал к знатной семье, правившей в Толедо. Если интересы старого Перо де Айялы были национального масштаба, то его сын, носивший то же имя, опорой своей политической силы сделал Толедо и погрузился в его проблемы и политику. В 1398 г. король назначил молодого Айялу на пост мэра Толедо (*alcalde mayor*), а несколько позже он получил в дополнение власть над городской крепостью и другими укрепленными пунктами города. Возможно, что эти военные назначения, которые сделали его фактически губернатором Толедо, он получил от Фернандо де Антекера, знаменитого регента, и возможно, Айяла позже перенес свою лояльность Фернандо на его сыновей. В особенности Айяла был привязан к третьему, Энрике, самому смелому и отчаянному из них, и, по мнению Айялы, самому многообещающему политику. В любом случае, он не мог верить, что четырнадцатилетний Хуан II, коронован-

ный в этом возрасте, сумеет удержать власть над королевством. В борьбе за власть, разгоревшейся в Кастилии вслед за смертью королевы Каталины в 1418 г., Айяла сделал свою ставку на дону Энрике<sup>7</sup>. Но когда борьба за власть склонилась в пользу короля, он поспешил примириться с Хуаном, или, точнее, с его фаворитом Альваро де Луной. Он не завоевал доверия Альваро, но был слишком силен и влиятелен для того, чтобы его претензии на близость были отвергнуты (Альваро же был новым человеком во власти и слишком нуждался в приобретении друзей). Так второй Перо Лопес де Айяла удержал Толедо в своих руках.

Он оставался формально верным режиму, когда в 1429 г. возникли новые проблемы между отчаянным Энрике и Хуаном II. Айяла соблюдал спокойствие, потому что Энрике вновь отступил побеждённым. Но через десять лет, когда политический ветер подул в сторону Энрике (1440), Айяла снова присоединился к нему. Он не только встал в один ряд со своенравными дворянами, требовавшими устранения Альваро из королевского двора, но бросил вызов королю, открыто нарушив недвусмысленный приказ короля не впускать Энрике в Толедо<sup>8</sup>. Непримиимый Айяла теперь рисковал навлечь на себя месть разгневанного короля. Но на этот раз он был на стороне победителя: Альваро удалили от двора, и инфанты одержали верх над королевской администрацией, хотя, как выяснилось, ненадолго.

В июне 1444 г. Хуану II удалось вырваться из тисков инфантов, атаковать их и вынудить к отступлению<sup>9</sup>. Снова Айяла был готов перейти на другую сторону, и снова король готов был согласиться. Соответственно, 4 сентября 1444 г. Хуан II даровал ему полное прощение за его действия против короны. Он пригласил Айялу присоединиться к кругу знати, выступавшей против инфантов и возглавляемой его сыном и наследником престола, принцем Энрике<sup>10</sup>. Формально Айяла ответил согласием, он присоединился к ним, но манкировал своими обязанностями и не предоставлял даже ожидаемой помощи в качестве союзника. Когда конфликт между Хуаном и инфантами усилился, дойдя до грани военного столкновения, Айяла оставался нейтральным. Его силы в битве при Ольмедо не участвовали<sup>11</sup>.

Его отсутствие в таком решающем событии оказалось, тем не менее, громадным промахом. Политическая изворотливость, изменничество и откровенная двуличность, наконец, наказали его. Он потерял свой шанс быть среди грандов, у которых было право слова в управлении страной, и даже право быть на хорошем счету у короля.

### III

Перо Лопес де Айяла правил Толедо железной рукой. Но никогда ещё он не действовал с такой жестокостью, как во время его мятежного противостояния королю в 1440 и в 1441 гг. В этот период он изгнал из Толедо многих дворян (низкого и среднего ранга), которые не согласились с его антироялистскими действиями, ограбил многих своих оппонентов, отняв у них имущество, и даже подверг некоторых из них пыткам. «Хроника Хуана II» описывает это так: Айяла совершил «большие злодеяния»<sup>12</sup>. Находясь на высоком посту, он сумел заткнуть рот своим критикам. Только после сражения при Ольмедо главы города набрались смелости появиться перед королём и дать ему отчёт о нарушениях закона и насилии, совершённых Перо де Айялой. Они настаивали на том, чтобы Айяла был смещён со своих постов в крепости и судебной администрации, добавив при этом, что, если их просьбы останутся неудовлетворёнными, они покинут город, опасаясь его мести<sup>13</sup>.

Тяжёлые обвинения рехидоров играли на руку королю. Уже давно и он, и Альваро хотели лишить Перо де Айялу его силы и сместить его с королевских должностей в Толедо, которые он так часто использовал во вред королю. Им нужен был только подходящий момент. И этот момент наступил после победы под Ольмедо, когда ни один дворянин или город в стране не посмел бы перечить королю или коннетаблю. Итак, в декабре 1445 г. король отстранил Перо де Айялу от командования крепостью и другими укреплёнными пунктами города<sup>24</sup>, а вскоре сместил его и с должности Главного апелляционного судьи<sup>25</sup>. Так закончилось правление Перо де Айялы в Толедо, длившееся почти тридцать лет.

Но Айяла не был тем, кто просто так сдаётся. Пытаясь заполучить обратно утраченные позиции, он заручился поддержкой наследника, принца Энрике, к чьей партии Айяла до сих пор формально принадлежал и чья защита, таким образом, была его долгом<sup>26</sup>. Снова находясь в натянутых отношениях с королевской администрацией, хотя и не приближаясь к разрыву отношений, принц хотел, чтобы Толедо был в руках у Перо де Айялы, его вновь приобретённого союзника. Поэтому он ходатайствовал за него перед королём, но без видимого успеха. Просьбы сына не тронули Хуана, и он оставался, против обыкновения, твёрд. Всё же принц не прекратил свои уговоры, и король, в конце концов, частично уступил. Он согласился, чтобы Айяла вернулся на свой пост Главного апелляционного судьи Толедо, но категорически отказал ему в командовании алькасаром или каким-либо иным военным объектом<sup>27</sup>.

Однако уступка короля не была осуществлена. Против неё категорически возражал новый губернатор города, аристократ по имени Перо Сармьенто, чья лояльность короне и послушание королю не подвергались до сих пор никакому сомнению. Теперь он полностью изменил свою позицию и поведение в роли королевского официального лица. Далее мы займёмся причинами этого изменения, которое, в конце концов, сделало его лидером восстания, но в любом случае изменившееся поведение Перо Сармьенто должно рассматриваться в свете прошлого поведения Перо Лопеса де Айялы. Неоднократное проявление непокорности своему господину, королю Хуану II, со стороны последнего ободрило Сармьенто и последовавших за ним горожан в их сопротивлении королю. Безжалостная и противозаконная диктатура Перо де Айялы, проявившаяся особенно во время последнего мятежа, послужила примером для Сармьенто, когда пришла его очередь править городом. Таким образом Айяла, и как мятежный чиновник, и как губернатор, разными путями внёс свою лепту в последующее развитие событий.

#### IV

Наша история возвращается к первой стадии конфликта между Перо Лопесом де Айялой и королевской администрацией. Когда Альваро де Луна и Хуан II решили сместить Айялу с его постов, они видели в Перо Сармьенто подходящего преемника. Сармьенто был одним из самых известных придворных, он был главным королевским кравчим (*Repostero mayor*), членом королевского совета и входил в круг приближённых к королю. Более того, он являлся отпрыском аристократической семьи, оказавшей важные услуги короне<sup>28</sup>, и сам всегда был на стороне Хуана II во время борьбы короля против его врагов<sup>29</sup>. Его верность королю, которая была известна инфантам Арагона, и его стойкое сопротивление их планам привели к тому, что инфанты вторглись в его владения возле границы с Наваррой и нанесли



им большой урон<sup>30</sup>. Никто при дворе Хуана II не казался более преданным королю и заслуживающим большего доверия, чем его главный кравчий. Поэтому он казался наилучшим выбором в качестве будущего губернатора Толедо.

Однако Сармьенто уже долгое время должен был чувствовать себя глубоко неудовлетворённым. Он, несомненно, был убеждён, что по сравнению с заслугами других аристократов его усилия не были оценены должным образом. В 1448 г. после восемнадцати лет службы он, по существу, оставался аристократом второго ранга, с посредственными имениями и скромным доходом<sup>31</sup>. Но тут пришло назначение в Толедо, и Сармьенто поверил, что его час настал. Быть *asistente* (помощником) короля в Толедо, правителем его крепости (*алькасара*) и его главным юридическим лицом означало занимать прибыльные и престижные посты. Наконец-то, должен был подумать он, король и Альваро поняли, что за его труды ему давно причитаются вознаграждение<sup>32</sup>.

Поэтому, когда 15 мая 1446 г. король сообщил Сармьенто, что «пока что» он отдаёт пост главного апелляционного судьи его прежнему владельцу<sup>33</sup>, Сармьенто был глубоко разочарован. На самом деле он был настолько шокирован, что потерял контроль над собой и взбунтовался. Он запретил обнародование королевского указа в Толедо и не позволил Перо де Айяле исполнять свои обязанности по должности, на которую тот был назначен королём. 28 июня Хуан II послал Сармьенто суровое напоминание о своём повелении<sup>34</sup>, приказывая прекратить всякое вмешательство в судебные дела<sup>35</sup>. Но Сармьенто продолжал пренебрегать указаниями короля<sup>36</sup>. Вероятно, он думал, что его послужной список или, может быть, привязанность короля к нему снова защитят его от наказания или немилости.

Если так, то он просчитался. Его дерзкое и неожиданное неповиновение спровоцировало опасения у Альваро и короля. Может быть, позже Сармьенто пытался убедить их в том, что невыполнение им королевских указаний касательно Перо де Айялы имело целью предупредить *fait accompli* (свершившийся факт. — Прим. перевод.), о котором потом и король, и главный министр будут сожалеть, а может быть, он был уверен, что они выслушают его прежде, чем дадут делу ход. Ему, очевидно, удалось получить обещание Хуана II, что вопрос будет заново рассмотрен. Но восстановить доверие короля, утраченное из-за его преждевременной акции, ему не удалось.

Можно не сомневаться, что его аргументы могли привести Альваро и короля к мысли о том, что следует пересмотреть их последнее решение — вернуть Перо де Айялу, несомненного предателя, на пост главного судьи Толедо, — но теперь вставал вопрос о разумности передачи всех военных позиций города в руки Перо Сармьенто. Увидев его способность к наглому неповиновению, король и Альваро пришли к мнению, что тот показал своё истинное лицо. Теперь они видели его в новом свете, при котором тот выглядел куда менее надёжным, чем они раньше думали.

Переговоры по поводу судейства длились более двух лет. Наконец, было решено снять Айялу с поста главного апелляционного судьи и назначить его одним из двух «главных судей» — пост, значительно менее важный<sup>37</sup>. Также было решено не давать Сармьенто контроль над городскими воротами и другими фортами, так что из всех обещанных постов ему досталось только командование *алькасаром*<sup>38</sup>. Это решение явно было принято с целью предотвратить использование им Толедо против короля. Такое решение показывает, как мало доверия теперь испытывали

к нему король и Альваро. Вакантные судебские и военные должности теперь были заняты самим Альваро, который назначил заместителей для исполнения этих обязанностей.

Сармьенто был извещён об этих решениях в середине декабря 1448 г. Через шесть недель после этого Толедо с оружием в руках восстал против короля и Альваро, с Перо Сармьенто во главе мятежа.

## V

Эта реконструкция событий в Толедо помогает нам понять, какие побудительные мотивы привели Сармьенто к бунтарским настроениям. Но она не может объяснить его решение сделать последний шаг и восстать против своего короля. Чтобы понять это решение, мы должны принять во внимание другие факторы, сыгравшие роль в данной ситуации.

Некоторые хроники объясняют решение Сармьенто его желанием вернуть себе потерянное или то, что король предположительно обязан был дать ему<sup>39</sup>. Мы считаем, что хроники имеют в виду посты, обещанные Сармьенто, но не полученные им. Глубокое разочарование Сармьенто по поводу этих потерь, его возмущение тем, как к нему отнеслись, и в особенности его отвращение к Альваро де Луне были, несомненно, известны всем и каждому и при дворе Хуана II, и в политических кругах Толедо. Поэтому многие считали разумным предположить, что действия бунтовщика проистекали из этого возмущения и из его отказа смириться с «несправедливостью» по отношению к нему, совершённой королём и коннетаблем. В частности и поэтому хроники описывают его мятеж решимостью «получить обратно причитающееся». И всё же такое толкование выглядит слишком простым для объяснения столь решительного шага. Несомненно, его смещение с поста главного судьи вдохновило его на мысли о государственном перевороте. Его первоначальная реакция на королевское уведомление об отмене его назначения на этот пост подкрепляет такую гипотезу. Но расстояние от мятежных мыслей и непослушания до планирования восстания и участия в нём в качестве политического и военного лидера очень велико. Никто не пойдёт так далеко просто для того, чтобы заполучить обратно судебскую должность и командование воротами и мостами. Никто не возьмёт на себя громадный риск, связанный с мятежом против короля Кастилии, ради всего лишь контроля над этими должностями. Хитрый, практичный и предельно осторожный Сармьенто наверняка не стал бы подвергать опасности свои имения, звания и даже саму жизнь ради должности ниже той, которую имел. Для того чтобы отбросить все прочие соображения и встать на путь мятежа, нужна была куда более серьёзная причина. Этой причиной, как мы видим, было его сильнейшее опасение, дурное предчувствие, или, скорее, страх перед надвигающейся бедой.

Но откуда возник этот страх? Чтобы понять это, мы должны поближе рассмотреть некоторые детали той ситуации, в которой, как полагал Сармьенто, он оказался.

## VI

Если его отказ уступить должность главного судьи стоил ему доброго отношения короля, то его последующая борьба за эту должность должна была обойтись ему ещё дороже<sup>40</sup>. Смещение с командования городскими воротами, несомненно,

принесло ему ещё больше боли и сделало его взаимоотношения с королевской администрацией ещё более напряжёнными. Но, по существу, это должно было подтвердить его убеждение в том, что Альваро правильно прочёл его мысли. Было известно, что Сармьенто держит обиду на Альваро, следовательно, Альваро видел в нём врага. Сармьенто был уверен, что раньше или позже Альваро выбросит его из администрации.

Благодаря долгой службе при дворе Хуана II Сармьенто знал, как Альваро избавляется от своих врагов. Удар приходит внезапно, без предупреждения и в самый неожиданный момент. Жертва вежливо приглашается к королю для предположительно дружеской беседы, где подвергается аресту и ссылается в какую-нибудь крепостную тюрьму. Сармьенто видел своими собственными глазами, как этот метод был применён к Лопесу де Айяле, когда тот был снят со своих постов в Толедо<sup>41</sup>, с той только разницей, что Айялу не заточили в тюрьму, возможно, считаясь с принцем. Сармьенто, однако, не мог ожидать такого снисхождения. Он не был связан ни с одним могущественным властелином, городом или государством, не принадлежал ни к одной партии. Политически он был полностью изолирован, и любая акция, предпринятая против него, осталась бы безнаказанной.

Беспокойство за свою безопасность, которое, скорее всего, охватило его с июня 1446 г., превратилось в настоящий и всевозрастающий страх после ареста группы высших аристократов в Сафраге 11 мая 1448 г.<sup>42</sup> Хотя большинство этих аристократов принадлежало к оппозиционной партии, они уже успели примириться с королём и не давали повода для такого жестокого обращения. Никакого объяснения не было для этих неожиданных арестов и последовавших за ними широкомасштабных конфискаций, и никто не был уверен в их истинной причине. Тем не менее царило общее согласие по поводу того, что всё это было совершено с полным пренебрежением к законам и обычаям. Знать была встревожена. В «Хронике Хуана II» сказано так: «Знатные и менее знатные аристократы, как и простые кабальеро этих королевств, были шокированы, возмущены и раздражены, так как они были уверены, что *подобное же зло может прийти ко всем*. По их мнению, всё это было сделано потому, что магистр ордена Сантьяго, дон Альваро де Луна, не чувствовал ограничений в исполнении своей воли»<sup>43</sup>.

Находясь рангом ниже высшей знати, Сармьенто мог решить, что у него есть особые причины для беспокойства. Если Альваро мог так третировать высших аристократов только потому, что сомневался в их лояльности, почему бы ему не отнестись подобным же образом и к Сармьенто?

Если мы правильно интерпретируем его образ мыслей, Сармьенто был убеждён, что его стычки с администрацией, равно как и важнейшая занимаемая им позиция, поставили его на первые места в списке неблагонадёжных. Затем произошло его смещение с командования воротами, и Сармьенто не мог не понять, что это означало. Это означало открытое неверие в его лояльность королю, Альваро де Луне и делу короля и ещё больше подтвердило его сильнейшие подозрения по поводу уготованного ему будущего. А самое главное, всё это было грозным предупреждением, заставляющим понять, что ему остаётся один-единственный путь — предупредить надвигающийся удар контрударом по опасному врагу.

## VII

Согласно общепринятому мнению, мятеж в Толедо был народным бунтом, который вспыхнул, не спланированный никем, и который Сармьенто возглавил после того, как мятежники захватили город. Это ошибочное заключение. Как увидит читатель, существует убедительное свидетельство тому, что Сармьенто вёл восставших с самого начала<sup>44</sup>.

Временная близость между днём, когда Хуан II объявил свое решение об управлении Толедо, и днём, когда началось восстание, не опровергает это заключение. Она, напротив, подтверждает его. Маловероятно, чтобы такой мятеж был организован в столь короткий промежуток времени. Поэтому мы должны заключить, что план переворота, реализовавшийся в январе 1449 г., был составлен вместе с необходимыми подготовительными шагами до предшествовавшего декабря. Мы видели, как много таких шагов могло быть в голове у Сармьенто в течение почти двух лет и как основной мотив, подтолкнувший его на грань решения, стал ещё более обязывающим к концу 1448 г. Но сам по себе мотив не может объяснить случившегося в следующем месяце. Толедский мятеж, как это обычно происходит в подобных случаях, возник на том перекрёстке, где встречаются мотив и возможности.

Можно не сомневаться в том, что Перо Сармьенто искал возможность воплотить в жизнь свой мятежный план. И мы также можем предположить, что такую возможность должно было, по его пониманию, предоставить состояние дел в королевстве. Наблюдая за политической сценой, он должен был искать признаки развития событий, которые могли бы дать ему надежду на трещины в стене режима. Искры такой надежды, надо полагать, вспыхивали в его мыслях довольно часто, потому что королевство было зачумлено растущими недовольствами, а некоторые пограничные регионы уже бурлили. Начнём с того, что северо-восточная граница стала театром войны в июне 1446 г., когда важные крепости Атиенса и Ториха пали перед Хуаном I Наваррским<sup>45</sup>. Глубоко воткнув шипы в тело Кастилии, эти крепости служили арагонцам базами для набегов на близлежащие территории<sup>46</sup>. И в то время, как эта граница пылала, другая, дальше на юге, вспыхнула огнём в феврале 1448 г. Там вечно причинявший беспокойство Родриго Манрике, претендовавший на титул магистра Сантьяго (тот самый титул, который носил Альваро), укрепился в качестве хозяина Мурсии и, используя её как базу, атаковал оттуда области Молины и Севильи<sup>47</sup>. В этих рейдах ему помогали мусульмане Гранады, таким образом отягощая проблему, создаваемую Кастилии её южным мусульманским соседом.

Вскоре оказалось, что эта проблема не ограничилась рейдами, приносящими людские потери и потери скота. Результатом мусульманских атак 1447 г. был захват нескольких укреплённых мест, таких как Аренас, Уэскар и два форта Велеса (Бланко и Рубио), которые охраняли подходы к Лорке и Мурсии<sup>48</sup>. Не встречая армии, готовой остановить его, мусульманское проникновение грозило продолжаться. Согласно «Хронике Сокольничего», мусульмане заметили волнения и раздоры в Кастилии, благодаря которым она казалась почти беззащитной, что воодушевляло их продолжать свои атаки<sup>49</sup>. Это суждение хрониста эхом вторит мнению Альваро. И ему, и королю было очевидно, что эти проблемы являются результатом подстрекательства и поощрения возбуждения со стороны Хуана I Наваррского.

Возможно, арест ведущих аристократов оппозиции был частью плана Альваро начать войну против Арагона или предупредить всеобщее арагонское вторжение.

Он мог видеть эту акцию предупредительной мерой, которая не допустит поддержку Наварры со стороны кастильских своенравных баронов. Но акция удалась только частично и в конце концов ударила рикошетом по короне. Несмотря на то что Альваро удалось ослабить оппозицию арестом некоторых самых непримиримых ее членов, она усилилась, привлекла в свои ряды многих других, которые стали бояться его шагов и намерений. Вдобавок к тому, двое членов старой группы инфантов, адмирал Фадрике и граф Кастро, не попали в ловушку, расставленную в Сафраге. Они бежали в Сарагосу и там подталкивали Хуана, короля Наварры и вице-короля Арагона, объявить войну Хуану II и Альваро де Луне. Они, несомненно, утверждали, что, если Арагон и Наварра быстро вторгнутся в Кастилию, они смогут призвать под свои знамёна большинство кастильских аристократов, жаждущих падения Альваро. Хуан Наваррский был склонен верить им и послал адмирала к своему брату, королю Неаполя Альфонсо, чтобы получить одобрение этого плана<sup>50</sup>. Шансы на арагонское вторжение не только не уменьшились, но, похоже, заметно увеличились, в то время как арагонские набеги продолжали изводить сельскую местность разрушениями и захватами пленников и трофеев.

К концу 1448 г. эти события вступили в решающую стадию. Граф Бенавенте, Альфонсо Пиментель, один из аристократов, арестованных в мае, бежал в декабре из заточения в Портильо и, оказавшись в безопасности в своём замке Бенавенте возле португальской границы, поднял там флаг восстания против короля<sup>51</sup>. В том же месяце мавры атаковали Эльин, к югу от Альбасете, перебив его защитников<sup>52</sup>, а 10 января 1449 г. рейд арагонцев на Рекену и Утьель привёл к тяжёлым потерям в двух этих городах<sup>53</sup>. В конце 1448 г. тяжёлые облака затянули небо Кастилии.

Для Сармьенто эти облака как раз намекали на близкий свет за ними. В то время как он терял свои позиции и личная опасность для него всё росла, королевская администрация выглядела почти парализованной, а королевство — беззащитным перед лицом своих врагов. Теперь режим был одновременно атакован с востока, запада и юга. По всей вероятности, Сармьенто не мог не думать, что атака из центра, — то есть восстание против короля в Толедо, — сделает давление на монархию невыносимым и Хуан II, дабы умиротворить королевство, будет вынужден убрать своего фаворита. Альваро ещё раз будет удалён от двора — и на этот раз, возможно, навсегда.

Эти соображения должны были повлиять на оценку Сармьенто шансов на мятеж. Политическая ситуация выглядела благоприятной — почти что приглашением действовать. Единственное, в чём он ещё не был уверен, так это в своём собственном политическом и военном потенциале.

## VIII

В этой связи мы должны рассмотреть народные силы, которые представляли собой источник потенциала Сармьенто — низшие слои населения Толедо, которые могли, возможно, служить инструментом для его плана. Мы отметили мотивы, склонившие Сармьенто ступить на тропу мятежа. Но что могло побудить толедских граждан присоединиться к нему в столь опасной авантюре? Безусловно, ни одна из целей Сармьенто не имела к ним отношения. И всё же именно городское население Толедо восстало и отдало город в его руки. Несомненно, каким-то образом установилась связь между Сармьенто и народом Толедо — то есть между

его целями и их чаяниями, которые никоим образом не могли совпадать. Всё это напоминает ловкий трюк; вопрос — как это было сделано?

Похоже, что вначале, насколько Сармьенто знал состояние вещей в Толедо, это не было для него многообещающим. Единственным его военным достоянием было командование алькасаром, но алькасар сам по себе, без города, долго бы не удержался. Лидеры города, это он хорошо знал, вовсе не были расположены к бунту. Патриции традиционно стояли на стороне закона и порядка; они включали в себя рехидоров, городской совет, высший средний класс и низшее дворянство. Как правило, во время правления Перо де Айялы они были против его антироялистских действий, а после этого периода не произошло ничего, что заставило бы их изменить свои взгляды. Что до высшей аристократии — то есть семейства Айяла, — те никогда не пошли бы за Сармьенто. Для них он был просто второразрядным дворянином без собственных средств, о которых стоило говорить. Вдобавок, они явно не любили и не доверяли Сармьенто, как человеку, нацеленному на их собственные позиции. Оценивая всё это, он не мог ни на кого рассчитывать. Захватить контроль над Толедо казалось труднодостижимой мечтой.

Так выглядели дела для Сармьенто перед тем, как он встретил Маркоса Гарсию, который вернулся в Толедо после долгого отсутствия. Маркос Гарсия де Мора (или Масарамброс), известный больше как Маркильос (уменьшительное и, возможно, презрительное прозвище, данное ему, наверное, его оппонентами, марранами), был человеком средних способностей и немалых недостатков. У нас имеются только отдельные сведения о его жизни, предшествовавшей его участию в толедском мятеже, но то небольшое, что мы знаем, может оказаться достаточным, чтобы набросать общую картину его биографии. Он сам представлял себя уроженцем Толедо и «сыном уважаемого человека», «идадьго»<sup>54</sup>. На самом деле он был сыном крестьянина, который жил на территории, принадлежащей Толедо<sup>55</sup>. Благодаря счастливому случаю, помноженному на его таланты, выходец из низов достиг почётного положения бакалавра права. Но его социальный подъём происходил в борьбе и, весьма вероятно, приводил его временами к столкновению с законом. Он предстает перед нами подлым, гнусным типом, известным своей бурной жизнью и обвинённым во многих преступлениях и правонарушениях<sup>56</sup>. Его ненависть к конверсо, яростная и непримиримая, была, возможно, результатом конфликтов с конкурентами на судебном поприще. В любом случае, в Толедо Гарсия нашёл многих разделявших его отвращение к конверсо и готовых принять участие в акциях против них. В основном это были рабочие и ремесленники, чьи интересы Гарсия, по его заверениям, представлял. Но ещё он нашёл друзей среди церковнослужителей и некоторых молодых урожденных христиан свободных профессий. Важнее всего то, что он завоевал доверие Сармьенто, который, возможно, называл его своим юридическим советником до того, как вспыхнуло восстание.

Хитрый наблюдатель, Гарсия должен был почувствовать проблемы и тревоги Сармьенто, и вскоре он узнал, что за мечту тот лелеял, — восстать вместе с Толедо против королевской администрации и таким образом оказаться в фокусе национальной оппозиции Альваро де Луне. Несомненно, Гарсия был тем, кто научил Сармьенто, как овладеть городом. Он тоже должен был понять, что толедская аристократия не восстанет, но верил в то, что город можно поднять на мятеж, а сделает это тот, кто знает, как привлечь чернь (т.е. рабочих, ремесленников, а также часть

низшего среднего класса), которую, по его убеждению, можно мобилизовать единственным путём — раздвиганием их ненависти к конверсо и заверением в вознаграждении за эту ненависть. Соответственно, полагал он, народ может присоединиться к бунту против Альваро, если главный министр будет изображён как друг конверсо и их «покровитель».

Насколько мы можем судить по последующим событиям, Сармьенто принял идею Гарсии или как минимум согласился проверить её тем или иным способом — то есть проверить чувства, которые она способна возбудить среди членов городской общины. Опять же, это Гарсия должен был взять на себя такую проверку, не впутывая Сармьенто или его имя в свои осторожные прощупывания почвы. Он должен был призвать некоторых своих доверенных друзей и союзников к тому, что он называл их «делом», чтобы те вместе с ним начали проводить необходимую предварительную агитацию в городе. Они были осторожны и не проповедовали мятеж, потому что такая агитация могла остановить их на пути. Но они свободно поносили конверсо и горько жаловались на Альваро, их покровителя, делая это в основном среди ремесленников и рабочих. Так они могли создать революционный фермент в среде черни, которая сможет пойти за ними, когда возникнет в этом необходимость.

Мы думаем, что именно так население Толедо, или, точнее, часть этого населения, было привлечено на сторону Сармьенто. Его узкие, сугубо личные интересы были теперь поддержаны народным движением и тем, что его члены считали своим общим или даже «святым» делом. Никогда ещё не был заключён более странный и грязный союз между лидером и теми, кого он должен был вести, но он породил плоды — несомненно горькие, но заряженные жизненной силой, позволившей им выжить так долго, как никто не мог предвидеть.

## IX

25 января по пути в Оканью Альваро нанёс краткий визит в Толедо, чтобы попросить городских вождей о займе в 1 миллион мараведи для короны. Если говорить точнее, он не *просил* о займе, а потребовал его в категоричной форме. Деньги, по его словам, требовались для организации защиты страны от её врагов, нападающих с востока и юга, и Толедо, добавил он, не может не разделить тяжести этих нужд. Но вождей города это не убедило. Явно ошарашенные требованием Альваро, они напомнили ему, что Толедо, согласно старинной привилегии, был освобожден от предоставления таких займов. Альваро возразил, указав ещё раз на чрезвычайное положение государства, и отбыл, очевидно убеждённый в том, что городские лидеры, с которыми он говорил, предоставят короне займ<sup>57</sup>.

Его уверенность, однако, была преждевременной. Собравшись вскоре после его отъезда, городской совет решил воспротивиться этому требованию и послал делегацию в Оканью, чтобы известить коннетабля об этом решении. Но Альваро остался твёрдым и неумолимым, делегация вернулась в Толедо с хмурыми лицами<sup>58</sup>. Теперь совет понял, что у него нет выхода, кроме как предоставить Альваро требуемый займ, и дал указание своему казначею, Алонсо Коте, откупщику конверсо, начать необходимый сбор денег<sup>59</sup>.

Сармьенто, как приближенный короля, обязан был присутствовать на заседаниях совета и знал, что многие граждане были возмущены<sup>60</sup>. Они отвергли доводы Альваро, игнорировали его политические аргументы и соображения и просто на-

стаивали на том, что требование займа является грубейшим нарушением их прав. Если они всё же согласились на займ, то только по единственной причине: они полагали, что продолжение сопротивления с их стороны будет означать открытый конфликт с Альваро, и никто не хотел выглядеть ответственным за поощрение такого конфликта. Но скверное настроение, разочарование и уныние распространились из совета на всё общество, и, пока Кота продолжал собирать деньги для займа, начались приготовления к народному бунту.

Нет сомнений в том, что визит Альваро в Толедо и его мрачная оценка состояния государства привели Сармьенто в радостное расположение духа и усилили его намерение поднять восстание. В то время как большинство членов совета думали, что утверждения Альваро намеренно преувеличены, чтобы усилить аргументы в пользу займа, Сармьенто, по всей вероятности, верил, что Альваро, по существу, был прав. Сармьенто должен был быть убеждён, что Хуан Наваррский в союзе с ведущими кастильскими аристократами действительно планирует вторжение в Кастилию, как это утверждает Альваро. Это привело его к заключению, что в национальном плане время для мятежа было подходящим. Тем не менее он должен был убедиться, что в Толедо тоже время пришло.

Эту уверенность он, наверное, получил от Гарсии и его друзей. Они сочли настроение простонародья подходящим, чтобы начать общее восстание. Они полагали, что любая провокация может поджечь пороховую бочку толедской толпы, и были уверены, что могут использовать «займ» в качестве подожжённого фитиля, который приведёт к взрыву. Сармьенто дал согласие, и они начали приводить свой план в действие.

Согласно хроникам, сообщающим об этих событиях, определённые лица подстрекали низшие классы не принимать участие в сборе средств для займа. Враждебные слухи распространялись об Альваро и Коте, согласно которым они придумали этот займ для своего личного обогащения; Кота должен был заработать в качестве откупщика, а Альваро — получить у того взятку<sup>61</sup>. Когда одного из ремесленников, отказавшегося платить свою долю, потащили в тюрьму, он закричал хриплым голосом, и весь город пришёл в страшное волнение<sup>62</sup>. Вскоре зазвонили колокола кафедрального собора, призывая народ на сход. Там были произнесены яростные речи, и народ призвали идти к откупщику и наказать должным образом этого конверсо, архитектора этой преступной схемы. Кота бежал, но его дома были разграблены, а затем подожжены<sup>63</sup>. Это случилось в понедельник 27 января<sup>64</sup>. Как мы указали выше, большинство хроник описывают эти события как спонтанную реакцию черни, или бедных слоев населения, на обложение данью, которая была для них непосильной<sup>65</sup>. Конечно, кто-то из них не мог заплатить требуемое, но такие инциденты случались нередко. Такое бывало в Испании при всех налоговых сборах на любой из ступеней, но это не могло само по себе побудить город к мятежу, если он уже не был готов к бунту. Взрыв в Толедо выглядит хорошо спланированным и направляемым умелой рукой, так что его нельзя считать спонтанным.

В истории еврейского народа в диаспоре еврейские общины слишком часто становились объектом бунта толпы (известных позднее под названием погромов). Однако погромы редко случались «внезапно», без предшествующего подстрекательства, интенсивной грубой демагогии, обращённой к сброду, и целенаправленной организации крепкого ядра погромщиков, которые поведут за собой



чернь. Толедское восстание в январе 1449 г. было именно явлением подобного рода. Те, кто звали народ на сход в соборе, прекрасно знали, чего хотят достичь. В их числе были, по всей вероятности, два каноника собора, Перо Лопе де Тальвес и Хуан Алонсо, которых мы позже увидим среди друзей Маркильоса и главных союзников<sup>66</sup>. Они могли выступать на сходе в кафедральном соборе и подбивать толпу атаковать дом Коты, разумеется, рассчитывая, что на этом она не остановится. Очевидно, толпа, устремившаяся в собор, а оттуда — к домам откупщика, чтобы приступить к насилию, слышала не в первый раз разглагольствования и обвинения, прозвучавшие с амвона. Бунтовщики пришли туда, пропитанные насквозь ненавистью к конверсо и к Альваро де Луне, их «покровителю». Образ Альваро как угнетателя народа и союзника его врагов был, несомненно, глубоко укоренён в их головах.

Эти экстремистские и провокационные взгляды, безусловно, могли подпитывать враждебность. Но сброд не действует согласованно, когда переводит свои эмоции в насилие. Для того чтобы это произошло, толпа должна быть ведома индивидуумами, которым она верит и в которых видит своих вождей и наставников. Именно такие люди могут повести толпу на битву и вообще заставить её действовать.

Мы представили наши заключения по поводу личности тех, кто подстрекал и направлял население Толедо, и в этом нашем суждении мы не одиноки. Сурита называет по имени источник агитации, охватившей Толедо до начала бунта, без обиняков говоря, что это был Перо Сармьенто, который «подстрекал народ» к бунту<sup>67</sup>. Но, разумеется, Сармьенто действовал *не напрямую*, а через своих помощников, которых подстегивал Гарсия. Сурита в этой связи тоже говорит о Маркосе Гарсии как об одном из двух главных вдохновителей событий. Он называет Гарсию «большой советник и лидер»<sup>68</sup>, и нет сомнения в том, что именно Гарсия «возбудил народ» Толедо и вёл мятеж с самого начала.

Для него не должно было составить труда повести народ к домам Коты. Можно было ожидать, что за этим последует атака на квартал конверсо<sup>69</sup>. Но при этом у кого-то был гораздо более широкий план, чем удовлетворение ярости плебса. Теперь решающей задачей был захват важных военных позиций, находившихся под контролем Альваро де Луны, т.е. ворот, охраняемых его людьми: надо было предупредить возможность посылки подкрепления, которое подавило бы восстание в зародыше. Мятежникам было приказано атаковать ворота, и их быстрое подчинение этому приказу вновь показывает, что у зачинщиков было крепкое ядро последователей, преданно идущих за ними.

То, что Сармьенто был главой этой лидирующей группы, не подлежит, по нашему мнению, никакому сомнению. По существу, таково же и мнение Суриты, который называет его первым среди «вдохновителей» восстания. Но Сармьенто был не только главным вдохновителем. С самого начала он был главным лидером, хотя обе эти роли изначально осуществлялись подспудно.

Что заставляло Сармьенто держаться в тени даже тогда, когда толпы черни устремились вперёд в полном согласии с его желанием и планированием? Ответ очевиден: это был страх перед Альваро, а также до сих пор имеющиеся сомнения в способности мятежников провести в жизнь его план. Ему сказали, что он может полагаться на простонародье при захвате форпостов Альваро в городе, но, как и большинство аристократов, он не питал большого доверия к воинским способностям низших

классов, и ему хотелось бы проверить силу их чувств и их готовность биться за своё дело, прежде чем он сам открыто примет участие в восстании.

Тем не менее, оставаясь в тени, он руководил действиями мятежников или, по крайней мере, их главными шагами. В официальном документе, адресованном папе и Хуану II несколькими месяцами позже, Маркос Гарсия откровенно утверждает, что *ворота Толедо были захвачены властью Сармьенто и по его приказу*<sup>70</sup>. Нужно ли лучшее свидетельство, чтобы убедить нас в том, что мятеж был не спонтанным взрывом, а заранее подготовленным мероприятием, сконструированным Сармьенто? Это же объясняет и смелые атаки толпы на укреплённые ворота и мосты города, когда все военные позиции Толедо были как будто в руках Альваро. Несомненно, командиры нападавших уверили их, что им нечего бояться войск алькасара, так как губернатор, Сармьенто, был на их стороне<sup>71</sup>. Такое заверение могло окрылить их движение, в то время как пущенный и специально распространённый слух об этом должен был погасить дух защитников ворот. В любом случае, мятежники быстро захватили трое из четырёх городских ворот, встретив сопротивление только в одном месте, башне Сан-Мартин. Но командир этого форта тоже вынужден был вскоре сдаться<sup>72</sup>. Таким образом, все военные посты Альваро в городе попали в руки мятежников.

Затем восставшие поставили ворота и мосты под команду своих людей. Могли ли такие назначения быть сделаны толпой при отсутствии командования и планирования? Невозможно ожидать подобных действий от спонтанно взорвавшегося сброда. Толпа, удовлетворив свою ярость, склонна рассеяться и исчезнуть. В Толедо мятежная толпа действовала иначе. Командиры, которым доверили ворота и мосты, были, безусловно, выбраны ещё до начала восстания, с тем чтобы обеспечить удержание позиций после того, как они будут захвачены мятежниками. План состоял в том, чтобы не допустить входа в город Альваро с его солдатами.

Теперь Толедо был закрыт для людей Альваро, и первая цель заговорщиков была достигнута. Сармьенто, наконец, появился на свет, но продолжал маскироваться. Он формально «вёл переговоры» с признанными лидерами мятежников (т.е. с теми, кого он направлял во время восстания) и получил от них заверение под присягой в том, что они будут подчиняться его власти. Он говорил только о необходимости смещения Альваро со всех позиций и отдаления его от двора, о привилегиях Толедо, которые попрали коннетабль, и о необходимости оградить Толедо от будущих посягательств на его права. В своём первом открытом акте вмешательства он не предъявлял никаких претензий к конверсо ни в Толедо, ни где-либо в Испании. Возможно, он до сих пор надеялся привлечь на свою сторону представителей высшего среднего класса, среди которых было много влиятельных конверсо, и некоторых членов совета, которые были злы на Альваро только из-за займа. Но, если это было его стратегией, он немногого добился. Никто из городских аристократов, включая рехидоров, не поддержал переворот. Теперь Сармьенто получил свой первый важный урок: чтобы поддержать революцию, он может полагаться только на тех, кто её делал — то есть на низшие классы.

Он получил от мятежников ключи от ворот и формально объявил себя, с их согласия, главой городской администрации и главнокомандующим её военных сил<sup>74</sup>. И ещё он вновь присвоил себе почётный титул, отобранный у него королём, — главного апелляционного судьи, сместив с этого поста заместителя Альваро, ко-

торый согласился быть его помощником<sup>75</sup>. Всё это было исполнено эффективно, быстро и без видимой задержки.

Теперь Сармьенто крепко держал в руках ситуацию. Из простого командира Толедского алькасара он стал хозяином города.

## IV. Толедо под властью мятежников

### I

Как и большинство событий исторической значимости, толедское восстание 1449 г. явилось результатом столкновения различных стимулов и движений, пришедших с разных направлений. Мы не знаем по-настоящему обо всех побуждениях, общественных и личных, которые сошлись в одной точке, но три из них видятся весьма отчётливо. Они могут быть отнесены к Перо Сармьенто, Маркосу Гарсии и группе толедских граждан, называемых чернью. Если Сармьенто представлял персональный фактор, а чернь — социальный, то Гарсия служил связью между ними. Его побудительные мотивы были, как мы увидим, и личными, и коллективными.

Чтобы понять партнёрство между Сармьенто и Гарсией, мы должны ещё раз взглянуть на то, как эти двое изображены в исторических документах. Конечно, источники не дают нам законченного портрета ни одного из них, но они указывают на их основные характеристики, и этого должно быть достаточно для нашей реконструкции. Характер Сармьенто выглядит куда менее сложным, и поэтому его образ вырисовывается чётче. Паленсия и Пульгар акцентируют его «порочность и безнравственность»<sup>1</sup>, хотя, в отличие от Паленсии, Пульгар приписывает это влиянию «скверных» людей (и, следовательно, не его внутренним склонностям)<sup>2</sup>. Мы не можем согласиться с Пульгаром. На нас Сармьенто производит впечатление жестокого, безжалостного человека с узким кругозором, грубого и хладнокровного эгоиста. Источники говорят о нём как о человеке исключительной жадности, способном ради её удовлетворения на любое преступление. В этом, однако, он не был исключением. Его «необыкновенная» алчность была на самом деле типичной для многих представителей его класса баронов, но тем, что отличало его от большинства из них, было полное отсутствие социальной мотивации. Конечно, в ходе толедской революции он заявлял, что воюет за права города или даже за дело всей страны, но в его устах эти заявления были пустым звуком. Его основными заботами, как это выдают его действия, были самосохранение и материальная выгода. Его толедский послужной список, мрачный и гнетущий, как и его личность, не содержит ни одного действия, продиктованного высокими или благородными побуждениями.

В отличие от Сармьенто, главной страстью Маркоса Гарсии было стремление не к богатству, а к известности и славе. Он добивался престижа в обществе, отвергавшем его с презрением, и пытался изменить отношение этого общества, выступая «трибуном» простого народа. Он верил, что на него возложена миссия и что он наделён талантом, чтобы выполнить её, и эта вера подстёгивала его природную смелость, доводя до грани фатальной безрассудности. Более того, его дух и отвага авантюриста питались ещё и бешеной ненавистью, в особенности по отношению

к конверсо, и эти чувства чаще, чем другие, приводили к тому, что его суждения не были взвешены как следует.

Хотя он и мотивировал свою ненависть моралью, чувством долга и религиозными принципами, на деле его моральный облик определялся злобой и завистью больше, чем чем-либо иным. Такими же были и его взгляды на то, что соответствует закону, «церковному и гражданскому». Будучи юристом, знающим относительность закона и способы изменить его, повернуть не в ту сторону и ложно истолковывать, он умел обращаться с ним как с податливым инструментом ради того, что он называл «святой справедливой целью»<sup>3</sup>. Все эти качества, верования и склонности воздействовали на его политическую активность в Толедо и, таким образом, в заметной мере определили его собственную судьбу и ход толедской революции.

Судя по характерам этих двух людей и по их различной предыстории, становится очевидным, что у них мало общего, кроме циничного отношения к моральным устоям (как минимум в юридическом смысле). Что же объединяло их, кроме страстного желания, чтобы ведомая ими революция преуспела? Но и здесь тоже они отличались друг от друга своими целями и основными мотивами. Задачей Сармьенто было уничтожить Альваро, Гарсия ставил своей целью уничтожение конверсо. Но для достижения своих целей они должны были объединить усилия. Гарсия был связующим звеном между Сармьенто и простонародьем, без которого невозможно было начать мятеж. Сармьенто был связующим звеном между Маркосом Гарсией и аристократией, без которой мятеж не мог закончиться победой. И так же, как необходимость продиктовала им объединение сил, она же продиктовала им объединение целей. Сармьенто принял план Гарсии касательно конверсо, обратив его частично для своих целей, Гарсия принял план Сармьенто против Альваро, приспособив его к своему стремлению нанести удар по марранам. Ясно, что такой союз требовал приспособления друг к другу и обоюдных уступок.

## II

То, что Сармьенто получил роль диктатора, вполне могло быть результатом такой уступки. Гарсия, который ненавидел подчиняться и хорошо знал, насколько эгоцентричен Сармьенто, предпочёл бы, чтобы все серьёзные решения принимались большинством лидеров мятежников. Но понимая, что Сармьенто ни за что не согласится отдать себя в руки простолюдинов, он, не имея выбора, согласился доверить свою судьбу и судьбы своих друзей Сармьенто. Последний, в свою очередь, должен был заверить Гарсию в том, что использует свою власть на благо революции и повернёт её только против её врагов.

На основе этого ясного понимания Сармьенто установил свою власть в Толедо, которая вскоре приняла форму тирании. Политические противники, действительные и потенциальные, были изгнаны из города или посажены за решётку, в то время как некоторые его сторонники, воспевавшие его деятельность, получили посты во власти. Сармьенто оправдывал свои действия тем, что город находится в состоянии войны и он должен подготовиться к штурмовой атаке войск Альваро, и всякий, кто скажет хоть слово в защиту Альваро, является предателем. При этих обстоятельствах всякая оппозиция исчезла, городской совет был задавлен, а рехидоры молчали. Это изобразила «Хроника Сокольникового»:

Из любви или страха, но не было человека в городе, кто сказал бы хоть одно слово против воли Перо Сармьенто<sup>4</sup>.

Что касается толедских горожан, то «любовь» к Сармьенто могла чувствоваться только в рядах простонародья, где находилась основа его сил и где многие, несомненно, рассчитывали на вознаграждение за поддержку. Но, за исключением этих людей, политические преследования распространились на все слои городского населения, включая духовенство и дворян. Всё же с самого начала конверсо были первой и главной мишенью мятежников. Применённая против них политика отличалась особой свирепостью даже по стандартам этого жёсткого режима. Вне сомнения, это было организовано и тщательно продумано Маркосом Гарсией и его друзьями, чтобы достичь своих целей. Возможно, в самом начале режима они ещё не полностью раскрыли свои задачи, хотя очевидно, что больше всего на свете они хотели обрушить возмездие на ненавистную группу. При этом, настаивая на принятии правителями их политики, они могли использовать прагматичные аргументы. Так, например, они могли подчёркивать, что народ Толедо восстал прежде всего чтобы раздавить конверсо, и что народ ожидает от посаженного им правительства действий в соответствии с его желаниями. Это тоже было обещано народу, и если мятежники хотят иметь его поддержку, они должны быть верными ему в этом деле. Подобные аргументы не могли не произвести впечатления на Сармьенто, но его решение принять курс против конверсо основывалось и на других, личных соображениях, которые Гарсия и его друзья, возможно, не разделяли.

Сармьенто видел в преследовании конверсо шанс исполнить свою мечту, а именно — сколотить огромное состояние. Он должен был составить план действий и, как мы отметили, мог опираться в своём планировании на опыт поведения Айяла за восемь лет до того. Но кроме примера предшественника, существовали ещё два фактора, заметно облегчавшие его задачу: отношение черни к конверсо и отношение конверсо к восстанию. Действительно, позиция последних предоставила ему отличный предлог для любой акции против них.

Если меры, принятые Сармьенто против некоторых «старых христиан», вызвали негодование высших классов Толедо, то его действия против конверсо не могли встретить такую оппозицию, а если представители высших классов отрицательно реагировали на его действия против конверсо, их реакция в большинстве случаев была скрытой, в то время как чернь громко, с энтузиазмом поддерживала политику Сармьенто и его враждебное отношение к «новым христианам». Глубоко укоренившиеся чувства, несомненно, были основой различных реакций, но объективные факторы тоже играли свою роль. В то время как «старые христиане» всех классов по-разному относились к Альваро де Луне, конверсо были определённым образом едины. У них не было причин выступать против Альваро, чьё отношение к ним всегда было дружеским, зато у них имелись все причины быть против мятежников, которые всегда демонстрировали глубокое отвращение и презрение к конверсо. С политической точки зрения они теперь рассматривались не только как противники восстания, но и как враги нового режима и, конечно, враги установившей этот режим черни. Всё, что Сармьенто должен был сделать, так это доказать, что их пассивная вражда была на деле скрытой, активной, что они были в сговоре с опасным коннетаблем и планировали сбросить революционное правительство.

Ему не составило никакого труда предоставить такое доказательство. Будучи командующим вооружёнными силами города и главой городской судебной системы, он приказал арестовать ведущих конверсо и подвергал их пыткам до тех пор,

пока они не «сознались» — то есть признали свой заговор с Альваро против нового городского правительства<sup>5</sup>. Гордый, богатый высший класс вызывал особую ненависть у низших классов, поэтому муки и унижения, выпавшие на его долю, привели в восторг простонародье. Сармьенто понял, что, позволяя толпе проявить свои чувства против конверсо, он укрепляет её лояльность режиму и подбрасывает дрова в костёр революции. Но другая преследуемая им цель была важнее: вынудив обвиняемых «сознаться» в сговоре с Альваро, формально он мог осудить их как виновных в предательстве и на «законном» основании конфисковать их имущество. Его правительство отчаянно нуждалось в фондах, а его самого распирало от жадности. Мы не знаем, как он делил добычу, но многое из неё перекочевало в его сундуки. Затем он подверг «виновных» мучительной казни (или, как сказал Игера, «разрубил их на куски»)<sup>6</sup>, тем самым принеся ещё большее удовлетворение жаждавшему крови конверсо сброду.

Ночь террора, который больше всего затронул конверсо, спустилась на Толедо. Что они могли сделать, чтобы спастись? По всем расчётам — почти ничего. Но всё же мы знаем, что кое-какие меры были приняты. Конверсо обратились за помощью к некоторым аристократам города и получили ограниченную помощь<sup>7</sup>, они закрыли свои кварталы перед людьми Сармьенто и поклялись сопротивляться будущим арестам, но возникли стычки между их вооружёнными группами и некоторыми сторонниками Сармьенто в городе, и в одной из стычек несколько конверсо были убиты, среди них их командир, Хуан де ла Сибдад. Он был застрелен, а потом повешен вверх ногами на центральной площади Сокодовер<sup>8</sup>. Видимо, это погасило дух конверсо и заставило их изменить тактику.

Неясно, что в точности произошло. Возможно, конверсо теперь встали перед выбором (предоставленным самим Сармьенто): сопротивляться атаке на их кварталы, которая могла с лёгкостью закончиться всеобщей резнёй, или положиться на обещание Сармьенто предотвратить атаку, если они сложат оружие. Видимо, они выбрали второй путь как меньшее зло, а может быть, Сармьенто пообещал прекратить преследования. Тем не менее то, что произошло после их капитуляции, превзошло их самые худшие опасения. Аресты, высылки и экспроприации последовали чередой, и ни один конверсо не знал, когда придёт его черёд оказаться брошенным за решётку, подвергнуться пыткам, погибнуть или оказаться в изгнании. Общий погром, однако, был предотвращён. Сармьенто не хотел позволить толпе сжечь и уничтожить то, что он собирался забрать себе или конфисковать для своего правительства. Главный апелляционный судья явно хотел придать своим преступлениям некоторое сходство с действиями от имени закона; и это желание, несомненно, поддерживалось другой назойливой мыслью: при всей своей наглости Сармьенто не мог не принять во внимание, что в один из дней он может оказаться перед необходимостью дать ответ за свои преступления, и он взвешивал то впечатление, которое произведёт в Толедо на потенциальных судей и общественное мнение.

### III

Тем не менее можно быть уверенными в том, что и Гарсия, и Сармьенто намеревались наказать всю общину конверсо. Но перед ними встала дилемма. Одно дело с помощью пыток «доказать связь» между конверсо и Альваро, а другое — сделать это утверждение заслуживающим доверия для всех, кроме низших классов, вообще

не нуждавшихся в доказательствах. Каким образом было возможно спланировать и организовать заговор Альваро и конверсо, когда с самого начала мятежа все ворота Толедо были накрепко заперты и тщательно охранялись мятежниками и правительством? Конечно, следователи Сармьенто могли показать общее поведение, симпатии и желания конверсо, однако трудно обвинить целую общину только на основании её политических наклонностей. Такой план был, возможно, рассмотрен, но отклонён как политически непригодный. В любом случае, они поняли, что нужно использовать иные — не политические — предлоги и объяснения.

Один важный факт ускользнул от внимания учёных, но он должен быть упомянут и должным образом оценен: на первой стадии преследований в Толедо против конверсо не были выдвинуты религиозные обвинения. Только позднее обвинения перешли от политики к религии. По всей вероятности, причины этого изменения частично касались упомянутых выше трудностей, и будет логичным предположить, что новая линия атак была принята под влиянием Маркоса Гарсии и его церковных друзей. Один из них, Перо Лопес Гальвес, был викарием кафедрального собора Толедо и в отсутствие в городе архиепископа<sup>9</sup> являлся главой церковной судебной системы. В качестве такового он рассматривался как высший авторитет во всех случаях, касающихся религиозных преступлений.

То, что религиозные обвинения подходили мятежникам для их целей больше, чем политические, можно аргументировать разными способами. Начать с того, что обвинения религиозного свойства не требуют для их обоснования связи между обвиняемыми и внешней силой (как Альваро). Во-вторых, такие обвинения могли быть публично выдвинуты против всей общины конверсо в Толедо, в то время как очевидно, что политический заговор можно приписать только ограниченному числу людей. В-третьих, религиозное обвинение не является чем-то новым; у него глубокие корни в сознании «старых христиан», и поэтому ему легче поверить. Всё, что оставалось сделать, — только повторять и усиленно внедрять это в сознание общества.

Такие или похожие соображения должны были повлиять на мятежников для начала новой кампании. Вскоре они начали представлять конверсо тайными евреями, еретиками и предателями — не только города Толедо и всей Испании, но, разумеется, христианства и всего христианского мира. Повсюду распространялись обвинения против конверсо, сопровождаемые нелестными эпитетами, потому что враги конверсо, в особенности среди простого народа, быстро усвоили, что порочащие лозунги являются эффективным оружием против ненавистного племени. Но не вызывает сомнения то, что многие «старые христиане» встретили эти новые обвинения с изумлением, нескрываемым скептицизмом и откровенным недоверием, а иногда, в тех случаях, когда не были задавлены страхом, с открытой критикой и резким отрицанием. Чтобы ответить на эту критику и оправдать планируемые в новом направлении шаги, правительство приняло решение о специальной акции. Посреди своей непрерывающейся крикливой агитации против конверсо как «еврействующих» правительство решило назначить комиссию по расследованию всех требований, обвинений и жалоб, выдвинутых против конверсо в связи с их религией<sup>10</sup>.

Легко представить себе, как это объявление было встречено конверсо. Они знали, кем были члены комиссии, как те относились к конверсо, и не имели сомнений по поводу направления, предписанного «следователям» их начальниками. Естес-

твенно, конверсо были уверены, что «открытия» комиссии заранее продуманы и предопределены, чтобы служить зловещему плану. Они могли и не знать, в чем заключался план, но если бы и знали, то ничего сделать не могли. Они были беспомощными узниками в руках своих смертельных врагов, которые не остановятся ни перед чем.

Комиссия вскоре представила свои заключения: в рядах «новых христиан» полно тайных евреев, следующих еврейским обрядам и верованиям. Она также представила отчёт о своей деятельности и детальный список в двадцати двух главах об обнаруженных ею нехристианских обычаях<sup>11</sup>. На основе этих «обнаружений», которые никто не посмел оспорить, правительство чувствовало себя уверенным, что общественное мнение подготовлено к следующему шагу. Оно основало трибунал, чтобы судить «еврействующих», и призвало добрых христиан, знающих об их ересях, выступить со свидетельством против них. Таким образом, в Севилье был основан первый инквизиторский трибунал.

Многие порядочные и образованные «старые христиане» должны были быть шокированы тем, что предстало перед их глазами. Судопроизводство не было санкционировано ни папой, ни архиепископом, только викарием кафедрального собора Гальвесом, который был известным врагом конверсо и одним из лидеров группы мятежников<sup>12</sup>. Но среди простого народа царило ликование. Зрелище конверсо, которых волокут в суд, подвергают самым бесстыдным обвинениям, приговаривают к смерти и затем сжигают на площадях<sup>13</sup>, не только возбуждало их страсть к возмездью, но и пробуждало в них надежды на то, что скоро они, наконец, избавятся от этой ненавистной группы. Затем наступили конфискации имущества конверсо, признанных виновными религиозными судами, и хотя мы не знаем, как эта собственность была поделена, похоже, что Сармьенто дал Церкви и тем, кто участвовал в судопроизводстве (судьям, палачам, чиновникам и т.п.), их долю. Народное ликование по поводу наказания конверсо, теперь обозначенных «тайными евреями», было усилено немедленным барышом, так что многие «старые христиане» оказались в выигрыше. Для врагов Христа в Толедо Судный День наступил, как видно, раньше срока.

Сегодня невозможно сказать, как долго продолжалось бы это безумие и чем бы оно закончилось, если бы вскоре после начала инквизиторского судопроизводства внимание мятежников не было переведено с оргии преследований на другие дела. Им надо было подготовиться к сражению за свою жизнь.

#### IV

1 мая 1449 г. король и его армия дошли по пути к Толедо до маленького городка Фуэнсалида, всего в пяти милях от мятежного города. В момент, когда начался толедский бунт, король находился вдалеке, осаждая деревню Бенавенте, в нескольких милях от португальской границы, и там он получил призыв Альваро прекратить осаду и поспешить в Толедо<sup>14</sup>. Но Хуан II решил продолжать осаду и потратил ещё целых три месяца на тщетную попытку ослабить крепость мятежного графа. Он, возможно, думал, что победа в Бенавенте поможет ему в умиротворении Толедо, но дела повернулись таким образом, что его неудача на этом фронте только укрепила сопротивление Толедо. В любом случае, отложив свой марш на Толедо, он дал мятежникам время установить свой режим, усилить свою власть над большим городом и подготовиться к долгой осаде.



Важнее всего то, что отсрочка дала Сармьенто время сформулировать свои претензии к королевской администрации и развернуть в городе и в стране кампанию, которая придала ему вид национального лидера. Аргументы этой кампании сконцентрировались на конверсо и связали вопрос конверсо с Альваро невиданным до сих пор образом. Можно с уверенностью сказать, что большинство этих аргументов были предоставлены Маркосом Гарсией де Морой, который, по всей вероятности, использовал по крайней мере часть своей предметной агитации. Однако теперь они были объединены в убедительную теорию, которая могла служить официальной точкой зрения мятежников: Их задачей было сделать так, чтобы эта теория была широко принята сперва в Толедо, потом в других городах и, наконец, во всём королевстве. И нет сомнения, что в тот период, о котором идёт речь, они достигли в этом весьма заметных успехов. Когда в начале мая 1449 г. они представили королю свою «Петицию», в которой кратко изложили свою позицию, есть основания считать, что она была поддержана, хотя бы частично, не только простонародьем, но и гораздо более широкими кругами населения<sup>15</sup>.

Перед тем как представить эту петицию, Сармьенто всё же информировал короля в Фуэнсалида, что если тот «хочет» войти в Толедо, то «пусть войдёт с ограниченными силами, без Альваро и его людей»<sup>16</sup>. В дополнение он поставил перед королём ещё два условия для его входа в Толедо: 1) Сармьенто получает заверения в том, что остаётся командовать алькасаром, и 2) ему никогда не будут предъявлены никакие обвинения в связи с какими-либо его действиями, предпринятыми с момента начала восстания<sup>17</sup>. Король, как и ожидалось, отклонил все требования и проследовал к Толедо, чтобы осадить город. Уже в лагере его армии, раскинутом вокруг Толедо, Хуан II получил петицию Сармьенто, в которой мятежники изложили свои жалобы и требования<sup>18</sup>. Эти требования включали созыв кортесов для «спасения» королевства, но по существу они были сфокусированы на изгнании конверсо и их патрона Альваро из королевской администрации. Оба эти требования были представлены как единое целое<sup>19</sup>, и королю было сказано, что, если он не согласится на них, город перестанет относиться к нему как к своему королю и переведёт своё подданство его сыну принцу Энрике<sup>20</sup>.

«Король, — говорит «Хроника Хуана II», — был очень сильно разозлён» петицией<sup>21</sup>. Он не удостоил её ответом и продолжил осаду Толедо. Но вскоре он ощутил всю трудность задачи. Дух сопротивления и открытое неповиновение свидетельствуют об уверенном владении Сармьенто городом, или, скорее, о том, что многие толедцы всем сердцем поддерживали его действия и требования. Город, несомненно, мог выдержать долгую осаду. Но Сармьенто начал терять терпение. Он осознал, что, рассчитывая исключительно на поддержку простонародья, он не сможет долго продержаться, и он знал, что для того, чтобы преодолеть изоляцию и связанные с ней сложности, он должен присоединиться к аристократии, которая защитит его как одного из своих.

Теперь, как и раньше, он был уверен, что лучше всех могут послужить его интересам арагонцы — то есть партия Хуана I Наваррского, и действительно, вскоре после захвата Толедо он написал этому вице-королю Арагона, политическому интригану, который беспрерывно создавал проблемы и нарушал мир Кастилии. Сармьенто предложил ему союз и попросил помощи. Хуан Наваррский ответил 17 марта, превознося толедцев до небес за их мятеж, и торжественно заверил их в том, что приложит максимальные усилия, чтобы помочь им так быстро и эффек-

тивно, как только возможно. Разумеется, из этого письма невозможно понять, когда и каким образом будет оказана эта помощь, и всё же этот ответ мог вдохнуть новые силы в затухающие надежды Сармьенто. Он знал, что Наварра ожидала ответа короля Арагона Альфонсо V, находившегося в тот момент в Неаполе, на обращение дона Фадрике (бежавшего кастильского аристократа) о том, чтобы Альфонсо дал согласие на арагонское вторжение в Кастилию<sup>23</sup>. У Сармьенто могли быть веские причины полагать, что ответ будет положительным, как это и произошло. В любом случае, тон петиции, направленной мятежниками королю Кастилии, предполагает (или, возможно, должен был произвести такое впечатление), что они чувствовали себя в безопасности. Они могли переоценить трудности королевства и недооценить ресурсы Альваро де Луны, так же как и твёрдость Хуана II. Но решительное отклонение королём их предложений и его резкий отказ даже вступить с ними в дискуссию отрезвил их, заставив вернуться к реальности. По крайней мере, это вынудило их поменять стратегию.

Так как никакой конкретной помощи из Арагона скоро не могло прийти и никто даже не пообещал этого, Сармьенто, несомненно, очень неохотно обратился к единственно возможной для него альтернативе — союзу с другой аристократической силой, принцем Энрике<sup>24</sup>.

Наследный принц дон Энрике представлял собой один из центров оппозиции Альваро де Луне. Вскоре после победы при Ольмедо он снова оставил лагерь своего отца, будучи явно недовольным своей долей трофеев. Он снова чувствовал, что Альваро стоит на его пути, и снова искал возможность уменьшить, если не уничтожить вовсе, влияние коннетабля при дворе.

Владея большим имуществом и находясь в союзе с крупными аристократами, которые объединились с ним в мощный альянс, принц представлял собой силу, с которой не мог не считаться любой аристократ в Кастилии. Позиция, занимаемая им в тот момент по отношению к королю и Альваро, делала его возможным союзником Сармьенто. Возможным, но весьма ненадёжным, потому что принц был известен своей политической нестабильностью, а кроме того, он был подвержен влиянию своего фаворита, пронырливого и известного своей нечестностью Пачеко. Сармьенто понимал, что союз с принцем — дело небезопасное, каковы бы ни были его условия, но у него не было другого выхода.

Он наверняка прощупывал почву в этом направлении ещё до прибытия короля в Фуэнсалида, хотя ещё и не пытаясь в тот момент заключить сделку. Но король отшвырнул его петицию, а Сармьенто много вложил в город, и это сделало его союз с принцем срочной необходимостью и ускорило процесс переговоров. Сармьенто предложил принцу и Пачеко такую приманку, которую, он был уверен, они проглотят. Лидерство в Толедо и его частичное управление были, по его мнению, козырной картой, которую никто не отклонит — то есть никто из тех, кто со всей страстью вовлечён, как они, в кастильскую политическую игру. Вскоре было достигнуто соглашение в основных пунктах, но его заключение было отложено до тех пор, пока обе стороны не убедятся в его выполнимости. Было ясно, что если принц не сможет обеспечить свой вход в Толедо и снятие осады, то не появится базы для предполагаемого соглашения, что было необходимым условием для реализации желаний как Сармьенто, так и принца. Соответственно, принц попросил своего отца, короля Хуана II, разрешить ему проход в Толедо, аргументируя это тем, что это единственный путь вернуть город под власть

короля. Но он не убедил ни короля, ни Альваро, и они отклонили его просьбу. Они доверяли декларациям принца не больше, чем декларациям Перо Лопеса де Айялы или Перо Сармьенто. Принц, однако, уже проглотил наживку. Он проследовал к Толедо со значительно большей военной силой, чем у отца, и тот, чтобы избежать столкновения с сыном или же опасаясь войны на два фронта, поспешил снять осаду Толедо. 24 мая Хуан II начал отступление с королевской армией к Вальядолиду<sup>25</sup>.

## V

Снятие осады и отступление королевской армии, несомненно, были с восторгом восприняты как великая победа Сармьенто — и не только среди его сторонников. Похоже, что это событие оправдало его политическую тактику и подтвердило его выдержку, запас жизненных сил и дальновидность. Его престиж, разумеется, возрос, и многие из тех, кто держался в стороне, примкнули теперь к его лагерю. Общее мнение признало Сармьенто безусловным хозяином Толедо.

Но он и его помощники знали больше. Начать с того, что согласно соглашению, достигнутому между ними и принцем, им запрещено вести переговоры с какой-либо политической партией. С того момента, как принц становится патроном Толедо, «международные отношения» города будут в его руках, и любое действие мятежников на этом поприще — против его воли или за его спиной — будет рассматриваться как предательство. Сармьенто не мог не понимать, что принц Энрике освободил его от осады короля только для того, чтобы посадить в свою клетку.

Сармьенто пытался ослабить эту хватку, сковывающую его политическую и военную свободу, при этом удерживая, насколько возможно, свои приобретения от толедской революции. Отступление его врагов от городских стен дало ему некоторое облегчение и передышку, и, возобновив переговоры с принцем, он пытался заключить приемлемую сделку. Начать с того, что он обеспечил себе контроль над главными военными и судебными позициями (т.е. командование алькасаром и пост главного апелляционного судьи)<sup>26</sup>. Он предоставил принцу право входа только через двое из четырёх городских ворот, которые будут контролироваться принцем, но оставил в своих руках двое других ворот, включая башню Сан-Мартин. Он также запретил визиты короля в Толедо, кроме как в сопровождении принца — унижительное условие, ликвидирующее, по существу, возможность визита короля в город — по крайней мере, в ближайшее время<sup>27</sup>.

Похоже, что все эти условия обеспечивали *внутренний* контроль Сармьенто над Толедо. И всё же он понимал, что его свобода была резко ограничена. Вне всякого сомнения, принц сообщил агентам Сармьенто, что он откажется покровительствовать городу, если тот продолжит быть сценой незаконных акций, как это было в предыдущие месяцы, и, среди прочего, он настоял на том, что дикое преследование конверсо прекратится. Единственная уступка, полученная от него, состояла в заверениях, что Сармьенто оставит при себе всё справедливо и несправедливо полученное от любого гражданина Толедо добро и ему никогда не предъявят счёт за смерти и другие тяготы, причинённые гражданам Толедо по его приказу. Он также получил особые обещания, касающиеся конверсо, а именно: те, кого он выселил из города, никогда не смогут вернуться, конверсо, которых он лишил должностей и

почётных званий, не получают обратно своих постов, а те, кого он назначил вместо уволенных конверсо, останутся на своих местах<sup>28</sup>.

Кажется, такие важные уступки должны были удовлетворить Сармьенто. И всё же он был обеспокоен, как и, вне всякого сомнения, его главные помощники. Они знали, что карты легли не в их пользу. Они утратили своё главное достояние — полный контроль над Толедо — и поняли, что с этим надо примириться. Но то, что причиняло им беспокойство, было особой проблемой, требующей, как они чувствовали, немедленного разрешения. Наконец они составили план действий, известный как «Толедский статут» — *Sentencia-Estatuto*. Его последствия вскоре ввергли Испанию в яростные противоречия.

## VI

5 июня 1449 г. в муниципалитете Толедо (*Sala de los Ayuntamientos*) состоялось заседание, целью которого было объявление о законе, определяющем отношения города с конверсо. Закон был провозглашён с превеликой помпой, в присутствии губернатора, Перо Сармьенто, руководителей полиции (альгвасилов) и представителей всех классов городского населения, за исключением высшей аристократии. Разумеется, многие из прежних лидеров Толедо, включая рехидоров, формальных представителей города, тоже отсутствовали. Тем не менее собрание в зале заседаний представляло почти весь срез городского населения и, пожалуй, большинство его граждан.

Закон был сформулирован в двух частях: 1) преамбула, которая представила «мнение» (или «суждение») о социальном и религиозном поведении конверсо, и 2) ограничения, которым будут подвергнуты конверсо на основе этого «суждения». Отсюда и двойное название закона в его полноте — *Sentencia-Estatuto* (Постановление и статут). Что касается Постановления, то его главное новшество состояло во взгляде на еврейский народ как представляющий собой проблему, которую не разрешить обращением в христианство. Что же до *Статута*, то он провозглашает особые меры, долженствующие быть принятыми в соответствии с этим взглядом. По сути дела, *Статут* лишал всех конверсо права на любую должность (общественную или частную), права на какой-либо церковный бенефиций (опять же общественный или частный), а также права свидетельствовать в суде, как в городе Толедо, так и на его территориях. Более того, *Статут* объявлял, что лишение этих прав распространяется и на потомство конверсо, как на детей, так и на последующие поколения<sup>29</sup>.

*Статут* совершенно очевидно был нацелен не только на унижение крещёных евреев и низведение их до низшего социального уровня. Его немедленной целью было создание глубокого раскола между конверсо и прочими христианами, в то время как окончательной целью было выжить конверсо за пределы христианского общества. Как таковой, *Статут* вознамерился достичь самой желанной цели анти-конверсо. Но, как мы увидим, он также представил собой новый способ действий по отношению к конверсо и их проблеме, способ, фундаментально отличавшийся от того, который мятежники использовали в предыдущие месяцы. Здесь мы должны задать вопрос: чем вызвано это изменение? И почему это произошло именно в тот момент, то есть накануне конца власти мятежников или, скорее, накануне конца их *независимого* контроля над Толедо?

## VII

Определённо, не будет слишком смелым предположение, что более всего в этот момент Сармьенто был обеспокоен своей будущей безопасностью в Толедо. Конечно, он получил торжественное заверение принца в том, что он никогда не будет привлечён к ответственности ни за одно из своих действий во время мятежа. Но это заверение будет, разумеется, в силе только до тех пор, пока принц является хозяином Толедо. После этого, как прекрасно понимал Сармьенто, ценность этого обещания будет равняться нулю.

Тревожная мысль о возможном сближении между принцем и королём должна была часто посещать Сармьенто. В этом случае обещания, данные ему принцем, могут быть принесены в жертву в обмен на уступки короля принцу. Он знал, что, если это случится, у короля и Альваро будут развязаны руки и они смогут поступить с ним, как им заблагорассудится; и он знал, что при таких обстоятельствах конверсо вернут себе своё влияние. А если так, то они не замедлят принять юридические меры против него, и он мог с лёгкостью предвидеть неизбежный результат судебной процедуры. Действительно, он должен был быть в ужасе, ожидая дня, когда конверсо — и юристы, и свидетели — раскроют в суде его чудовищные действия, и, что ещё хуже, когда конверсо будут судить его за его преступления. Такая возможность должна была пугать Сармьенто больше, чем месть Альваро.

Совершенно очевидно, что в тот момент Сармьенто не мог сделать ничего, чтобы обеспечить падение Альваро. Всё, что касалось будущего королевства, было теперь только в руках принца. Но Сармьенто и другим лидерам мятежников, которые разделяли его страхи, показалось, что возможно положение, которое сведёт до минимума потенциальное возмездие конверсо. Похоже, что они пришли к выводу, что этого можно достичь, если судебное преследование со стороны конверсо будет запрещено. А точнее, они верили, что если закон в таком духе будет принят в городе, пока Сармьенто находится у власти, и потом будет действовать в течение достаточно долгого времени, то есть шансы на то, что и в будущем правители Толедо тоже будут его уважать. «Толедский статут» должен стать таким законом. Согласно ему, «новые христиане» не имеют права занимать общественные должности, что, в числе прочего, означает, что они не могут служить судьями, юристами и нотариусами. Более того, они лишаются права свидетельствовать в любом судебном процессе, и таким образом их возможность вчинять иски мятежникам была практически сведена к нулю.

Здесь мы видим *личные* соображения, побудившие мятежников издать «Толедский статут». Но не менее важными были *политические* соображения, заставившие их сделать этот шаг. Как мы отметили, принц обещал мятежникам простить все их *прошлые* скверные действия, но он ясно дал им понять, что не потерпит подобных действий в будущем. Это означало, что больше не будет арестов, изгнаний и казней «новых христиан» в Толедо, что, в свою очередь, означало конец антимагранского движения мятежников.

Это неизбежно, но тесно было связано с их способностью держать в руках город. Они знали, что могут ожидать поддержки и симпатии только от черни, но они также знали, что лояльность черни надо постоянно подпитывать. Преследование конверсо и было этой подпиткой. Но если преследования прекратятся и их сменит нечто похожее на толерантность, простой народ может повернуться к мятежникам спиной. Революционный энтузиазм уступит место разочарованию, безразличию

или даже презрению. Народ осудит лидеров мятежа как неудачников, если не предателей своего дела.

«Толедский статут» должен был показать, что эти лидеры верны своему слову. Объявив конверсо недостойными равенства в правах и функционировании с прочими христианами, лишая их и юридически, и фактически доступа к городскому правительству, они показали плебсу и всему остальному народу, что их борьба против конверсо продолжается. Социальное унижение конверсо, которое городская администрация должна усилить, безусловно, будет с восторгом встречено низшими классами, которых возмущало большое общественное влияние конверсо и которые отчаянно стремились обуздать его. Таким образом появилась серьёзная причина надеяться на то, что в результате большинство граждан поддержит правительство Сармьенто, и не только в вопросе конверсо.

Итак, получается, что смена режима и неопределённое будущее Толедо заставили мятежников задуматься о своей безопасности и будущей роли в Толедо. «Толедский статут» явился на свет, чтобы предложить хотя бы частичное решение обеих проблем. С точки зрения мятежников, это было срочной мерой, но это указало и на их способность приспособиться к новой ситуации, сохраняя при этом силы держаться избранного курса перед лицом препятствий и тягот. Так же как на первой стадии восстания преследование конверсо приняло новую форму, перейдя с политической линии на религиозную, так и сейчас оно снова сменило форму, перейдя с религиозной на социальную линию. Началась новая фаза в борьбе против конверсо, и скоро мы увидим, к чему она привела.

У мятежников было совсем немного времени, чтобы выступить со своим новым планом. Дата прибытия принца в Толедо, безусловно оговоренная в соглашении, неумолимо приближалась, и мятежники были тверды в своем решении успеть к сроку. Они хотели провести желаемый закон, пока ещё только они властвуют в Толедо, и в этом, как мы уже отметили, они преуспели. Так новая кампания против конверсо, или, точнее, старая, изменившая свои формы, обрушилась на возбуждённый народ в судорогах продолжающейся гражданской распри.

## V. Мятежники под властью принца

### I

Вскоре после издания «Толедского статута» Толедо стал сценой другого события, с нетерпением ожидаемого его жителями. Прибытие принца Энрике в Толедо давало пищу и для надежд, и для мрачных предчувствий. В зыбкой политической ситуации беспредельный оптимизм мог с лёгкостью соседствовать с самыми пессимистическими прогнозами. Такими и были настроения в Толедо накануне визита принца.

Согласно «Хронике Сокольников», он вступил в Толедо «в начале июня»<sup>1</sup>. По всей вероятности, автор этой хроники не знал точной даты. Он мог знать о «раннем июне» и интерпретировать это как «начало». По нашему мнению, прибытие принца в Толедо последовало за выпуском «Толедского статута»<sup>2</sup>. Поэтому он вряд ли вошёл в город до 8-го июня.

Его появление в Толедо и встреча были организованы, как приличествует наследнику королевского престола. Энрике верхом на коне вступил в Толедо во главе процессии, насчитывающей 1500 всадников и многих аристократов. По обе стороны от него скакали его фаворит, Хуан Пачеко, со своим братом, Педро Хироном<sup>3</sup>. Энрике был с большой помпой встречен Перо Сармьенто, который признал принца властелином города, и ликующими гражданами, которые видели в нём друга и патрона. Несмотря на всю неуверенность в будущем, одно было ясно по поводу настоящего: принц освободил город от осады королевскими войсками, от агонии войны и от страха перед наказанием со стороны мстительного министра и разгневанного короля.

Во время визита принца в Толедо, который, согласно источникам, длился 15 дней<sup>4</sup>, в управлении городом произошли два изменения: одно из них — военное, а другое — гражданское. В военной сфере изменения состояли в переходе ворот Алькантара и Бисагра под контроль принца<sup>5</sup>, а в гражданских делах — в новой политике по отношению к конверсо. Граждане Толедо могли теперь с ясностью видеть, что военный контроль над городом был поделен надвое. И они, конечно, заметили иное отношение к «новым христианам», потому что прекратились суды, казни и изгнания, что подняло дух многих толедцев. Прекратилось и насилие, характеризовавшее акции, предпринятые против очень многих «новых христиан». Разумеется, преследования конверсо продолжались, но это были преследования уже другого типа. Они отличались презрением, язвительной враждебностью, лёгкими оскорблениями и, прежде всего, дискриминацией — резкой, неприкрытой и болезненной дискриминацией, в полном соответствии с правилами и духом «Толедского статута»<sup>6</sup>.

Какова была реакция принца на этот *Статут*, о котором он должен был слышать при своём вступлении в Толедо (если даже не слышал о нём до того)? У нас нет никаких указаний на то, что он вообще как-то отреагировал, и есть все основания думать, что так оно и было. Он или его советники наверняка сообразили, что *Статут* был хитрой уловкой для того, чтобы санкционировать криминальные акты — такие, которые он должен был запретить в процессе переговоров с Сармьенто об условиях его вступления в город. Но при этом он знал, что мятежники смогут утверждать, что не сделали ничего, выходящего за рамки соглашения, что принятые ими меры были превентивными, с целью защиты их прав и интересов, и что они опираются на старые законы и привилегии. Следовательно, если принц хочет отменить их, то ему придётся вступить в юридический диспут, который невозможно быстро закончить к его удовольствию, если только он не применит силу. Но в тот момент ничто не могло быть дальше от его намерений, чем юридические пререкания или использование силы. Поэтому он игнорировал публикацию *Статута*, как если бы это являлось внутренним делом города и не касалось его напрямую, как патрона и хозяина Толедо.

Надо полагать, что Сармьенто и его окружение ожидали реакции принца с тревожным нетерпением. Они знали, что загнали принца в угол, из которого ему будет нелегко атаковать их, но ведь ничто не выдавало планов принца и его действий в момент, когда он обнаружит, что его надули. Мятежники могли рассчитывать на прагматизм Пачеко и его обычное предпочтение полезного благородному, и они знали, что для него Толедо являлся опорной базой, которую он не захочет потерять из-за ссоры с жителями города. Точно так же они наверняка почувствовали

облегчение от того, что принц не подверг критике *Статут*. Это было первым экзаменом их взаимоотношений с принцем в их будущем совместном контроле над городом, и он прошёл, к их вящему удовлетворению, гладко. Теперь Сармьенто мог править городом на основе вновь установленного закона.

Совсем иной должна была быть реакция конверсо на молчание принца по поводу их ужасающего унижения. Их, несомненно, постигли изумление и разочарование. Они надеялись, что, придя в Толедо, принц восстановит их прежнее положение в городе или хотя бы обозначит начало восстановления. Но то, что случилось на деле, почти не давало им надежды на то, что это произойдёт. Разумеется, теперь они могли дышать свободнее. Физические нападения на них и на их имущество прекратились или хотя бы весьма заметно уменьшились. Но в то же время дискриминация продолжалась и была строжайше проведена в жизнь. Из этого исходило, что принц ничего не сделал, кроме того, что остановил самые чудовищные формы преследования, но при этом подтвердил или по меньшей мере смирился со *Статутом* и всем, что из него вытекало. Такой вывод могли сделать конверсо не только в Толедо, но и везде, и это должно было заставить их дрожать от страха и тяжёлых предчувствий.

В каком бы мрачном свете они ни видели свои страдания под властью Сармьенто, гораздо большую озабоченность и опасения вызывало принятие и проведение в жизнь «Толедского статута», потому что это не было больше незаконными действиями взбунтовавшихся против короля мятежников, захвативших город. Теперь это было официальной политикой города, руководимого национальным лидером. Поэтому *Статут* был узаконенным преследованием. Тот факт, что подобный закон и такой режим могут быть терпимы принцем Энрике, наследником престола и будущим королём Кастилии и Леона, сулил несчастья для всех «новых христиан». Раньше или позже пример Толедо распространится на другие города страны и под конец охватит всю Кастилию и остальную часть полуострова.

То, что это не было просто ночными кошмарами, рождёнными паникой, оторванной от реальности, вскоре стало очевидным из нападений на конверсо, случившихся в разных районах страны<sup>7</sup>. Особенно ужасными были беспорядки в Сьюдад-Реаль, вспыхнувшие 7 июля 1449 г., ровно через месяц после принятия *Статута*. Из всех мест, где произошли нападения на конверсо, Сьюдад-Реаль предоставил самое жестокое свидетельство того, что дух Толедо распространился повсюду. Погром, организованный «старыми христианами» против обращённых соседей, преступления и чудовищная жестокость не случались в Испании со времён погромов 1391 г. Атака на конверсо не была связана ни с какой политической целью (как освобождение Толедо от власти Альваро) и не была возглавлена мятежниками, которые могли поднять толпу для поддержки своих планов и амбиций (как это произошло в Толедо). И потому ярость «старых христиан» в Сьюдад-Реаль кажется естественным ответом на призывы народа, охватившие город, как, например, *Убить конверсо!* и *Разграбить их дома!* Результаты были ужасающими. Большая часть квартала богатых конверсо, шикарный район Барринуэво, была разрушена оргией грабежа, которая длилась не меньше двух недель (с 7 по 20 июля). Двадцать два маррана были убиты, многие другие искалечены, изуродованы и ранены. Большинство тел убитых протащили по улицам, затем, следуя примеру Толедо, повесили за ноги на центральной площади<sup>8</sup>.



Два больших города в сердце страны теперь ощутимо продемонстрировали чувства своих граждан по отношению к «новым христианам». То, что во многих частях Кастилии и Арагона неприязнь к конверсо была широко распространена, знали в обоих королевствах, но тем не менее не представляли себе, до какой степени насилия и ненависти это может дойти. Означали ли эти взрывы глубоко укоренившееся отношение к конверсо среднего «старого христианина» в городских центрах или же они отражали способность некоторых агитаторов привести городские массы к актам безумия? Толедо, захваченный такими людьми, поддерживает, похоже, второе предположение, Сьюдад-Реаль придаёт доверие первому<sup>9</sup>.

Как бы то ни было, конверсо не впали в отчаяние. Они, конечно, согласились с тем, что многие «старые христиане» могут поддаваться подстрекательству и вести себя, как дикие звери, но их большинство, как верили конверсо, были разумными людьми, которых можно привести к законопослушанию путём честного призыва, и тогда вместе со «старыми христианами» они, конверсо, могут вылечить страну, сейчас охваченную лихорадкой, положив конец толедскому режиму, источнику распространения заразы<sup>10</sup>. Особенно опасным, на их взгляд, был *Статут* — наиболее полное выражение этого режима, который повсеместно узаконил чувства, намерения и действия врагов конверсо. Таким образом, уничтожение толедского режима и аннулирование «Толедского статута» стали самой неотложной задачей конверсо.

Чтобы достичь этой цели, они мобилизовали свои лучшие силы, все свои связи в правительстве и Церкви, всё своё влияние дома и за границей. Альфонсо де Картахена написал Хуану II несколько писем, касающихся толедских событий<sup>11</sup>. Один из высокопоставленных церковников в Толедо отправился в Рим, чтобы побудить папу Николая V предать мятежников и их *Статут* анафеме<sup>12</sup>. Письма и меморандумы были отправлены в курию, конверсо срочно обратились к кардиналу Хуану де Торкемаде с просьбой встать на их защиту<sup>13</sup>. Кардинал бросился в бой, и, как мы увидим, его вклад и достижения были весьма важны.

У нас нет никаких указаний на то, что вся эта деятельность была согласована с королём Хуаном II, но нет сомнения в том, что некоторые шаги, предпринятые в этом же направлении, помогли, ибо король тоже обратился к папе с призывом немедленно вмешаться<sup>14</sup>. У нас есть причины полагать, что обращение короля касалось в основном антироялистских действий мятежников, в то время как конверсо сконцентрировались на их преступлениях против правоверных христиан и против христианства. Обе жалобы вели к одному и тому же заключению и закончились одной и той же просьбой — осудить мятежников, предать анафеме их и их сообщников.

Папа, таким образом, подвергся двойному давлению (со стороны короля и со стороны конверсо) для принятия немедленных мер. Его осуждение мятежников могло быть объявлено в течение нескольких дней, максимум — недель. Но папа не спешил; он тянул время. Очевидно, что другие соображения и другое давление тоже имели место.

## II

Одним из источников этого давления должна была быть делегация мятежников в Рим. Она, возможно, прибыла туда в начале июля, вслед за делегатом конверсо, и её задачей было убедить Николая V в легальности и уместности толедского восстания и, главным образом, не допустить удовлетворения папой обращений короля и

конверсо. Члены делегации прибыли в Рим хорошо подготовленными, вооружёнными «свидетельствами», которые они собрали в ходе своего расследования, и документами, служившими обоснованием их *Статута*. Можно не сомневаться — всё это должно было показать, что восстание было неизбежным и оправданным, потому что люди не могли дольше терпеть то, что они видели: ужасные преступления «новых христиан» и шокирующее поведение их королевских патронов. Они надеялись, что их аргумент произведёт впечатление на папу, в особенности будучи представленным главой их делегации, всеми уважаемым Гарсией де Вильяльпандо, чей послужной список указывает не только на его способности, но и на честность и гражданское мужество<sup>5</sup>. Но все эти надежды вскоре лопнули. Делегатам даже не был дан шанс представить своё дело папе.

Папа Николай V, под влиянием кардинала Хуана де Торкемады, отказался принять их<sup>6</sup>, несомненно опасаясь того, что сам факт аудиенции может придать им ауру легитимности. Делегация, тем не менее, не опустила рук. Не получив возможности поговорить с папой, они нашли среди членов курии уши, открытые их аргументам, и таким образом, безусловно, сумели донести свою позицию до папы или его ближайших помощников и советников. Таким образом, похоже, что их аргументы повлияли на некоторые утверждения в папской булле о конверсо<sup>7</sup>. Во всём остальном делегацию постигла неудача. Папа, возможно, был готов выступить против мятежников уже в середине июля. Тем не менее прошло ещё два месяца до того, как он, наконец, решился. Почему?

Причина, как нам представляется, лежит в сомнениях Николая V по поводу устойчивости власти Хуана II и способности его фаворита избежать падения, угрожавшего его администрации. Нет сомнения в том, что его сосед Альфонсо V, король Неаполя, приказал Арагону — своему другому королевству — подготовиться к всеобщему вторжению в Кастилию. А Николай V знал, что дюжина меньших армий, ведомых самой высокой знатью страны, готова вступить в бой против своего короля, как только начнётся вторжение. Какой смысл осуждать Толедо, мятежный пункт королевства, если пожар восстания готов распространиться по всем просторам Кастилии! Более того, при этих обстоятельствах булла против мятежников может выглядеть направленной против их союзников, и Николай V не хотел быть ввязанным в ссору с Арагоном и Неаполем. Осторожный и колеблющийся папа бездействовал, ожидая, что произойдёт.

Тем не менее должно было пройти немало дней, прежде чем тенденция событий проявилась из окутавшего её тумана неизвестности. В начале июля, когда адмирал Кастилии вернулся в Сарагосу с ответом короля Альфонсо V, дела для королевства Кастилии выглядели скверно. Альфонсо V приказал арагонцам предоставить в распоряжение его брата и адмирала кавалерию и пехоту для атаки на Кастилию. Он также приказал им заплатить жалованье солдатам, которых его брат может привести для этой цели из Наварры. Кроме этого, он дал адмиральской делегации «много денег» из своего собственного казначейства в Неаполе — несомненно, чтобы показать серьёзность своих намерений и готовность поддержать военные усилия<sup>8</sup>. Казалось, есть веские причины поверить в то, что король хочет получить одобрение кортесов и что арагоно-наваррское нашествие на Кастилию скоро начнётся. Даже осторожный Хуан Наваррский казался уверенным в этом.

Он поспешил созвать кортесы Арагона с целью ратифицировать указания короля и обсудить с ними, каким образом эти инструкции будут выполнены<sup>9</sup>. Однако

кортесы поступили против его ожиданий. Они резко воспротивились инструкциям короля, заявив, что согласно условиям мира, недавно заключённого между Арагоном и Кастилией, они не могут пойти на Кастилию войной<sup>20</sup>. Хуан Наваррский и адмирал Кастилии всеми силами пытались убедить кортесы изменить свою позицию, но тщетно. Кортесы стояли на своём категорическом отказе ввязать Арагон в войну с Кастилией. Они всё же согласились «снабдить короля Наварры крупной суммой денег» — даже большей, чем их король Альфонсо «приказал дать ему»<sup>21</sup>.

Арагонское вторжение в Кастилию в тот момент могло подвергнуть опасности власть Хуана II, и отказ кортесов Арагона поддержать план вторжения должен был принести облегчение Альваро и королю. Но ненадолго. Как только эта главная опасность была устранена, стал формироваться другой заговор. Старые угрозы сменились новыми.

### III

Король и Альваро были, конечно, правы, противясь вступлению принца Энрике в Толедо и не веря клятвам и заверениям, которые он дал перед этим шагом. Они поняли, что он пришёл в Толедо не для того, чтобы, как он заявлял, вырвать город из рук мятежников и передать обратно в руки отца. Его целью являлось использование Толедо в продвижении своих собственных военных и политических планов. Конечно, когда он вошёл в город, эти планы ещё не были сформулированы до конца. Он понял, что его следующие шаги будут в большой степени зависеть от результатов миссии дона Фадрике в Неаполе. Но одна из двух возможностей оказывалась реальной. Если Арагон и Наварра вторгнутся в Кастилию, принц поможет им на чётком условии, что он останется единоличным властителем Кастилии. В противном случае он будет вести переговоры с отцом, которые принесут ему дополнительный выигрыш.

Арагон отказался вступить в войну с Кастилией, и это заставило принца принять новые планы, так же как и Хуану Наваррскому пришлось пересмотреть свои. Хуан располагал значительными ресурсами и был упрям. Он не хотел отказываться от своей старой программы относительно Кастилии, но знал, что в любой придуманной им схеме он может рассчитывать только на две вещи: 1) решение арагонских кортесов предоставить ему финансовую помощь и 2) страстное желание большинства кастильской знати опрокинуть режим Альваро. Эти два фактора, как он думал, должны сработать; и он надеялся, что на этой почве с ним согласятся лидирующие кастильские оппозиционные аристократы. Соответственно, он призвал принца Энрике и «всех других кабальеро королевства» присоединиться к нему для «защиты их прав»<sup>22</sup>.

Пытаясь смягчить патриотические настроения, которые одолевали как минимум некоторую часть аристократов, и одновременно стараясь подогреть их страх перед Альваро, Хуан Наваррский в своём обращении к ним упирал на то, что предлагаемый им план вовсе не направлен против короля Хуана II и королевства Кастилии. Он направлен исключительно против страшного Альваро, который грозит сокрушить их всех<sup>23</sup>. Как мы видим, его обращение встретило благоприятную реакцию, но он заметил, что аристократы, к которым он обратился, предпочитают следовать за кастильским лидером, а не за королём Наварры. В результате лидерство в борьбе против Альваро почти автоматически перешло к принцу, потому что

теперь именно он, наследный принц Энрике, и никто другой, мог вести за собой мятежную знать.

26 июля он созвал в Корунье совещание аристократов, бывших в его лиге, и других главных оппонентов Альваро. Присутствовали представители принца (Пачеко), короля Наварры (адмирал Фадрике) и сильных, влиятельных домов Ара и Мендоса (граф Перо де Веласко и маркиз Сантьяна), а также и яростный Родриго Манрике. Собравшаяся знать постановила мобилизовать свои силы и встретиться через месяц вблизи Пеньяфизеля. Далее было согласовано, что Хуан Наваррский и дружественные аристократы присоединятся к ним в том же месте и в то же время, но только если перед входом в Кастилию они все подписываются под условиями встречи в Корунье<sup>24</sup>.

Эти условия должны были касаться вопросов лидерства в планируемой борьбе, так же как и послевоенного устройства Кастилии после того, как они возьмут верх. В любом случае, получается, что собравшиеся в Корунье думали, будто Наварра может возражать против этих условий. В таком случае они согласились, что не остановятся перед тем, чтобы пойти на Альваро самим. Очевидно, они верили, что их объединённые силы могут выйти победителями из столкновения с королём или вынудить короля начать переговоры, которые будут означать конец власти Альваро.

Соглашение в Корунье должно было заставить Альваро принять предупредительные меры, но это не было его единственной заботой. В середине года мавры Гранады крупными силами возобновили свои рейды в Кастилию, временами достигая окрестностей таких городов, как Баэна, Хаэн и даже Севилья. Оставляя за собой большие разрушения, они возвращались в Гранаду со множеством пленников и скота. «И во всём этом, — говорит Сокольничий, — они не встречали в Андалусии никакого сопротивления»<sup>25</sup>.

Можно быть уверенным в том, что если бы в такой опасной ситуации Хуан II был атакован принцем Энрике вместе с его лигой знати и Наваррой, мавры присоединились бы к ним с большими симпатиями и помогли бы опрокинуть режим. Действительно, король Гранады написал в июле Хуану Наваррскому, советуя тому немедленно вторгнуться в Кастилию, и заверил его, что в этом случае гранадские войска осадят и возьмут Кордову и затем передадут её в руки Наварры. Выразив благодарность за предлагаемую помощь, Хуан Наваррский ответил Гранаде, что он действительно планирует вторжение в Кастилию, и, когда придёт время, он и его аристократы проконсультируют Гранаду о том, какому следовать курсу<sup>26</sup>.

Но, помимо этих угроз, у Хуана II Кастильского хватало и других тревог. В апреле, отбив из Бенаvente, он оставил замок осаждённым своими войсками и деревню в руках своих заместителей. Однако, когда граф Бенаvente, находясь в Португалии, услышал об отступлении короля из Толедо, он вернулся в Бенаvente с войском, которое ему удалось собрать, и заставил королевских солдат снять осаду и отступить из оккупированной деревни. Все многомесячные усилия короля и его армии пошли прахом. Бенаvente снова стало центром мятежа и базой противников короля; но перед лицом «великих нужд» королевства Хуан II ничего с этим сделать не мог<sup>27</sup>.

Новости об этих неудачах короля, несомненно, с максимальной скоростью мятежники Толедо доставили своим делегатам в Риме, и те быстро сообщили их ку-

рии, с целью довести их до сведения папы. Разумеется, они хотели убедить папу в том, что дни режима Альваро сочтены, и при этих обстоятельствах папа вполне мог поверить этому прогнозу. Можно не сомневаться в том, что в течение этого периода агенты Альваро в Риме старались свести к минимуму воздействие агитации мятежников<sup>28</sup>. В отличие от мятежников, у них был доступ к папе и возможность представить ему напрямую документы, полезные для их дела. Папа, тем не менее, не был ни в чём убеждён. Он по-прежнему оттягивал действия в пользу короля — или, в данном случае, против мятежников. Он также отказывался выпустить буллу в защиту конверсо.

Только в середине сентября он, похоже, решился. Он, несомненно, знал о том, что силы союзников должны были встретиться в августе, но август прошёл, и ничего не случилось. Агенты Альваро должны были бы сыграть на том, что никто из сторон, заключивших соглашение в Корунье, кроме принца Энрике, не появился в Пеньяфизеле<sup>29</sup>, и они, возможно, объяснили это известными им факторами, приведшими к распаду коалиции. Соответственно, они могли с уверенностью заявить, что Кастилии не угрожает никакая опасность ни изнутри, ни снаружи, и «восстание знати» оказалось такой же химерой, как и «арагонское вторжение». Факты, предоставленные ими в поддержку своих заявлений, кажется, не могли не произвести впечатление на папу. В любом случае, его убедили в том, что кастильский режим устоит, и 24 сентября он, наконец, подписал долгожданные буллы против мятежников.

#### IV

Буллы явились мощным ударом против мятежников и антимарранского движения, и с точки зрения марранов представили, возможно, самую сильную позицию, принятую Церковью в пользу конверсо. Это не значит, что «новые христиане» были довольны всем содержанием булл. Но буллы в целом были промарранскими, и большего конверсо достичь не могли.

Из трёх булл, изданных 24 сентября, одна была посвящена восстанию как таковому, другая — проблемам конверсо в христианстве, а третья отменила вердикт, вынесенный мятежниками против архидьякона толедской церкви<sup>30</sup>.

Булла о мятеже направлена целиком против Сармьенто и его помощников<sup>31</sup>. Их действия против короля булла рассматривала как преступление *Laesa majestas* (лат. оскорбление величества. — Прим. перевод.)<sup>32</sup>, действия против Толедо охарактеризованы как попытка «перевернуть» законы и власть, действия против жителей включают в себя различные преступления. Они описаны в булле следующим образом:

...многих из жителей, в особенности среди конверсо, он (Сармьенто) ограбил и арестовал по сфабрикованным обвинениям в ереси, он поднял руку на клириков, он изгнал членов религиозных орденов (*regulares*) из города, и он совершил другие преступные нападения, которые не только нанесли ущерб вере, но и представили опасность для состояния королевства и привели к уничтожению его подданных<sup>34</sup>.

Таким образом, действия мятежников против конверсо поставлены на одну ступень с преступлениями против духовенства, членов религиозных орденов и против веры в целом, что само по себе ясно показывает: папа видел обвинения в «еретической безнравственности», выдвинутые мятежниками против конверсо,

сфабрикованными предложениями, не имеющими под собой никаких оснований. Поэтому он назвал их *exquisite assertiones* и классифицировал их вместе с другими преступлениями мятежников<sup>35</sup>. Тем не менее, перечисляя эти известные преступления, папа не отметил самое отвратительное из них — *сожжение конверсо как «еретиков»*, и это несмотря на то, что, как отмечено, он в общем осудил сделанное под этим предлогом. Безусловно, эти преступления были более гнусными, чем грабежи или неоправданные изгнания и аресты, которые папа *отметил* в своей булле. Но если так, то откуда же взялся уклончивый язык в этом моменте и неспособность раскрыть всю правду? Мы ещё вернёмся к этому.

В наказание за все вышеупомянутые преступления папа отлучил Сармьенто и его домоладцев, так же как и его «компаньонов, сторонников, последователей и приверженцев», от церкви, отказав им в праве свидетельствовать и в праве оставлять завещание и «лишая их всех феодальных владений, имущества, земель, почётных званий, отличий и должностей, как духовных, так и «светских», которыми они могли владеть. Аналогичным образом он сделал их «навечно подлежащими всем другим приговорам, осуждениям и наказаниям, установленным законом и общепринятыми обычаями против совершивших такие преступления»<sup>36</sup>.

Более того, эти жестокие наказания — еще не все, что могли ожидать мятежники. Потому что папа опубликовал ещё и призыв ко всем князьям, герцогам, баронам и прочим сеньорам (так же как и к городским советам, ко всем офицерам и тем, кто имел на своём содержании вооружённых людей, пеших и верховых) во владениях Хуана II. Папа призвал к тому, что, если в течение месяца со дня опубликования буллы король потребует от них, они должны применить силу против Сармьенто и его помощников, схватить их и держать в заключении, пока король и все те, кто пострадал от них, не будут полностью удовлетворены<sup>37</sup>.

Кроме этого, папа ясно сказал, что его указаниям должны подчиняться под страхом строгого наказания. Он предупредил все города, территории, посёлки, земли и прочие места, что те, кто не выполняют указаний буллы, будут сняты с должностей, в то время как князья, герцоги, графы, аристократы и капитаны, так же как и чиновники различных общественных учреждений, которые не подчиняются этим требованиям, будут отлучены<sup>38</sup>. Наконец, папа проинструктировал всех церковных должностных лиц «торжественно объявить» во всех церквях и прочих местах, где собираются верующие, о преступлениях, совершённых Сармьенто и его помощниками, и о наказаниях, назначенных им папой<sup>39</sup>. Папа явно хотел, чтобы исполнение наказаний произошло так быстро и эффективно, как только возможно. Он хотел сделать наказания адекватными преступлениям.

Всё же, если в булле против мятежников Толедо папа сделал всё возможное, чтобы защитить короля, королевские права и его подданных, в булле против врагов конверсо Николай V не занял столь чёткую позицию. Эта булла содержала ряд фраз и косвенных указаний, которые оставляли место для различных интерпретаций, и в ней отсутствовали некоторые прямые указания, требуемые для такого документа. Тем не менее булла в целом была документом, защищающим конверсо, о чём свидетельствует тон её аргументов и некоторые из её положений<sup>40</sup>.

Начать с того, что папа связал нападения на конверсо с атакой на еврейских христиан в дни святого Павла (со стороны обращённых нееврейского происхождения). Апостол сравнил тех, кто делает различие между христианами по их происхождению или прежней религии, с «сеятелями сорняков» на ниве веры,

пытающимися предотвратить рост посеянной там пшеницы. Эти «сеятели сорняков», провозгласил папа, надеются теперь подорвать основы христианства — то есть единство и мир Церкви — «в особенности в королевстве Кастилии и Леона<sup>41</sup>. Они нагло считают, что те, кто пришли ко Христу из различных заблуждений, будь то эллины или иудеи, не должны иметь доступа к почёту, отличиям, должностям и профессии юриста из-за их недавнего принятия веры». Хуже того, они хотят распространить эти ограничения и на детей этих новообращённых, и вдобавок к этому они поносят их и причиняют им всяческий ущерб всевозможными путями, словами и делом. Такие утверждения и такое поведение, провозгласил папа, абсолютно чужды учению христианства, и в качестве таковых они противоречат божественным авторитетам, «святым канонам» Церкви и святому закону, потому что противоречат различным декретам, которые князья Кастилии издали против такой «кривды». Папа использовал случай, чтобы подтвердить законы, изданные по этому поводу кастильскими королями Альфонсо VIII, Энрике III и Хуаном II, включая указанные в них наказания. И для того, чтобы усилить позицию королей, он добавляет следующую декларацию:

Под страхом отлучения мы велим всякому и каждому христианину, вне зависимости от его состояния, звания или положения, духовного или гражданского, допускать всех и каждого из тех, что были обращены, и тех, кто будут обращены в будущем, как еврейского, так и нееврейского происхождения, и из любых сект, равно как и потомков этих обращённых, ко всем отличиям, должностям, почётным званиям, к должности нотариуса и даже свидетельству и другим проблемам, к которым обычно допущены все прочие христиане, кто старше в вере<sup>42</sup>.

Далее папа объявил под страхом такого же наказания всем вышеупомянутым группам всех классов, что «никакой разницы не будет сделано между новообращёнными и прочими христианами», что последние воздержатся от бесчестия первых словом или делом; что не будет дано разрешения для подобных дел, но что, скорее, им следует безоговорочно противодействовать. И последнее: к новообращённым следует относиться милостиво, и к ним должно быть оказано всяческое уважение, как ко всем другим христианам, невзирая на лица<sup>43</sup>.

Каким бы однозначным это установление ни казалось, оно вызывает определённые вопросы по поводу его целей. Булла угрожает наказанием всем, кто *будет* дискриминировать конверсо в будущем, но она не требует никакого наказания для тех, кто ударил по конверсо в недавнем прошлом. Почему? Может быть, потому, как можно подумать, что такие наказания предусмотрены в папской булле против мятежников. Но ведь мятежники, к которым она относится, действовали в основном в Толедо, в то время как многие страшные преступления против конверсо были совершены и за его пределами. Фактически, сама булла ясно указывает, что преследования не ограничивались городом Толедо или двумя-тремя изолированными местами. Булла говорит о *движении*, охватившем целые страны, весьма вероятно захватив и Арагон, но страна, особо заражённая им, — *королевства Хуана II*<sup>44</sup>. Почему же оставить безнаказанными все преступления и нарушение прав, совершённые против конверсо в этих королевствах, и отнестись к ним так, как будто их не было? На это может быть только один приемлемый ответ: папа желал смягчить интенсивность конфликта с сильным антимарранским движением в Испании.

Во-вторых, булла утверждает, что целью этого движения была дискриминация обращённых всякого происхождения — «из эллинов, иудеев и прочих заблуждений». Но папа прекрасно знал, что это движение было направлено прямо и только против обращённых из иудаизма, что в Кастилии или, в данном случае, «в королевствах Хуана II» не было других групп обращённых, которые могли составить «проблему» для христиан, и что «Толедский статут», принятый в Толедо, не относится ни к каким обращённым в христианство, кроме как к евреям. Зачем же тогда затуманивать настоящую проблему, смешивая её с другим феноменом, воображаемым или несущественным?

То, что тактические соображения замешаны в папской формулировке о «любом происхождении», не может, по нашему мнению, подвергаться сомнению. Но это не означает, что папа придумал эту проблему или под ней не было никакой почвы. Мы с готовностью принимаем, что в некоторых испанских городах, куда докатилась волна дискриминации, кампания против равенства конверсо была направлена и против обращённых из ислама. Но даже в этих случаях крещёные евреи, несомненно, были главной мишенью нападков, и если агитаторы против обращённых в своих лозунгах поносили также и обращённых из ислама, они упоминали последних в качестве побочной, а не главной цели. Папа, тем не менее, изменил порядок. В его списке обращённых, пострадавших от преследований, на первом месте стоят «*gentiles*» (т.е. неевреи), затем евреи, а уже после них — «из других сект». Причину этого странного представления проблемы угадать, на наш взгляд, несложно. Папа не хотел выглядеть защитником только «новых христиан». Он хотел, чтобы его видели защитником всех обращённых и, главное, адвокатом христианского принципа, освящённого церковью со дней святого Павла.

В этом, как и в отсутствии требования наказания для тех, кто третировал конверсо где бы то ни было, мы вновь замечаем его желание избежать конфронтации с народными антимарранскими силами. И поэтому тоже он не ссылается на такие преступления, как сожжение марранов как «еретиков». Отдельное их упоминание должно было обострить конфликт и вынудило его потребовать наказания преступников<sup>45</sup>. Вместо этого папа хотел показать оппозиции, что он принимает во внимание их аргументы и требования, и он это сделал, включив несколько положений в свою буллу.

Одно из этих положений состоит из слов *catolice et quod Christianum decet viventes* («кто живёт по-католически и подобающим христианину образом»), которые определяют обращённых, заслуживающих равенства<sup>46</sup>. Разумеется, это положение выглядит справедливым, но всё же оно накладывает стигму подозрения на обращённых, как на людей, которые скорее, чем другие христиане, готовы отступить от католического образа жизни. Ясно, что любая христианская группа, чьи члены будут нарушать христианский закон и обычаи или продемонстрируют неверие в христианские доктрины, будет рассматриваться недостойной должностей, отличий и т.д. Но если «очевидное условие» было необходимым, оно должно было относиться ко всем христианам. Тогда для чего появилось в булле это условие? Это становится ясным из следующего параграфа, тоже включённого в буллу:

Но если оказалось, что некоторые из этих людей после крещения не наслаждаются христианской религией или впадают в заблуждение евреев или других иноверцев, или не хранят христианской веры по злому умыслу или по невежеству, в таких случаях должно войти в силу то, что было установлено



толедским собором в главе *Constituit*, так же как и в другом месте, где сказано, что вероотступники подобного сорта не должны быть допущены к почестям [как указано] наравне с другими христианами<sup>47</sup>.

Разумеется, само предположение, что ересь может появиться в лагере конверсо, имело эффект отдаления этого лагеря от обычных верующих, потому что еретики могут быть найдены в любой христианской группе, будь она состоящей из «старых» или «новых христиан», и не видно причины, по которой нужно выделять обращённых как более склонных к ереси. В особенности раздражающей была папская инструкция применить канон *Constituit* Четвёртого Толедского собора. Она указывает, что если будет найдено, что «некоторые» обращённые оступились<sup>48</sup>, то все известные запреты, обусловленные этим декретом (назначение на должности и т.п.), будут распространяться не только на самих ренегатов, но и на всех этнически близких им — то есть на всех обращённых еврейского происхождения<sup>49</sup>. Конверсо, несомненно, возражали против включения этого опасного параграфа в папскую буллу. Однако совершенно ясно, что они не могли предотвратить этого. Каким бы сильным и далекоидущим ни было их влияние, оно имело свои границы. Но то, что им не удалось в Риме, они пытались позже исправить в Кастилии, как мы сейчас увидим.

## V

Если, подписывая эти буллы, папа опирался на положительную оценку ситуации в Кастилии или, скорее, на силу её администрации, то действительность вскоре подтвердила справедливость этой оценки. В начале октября, когда два главных партнёра коалиции принца (граф Аро и маркиз Сантиньяна), наконец, встретились с принцем в Лос-Гулиэлес, можно было с ясностью увидеть, что Кастилию не ожидает крупное восстание знати. Стало очевидно, что настроение этих двух аристократов претерпело серьёзные изменения и они ищут предлога, чтобы освободиться от обязательств, взятых в Корунье.

Согласно нашим источникам, аристократы и принц не смогли достичь соглашения по двум причинам: а) взаимного недоверия сторон друг к другу, б) новых требований, предъявленных каждой стороной, преследующей свои собственные интересы в ущерб основному плану<sup>50</sup>. По всей вероятности, второе препятствие было лишь прикрытием, чтобы сделать хорошую мину при плохой игре, но зато первое несомненно было по-настоящему серьёзным. Граф и маркиз прекрасно осознавали «ценность» обещаний Пачеко: они не могли быть уверены в том, что он не предаст их, даже в самую последнюю минуту (может быть, в обмен на какое-нибудь вознаграждение, которое может предложить Альваро). При всём этом похоже, что ещё одна причина (которую источники предпочли не упоминать) была решающей в их расчётах.

Они сравнили свои шансы одержать верх над Альваро со страшными наказаниями, наверняка ожидающими их в случае поражения в бою, — и мужество покинуло их. Они знали, что Альваро хитёр и непредсказуем, он умеет избегать подвохов и ловушек и умеет выбираться из трудных положений. Для графа и маркиза слишком многое было поставлено на карту, и они сочли свой союз с принцем слишком зыбким, — а без Арагона и слишком слабым, — чтобы состязаться с таким грозным противником. И принц должен был крепко подумать о достижимости победы над Альваро, в особенности ввиду отсутствия убеждённости у своих предполага-

емых партнёров. Итак, все они сошлись на том, что, оставаясь объединёнными в одну лигу, они оставят свои военные планы против Альваро, включая вторжение Хуана Наваррского и стоящих за ним кастильских аристократов. Вместо этого они будут искать компромисса с королем, сведя условия для этого к одному: принц вернёт Толедо королю, а король вернёт замок Бургоса их союзнику, графу Пласенсия. Таким образом, соотношение сил в стране не изменится в пользу Альваро. Принц взял на себя миссию провести в жизнь это мероприятие в течение года со дня их встречи<sup>51</sup>.

## VI

Вести об этом кошмарном для мятежников соглашении должны были достичь их в октябре, но только во время визита принца в Толедо, куда он прибыл в начале ноября<sup>52</sup>, они полностью осознали их жуткое значение. После обвинительных папских булл и решения Арагона не воевать с Кастилией это соглашение трёх аристократов оказалось третьим подряд сильнейшим ударом по мятежникам. В каком-то смысле он оказался самым сильным, потому что уничтожил их последние надежды на смену режима.

Принц не терял времени и начал переговоры со своим отцом и Альваро о передаче им Толедо, но вскоре переговоры увязли в трясине разногласий<sup>53</sup>. Однако принц Энрике верил, что, в конце концов, его отец будет вынужден согласиться на его условия. А пока что он решил отправиться в Толедо, отобрать у Сармьенто алькасар и отстранить его от городского судейства. Он также намеревался поговорить с некоторыми видными людьми города, которых он хотел видеть руководителями новой толедской администрации. Принц хотел сообщить им о своих планах в городе и обеспечить их поддержку и лояльность.

Он прибыл в Толедо с впечатляющим сопровождением, включая ведущих членов своего двора, «многих кабальеро и дворян», и, по всей вероятности, с большой военной силой<sup>54</sup>. Как обычно, при нём были Пачеко и Хирон, а на этот раз ещё и дон Лопе де Барриентос, епископ Куэнки, присоединившийся к его совету. Епископ был также известен как человек короля, и его теперешняя функция в качестве советника инфанта заставила кое-кого подумать, что он решил перейти на другую сторону<sup>55</sup>. Но такой шаг никак не вязался бы с политической биографией Барриентоса<sup>56</sup>. Несомненно, Энрике, предвидя серьёзные трудности в предстоящих переговорах в Толедо, попросил Барриентоса помочь ему склонить толедцев к принятию предлагаемого плана. Он должен был сказать епископу, что хочет, чтобы жители города согласились на условия, приемлемые для короля, и Барриентос не представлял, каким образом такое назначение может как-то противоречить его лояльности по отношению к Хуану II.

Толедо оказал принцу радостный приём, затем последовали недельные празднества, которые, вне сомнения, выразили стремление города укрепить связи со своим патроном, наследником престола. Ясно, что большинство населения видело теперь в принце будущего освободителя от власти мятежников и защитника города от его отца, короля Хуана, который всё ещё угрожал им наказанием. Чтобы поведение народа произвело впечатление на Сармьенто, принц позволил празднествам длиться достаточно долго, но как только празднование закончилось, он сообщил о своих планах относительно города и лидерам мятежников, и некоторым важным лицам города, которые не принадлежали к партии мятежа.

Анналы того времени не сохранили нам записей о беседах принца с толедцами. Однако представляется возможным реконструировать их общее направление на основе других современных источников. Нет сомнения в том, что принц объяснял своим собеседникам, что при данных обстоятельствах у них нет иного выбора, кроме как примириться с королём. Они, конечно, пытались получить некоторые уступки в определённых вопросах второстепенной важности, и получили их, но должны были осознать основные условия, которые влекло за собой соглашение с королём. Эти условия предполагали принятие того факта, что Альваро является фактическим руководителем страны, а также отмену «Толедского статута» и восстановление равенства конверсо. Затем принц выдвинул непререкаемое условие, к которому он вёл с самого начала: администрация города не сможет оставаться у власти, и жители Толедо обязаны избрать и установить новое городское правительство.

Реакция мятежников на эти предложения была, разумеется, негативной, полной упрёков и резкой критики. Они напомнили инфанту об условиях, на которые тот согласился перед тем, как ему позволили войти в город. Они сказали, что сделали его патроном Толедо, чтобы защитить их от угнетения Альваро, а теперь он предлагает швырнуть их волкам тирана, да ещё просит их согласия. Далее он пообещал защитить их права и привилегии, а теперь хочет, чтобы они упразднили «Толедский статут», основанный на их старейшей и драгоценной привилегии. Наконец, они напомнили принцу о гарантиях, данных им Сармьенто по поводу его постов, — а именно то, что посты останутся за ним бессрочно, — и теперь он отказывается и от этих гарантий и хочет, чтобы Сармьенто ушёл со всех своих постов<sup>57</sup>. Какого же ответа принц ожидает от них, кроме категорического отказа?

Не менее решительной и ничуть не более обнадеживающей была реакция нотаблей. Они, конечно, хотели бы избавиться от Сармьенто, и ненавидели сгрудившихся вокруг него мятежников, и уж наверняка хотели бы восстановить свою власть в городе. Но их вовсе не привлекала перспектива возобновлённого контроля Альваро над городом; они боялись мстительности и усиленных поборов, когда Толедо вновь окажется в его руках. В дополнение к этому они резко возражали против восстановления равенства конверсо и держались за «Толедский статут», который соответствовал их взглядам и интересам. В этом пункте, как, впрочем, и в других, не было большой разницы между взглядами нотаблей и мятежников, и здесь принц понял, что он встретился в Толедо с практически объединённым антироялистским фронтом. Он, конечно, приложил немалые усилия к тому, чтобы развеять страхи, разделяемые большинством городского населения, то есть страхи перед ожидаемыми наказаниями и боязнь потери льгот и привилегий. Он, наследный принц, сделает максимум возможного, заверил он горожан, чтобы получить прощение короля городу и его жителям, и позаботится о том, чтобы король заново утвердил все или большинство королевских пожалований городу. Однако никто из них не успокоился, и, увидев, с каким упрямым сопротивлением он столкнулся, принц Энрике в какой-то момент должен был сказать, что примет их возражения во внимание и, возможно, пересмотрит весь свой план. Маркос Гарсия, который в тот момент продолжал работать над составлением ответа на папские буллы, должен был, видимо, оказаться под впечатлением от этой явной нерешительности и продолжал верить в то, что можно склонить принца к поддержке старой программы мятежников. Он обратился к своим согражданам с призывом твёрдо стоять на

своих правах и не поддаваться соблазну должностей<sup>58</sup>, и включил в свой черновик обращение к принцу, которое было одновременно упрёками, мольбой и предупреждением:

О, сиятельный принц и могучий властелин дон Энрике! Как нечистый<sup>59</sup> ввел Вас в заблуждение и заставил забыть клятвы и обещания, что Вы дали святому городу Толедо? Вы знали намерения города и жителей, и Вы нашли эти намерения добрыми и святыми, и Вы одобрили их действия и ходатайства как справедливые ... и Вы подписали своим именем и скрепили своей печатью жалованную грамоту [по этому вопросу], и Вы поклялись и пообещали защищать город и гарантировать полную справедливость, и мир, и согласие между ним и королём, Вашим отцом ... Почему же тогда, о Повелитель, в ущерб своим замыслам, во вред великий Богу и Королю, причиняя урон и опустошение означенным королевствам и городу [Толедо], Вы желаете одобрить то, что Вы отвергли — а именно, названного тирана и названных еретиков? [Почему желаете Вы] привести к возвышению тирании этого тирана [т.е. Альваро де Луна] и дать возможность еретикам усилить их ложь [которую они практикуют] против католической веры и грубо мстить христианскому народу и указанному городу? Я молю Вашу Светлость стоять на том, что Вы обещали и в чём поклялись городу, и [соответственно] защищать это, потому что то, что Вы обещали — справедливо и законно, и клятва, что Вы дали, была дана по Вашей собственной доброй воле, без всякого давления и принуждения. Ни фальшивый епископ из еврейского племени<sup>60</sup>, ни какой-либо иной прелат не сможет освободить от этого. Иначе [а именно, если Вы отступите от своих обещаний], указанный город будет протестовать, как это сказано и как [сейчас] протестует<sup>61</sup>.

Тем не менее Энрике не оставил своих попыток привлечь толедцев на свою сторону. Вскоре мятежникам стало ясно, что у принца только одна цель — достичь соглашения с Альваро де Луной и передать Толедо королю.

Мятежники были озадачены и обеспокоены. Какую линию поведения они могли выбрать *в этот момент*, чтобы предотвратить немедленные опасности? Они мало сомневались в том, что если их собственная безопасность, включая обещанное освобождение от наказания, преградит принцу путь к задуманному соглашению, то принц забудет о них без всяких проблем, несмотря на данные обещания. В конце концов, не только Альваро де Луна и король видели в них бунтовщиков, но и принц Энрике тоже, и у него не было ни малейшей симпатии к их целям. Не было у них и сомнений по поводу ожидающей их судьбы, а точнее — кошмарных страданий, ожидающих их, как только они попадут в руки Альваро. Похоже, что оставался один путь к спасению: достичь соглашения с королём до того, как он вернёт себе Толедо.

Все лидеры мятежа были за это, кроме одного — Сармьенто. Но Сармьенто был их главой, и последнее слово принадлежало ему, причём в его руках было единственное достояние мятежников — военный контроль над городом, и кроме этого им нечего было предложить королю в переговорах. Но Сармьенто возражал против этого предложения, и у него, конечно, были свои причины. Он, безусловно, считал, что у них нет никаких шансов прийти к соглашению с королём, в то время как неизбежный разрыв с принцем в случае подобной попытки будет стоить им единственного источника поддержки, на который они могут рассчитывать. Поэтому Сармьенто не согласился<sup>62</sup>.

Его аргументы, однако, не убедили его друзей и не уменьшили их тревог. Теперь они поняли, что им остался только один путь: действовать в тайне от Сармьенто. Возможно, они надеялись, что если им удастся достичь соглашения с Альваро и королём и представить Сармьенто приемлемые условия, он примет это и присоединится к их усилиям. Но дело обстояло таким образом, что им было трудно убедить Альваро в их способности передать ему город без поддержки или согласия Сармьенто. Ворота Калатрава были под командованием Фернандо де Авилы, одного из их группы<sup>63</sup>, и у них также должны были быть друзья и сообщники среди охраны башни Сан-Мартин. Их единственной военной задачей был захват ворот, находящихся под контролем людей принца, и для этого они составили план<sup>64</sup>. Затем им нужно было разработать линию ведения переговоров и прийти с готовыми вескими аргументами, так же как и с предложениями о будущем устройстве дел, и, наконец, установить связь с Альваро и королём. Всё это было сделано, и переговоры начались или готовы были начаться. Но фортуна отвернулась от них. Благодаря случайности или измене, тайна их рискованного предприятия раскрылась<sup>65</sup>. В начале декабря, находясь на охоте в Рекене, принц прознал об этом деле. Он прервал охоту и поспешил в Толедо<sup>66</sup>.

Судя по его немедленной реакции, принц, наверное, решил, что сделка была на пороге заключения. Не исключено, что так оно и было. Несмотря на роптание против Альваро де Луны, возможно, что теперь мятежники сделали ему предложения, которые тот должен был рассмотреть. В конце концов, он вовсе не хотел отдать замок Бургоса, и он хорошо знал, каким жестким бывал Пачеко, когда он держал противника за горло. Если бы мятежники могли открыть ворота города его солдатам, он был бы в его руках. Такая перспектива вполне могла побудить Альваро принять предложение мятежников. В любом случае, если даже переговоры уже и начались, они вряд ли прошли свою первую стадию, когда принц решил предотвратить их развитие и возможный положительный результат.

Вернувшись в Толедо, он, не теряя времени, взялся за выяснение истинного положения вещей. Он приказал провести тайное расследование для установления личностей мятежников, замеченных в контактах с Альваро, и вовсе не удивился, найдя среди них лидеров мятежников: Маркоса Гарсию и его друга, бакалавра права Фернандо де Авилу и двух каноников Гальвеса и Алонсо. Он также установил, что Перо Сармьенто не принимал участия в переговорах и всё, что те планировали, делалось без его ведома<sup>67</sup>.

Принц почувствовал, что настало время действовать, и у него не было ни малейшего намерения упустить момент. В десятых числах декабря он созвал срочное совещание в здании городской управы, на которое пригласил рехидоров Толедо, «добрых людей» и других нотаблей, а также представителей патрициев<sup>68</sup>. Важный момент! Ни рехидоры, ни «добрые люди» не участвовали в издании «Толедского статута». По всей вероятности, они были против мятежа, и потому Сармьенто не включил их в своё правительство, так что они не принимали участия ни в определении его политики, ни в практическом управлении городом. Теперь инфант Энрике пригласил этих людей для того, чтобы они оказали поддержку ему и планируемым им действиям. Эта встреча была явно направлена против мятежников, и, созвав её, принц открыто дал понять, кого он видел в качестве истинных лидеров Толедо, его законной власти и его представителей. Этим он дал понять Сармьенто, что его власть подходит к концу. Мы можем не сомневаться в том, что перед

тем, как передать Толедо королю, необходимо было полностью подавить мятеж, что означало удаление всех лидеров мятежников с политической арены. Принц не сомневался в том, что истинным лидером мятежников, их душой и самым опасным среди них был Маркос Гарсия де Мора. Поэтому он должен был устранить его как можно быстрее. Начав переговоры с королём, Гарсия совершил ошибку, и это предоставило принцу весомый предлог привлечь его к суду. Принц, однако, не хотел выглядеть самоуправным диктатором, поэтому он созвал эту встречу в городской управе, чтобы получить безусловную поддержку.

Здесь он выдал потрясающую новость о переговорах между мятежниками и королём с перспективой передачи Толедо в руки Хуана II. Принц представил это как акт предательства — не только его самого, но и города, чьим патроном он являлся и с которым находился в союзе. Мы можем принять как данное, что никто не осмелился оспаривать его выводы.

Гарсия и его друзья были приглашены на эту встречу, но были достаточно предусмотрительными, чтобы не явиться<sup>69</sup>. Они не могли ожидать ничего хорошего от этого собрания, ясно представляя себе, с какой целью оно создано. У них не было и тени сомнения, что собрание осудит их действия и призовет к их аресту и наказанию. Не было никакого смысла идти в ловушку, расставленную для них принцем. Кроме того, они вскоре обнаружили, что весь город стал для них западнёй без видимого выхода. Теперь они отчаянно искали убежища, но его не было. Они не могли укрыться в алькасаре, потому что Сармьенто явно открестился от них — либо потому, что они действовали за его спиной, либо потому что он боялся навлечь на себя гнев принца. Не имея ни места, где спрятаться, ни возможности бежать, они с помощью некоторых друзей забаррикадировались в башне кафедрального собора<sup>70</sup> — той самой башне, чей колокол всего каких-то десять месяцев назад призывал народ на сборище, с которого началась революция. Теперь они ожидали неминуемой атаки принца.

Но принц не хотел, чтобы только его люди атаковали башню. Он приказал городскому глашатаю призвать простой народ присоединиться к штурму кафедральной башни<sup>71</sup>. Это был хитрый шаг. Конечно, его силы справились бы и сами с небольшой группой защитников. Но принц хотел, чтобы городские низы были замешаны в этой акции — возможно, чтобы дать им понять, что он видит в них союзников, а может быть для того, чтобы предупредить их последующую критику. В любом случае, у него были веские причины полагать, что простонародье теперь откликнется на призыв.

И народ откликнулся, а это показывает, что мятежники утратили большую часть поддержки среди плебса. В то время многие из простонародья были глубоко разочарованы правительством мятежников, вероятно, потому, что чувствовали, что не получили должного вознаграждения за свои усилия, предпринятые для успеха мятежа. Некоторые из них могли решить, что появилась возможность в этот момент открыто присоединиться к партии принца и таким образом избежать преследования и наказания за свои поступки в предыдущие месяцы. Итак, как рассказывает нам «Хроника Хуана II», «простолюдины и люди принца, которые в тот момент были в городе, пошли вооружёнными к церкви»<sup>72</sup>.

Большая толпа осадила башню и вступила в бой с её немногочисленными защитниками. Вскоре те были вынуждены сдаться, и мятежников стащили вниз. Каноники собора, Гальвес и Алонсо, были заключены в тюрьму в ожидании цер-

ковного суда. Гарсия и Фернандо пытались бежать, но были схвачены и встретили жестокую смерть<sup>73</sup>. Обоих четвертовали по приказу или по крайней мере с молчаливого согласия принца<sup>74</sup>. Так закончил свои дни пророк ненависти, узнавший на своём опыте о непостоянстве «народа», от чьего имени он с таким красноречием выступал и в который он так верил.

## VII

Казнь Гарсии и Фернандо де Авилы и заключение Гальвеса и Хуана Алонсо нанесли сокрушительный удар по правительству мятежников. Их устранение с политической сцены лишило Сармьенто не только самых действенных его помощников, но и морального авторитета, который эти люди придали его режиму. Кроме того, он не мог не понять, что враждебность, продемонстрированная по отношению к его помощникам и союзникам, была направлена против него не меньше, чем против них. Не менее важным было, несомненно, следующее: то, как они были схвачены, ясно свидетельствовало о том, что в Толедо больше не было ни одной группы, готовой сражаться за дело мятежников; все сегменты городского населения казались жаждущими предоставить себя в распоряжение принца Энрике.

Разумеется, эти уроки не могли остаться незамеченными и принцем, и его проницательными советниками. В результате они пришли к заключению, что условия покончить с правлением мятежников созрели. Они решили нанести удар.

Хронисты царствования Энрике IV обычно изображали его флегматичным, слабохарактерным и нерешительным политиком. Но это совсем не совпадает с его поведением во время толедского кризиса. Возможно, Пачеко был тем, кто выработал план действий и главные шаги принца, но нет сомнения, что самому принцу принадлежала большая доля как в принятии решений, так и в осуществлении планов. В любом случае, в Толедо в критические моменты мы часто видим его на переднем плане, уверенным в себе, ни разу не ошибающимся и всё время держащим ситуацию в своих руках. Он проявил эти качества и теперь, чтобы раз и навсегда покончить с властью Сармьенто в Толедо.

Энрике обратился к Сармьенто, вежливо, но твёрдо «попросив» его сдать алькасар и сложить с себя судейские полномочия<sup>75</sup>. В свете прежних разговоров с принцем касательно «необходимости» его отставки Сармьенто мог ожидать такого шага, однако, когда этот момент настал, он почувствовал «горечь»<sup>76</sup>, поняв, видимо, что у него нет выбора. Что бы он ни сказал, это не изменило бы решения принца. Сармьенто, конечно, мог бы попытаться защитить свои бастионы и сражаться за свои позиции, но он не видел в этом большого смысла. Двое ворот, которые он контролировал, скоро попали бы в руки принца, в этом он был уверен, а затем принц и всё городское население осадили бы алькасар. Осада неминуемо закончилась бы для него смертью.

Сармьенто ответил дону Энрике, что он «будет рад» удовлетворить двойную «просьбу» принца, но при этом напомнил своему патрону, что в Кастилии принято получать компенсацию за оставленные позиции<sup>77</sup>. Он также поднял вопрос о своей личной безопасности, на что принц ответил заверением о защите и дарованием охранной грамоты. Он также пообещал выплатить Сармьенто компенсацию за потерю заработка<sup>78</sup>. Якобы на основе этих гарантий Сармьенто ушёл со всех своих постов, после чего безо всякой задержки командование алькасаром было передано Хирону, магистру ордена Калатрава<sup>79</sup>.

Однако принц не был удовлетворён этим и через несколько дней сделал новый шаг против павшего мятежника. Через своего эмиссара, епископа Лопе де Барриентоса, принц снова вступил в контакт с Сармьенто. На этот раз принц не пришёл с «просьбой», а напрямую выразил свою непреклонную «волю», чтобы Сармьенто уладил свои дела в Толедо и покинул город навсегда<sup>80</sup>.

Что вызвало у принца в тот момент такое страстное желание убрать Сармьенто из Толедо? В конце концов, лишённый власти, которую давали ему его прежние посты, Сармьенто не мог помешать принцу в задуманных им шагах. Тем не менее тот явно думал иначе. Хитрый и коварный, Сармьенто до сих пор мог изрядно навредить. У Сармьенто должны были быть в Толедо друзья и важные связи во влиятельных кругах, а принц в то время стоял перед нелёгкой задачей убедить толедцев поддержать его планы. Он боялся, что в тот момент, когда он покинет город, Сармьенто может начать подстрекать их занять упрямую позицию и усилить своё противодействие предлагаемому принцем устройству. Совершенно очевидно, что принц чувствовал бы себя увереннее без присутствия Сармьенто в Толедо.

Новый приказ ошарашил Сармьенто, потому что он думал, что не давал для этого никакого повода. Согласно источникам, он был «рассержен»<sup>81</sup>, и не без причины. Оставить Толедо в такой момент казалось ему равносильным смертному приговору. Он пытался возражать, но епископ объяснил ему, что у него нет выбора. На самом деле Толедо было самым опасным местом в стране, и он находился там только милостью принца. Сармьенто вновь быстро принял решение. Он выразил своё согласие покинуть Толедо при условии, что сможет взять с собой всё своё имущество и поселиться в Сеговии, цитадели принца. Однако для этого требовалось согласие принца. Он отправился на встречу с доном Энрике<sup>82</sup>.

Принц удовлетворил все его просьбы, включая право оставаться в Толедо ещё несколько недель, чтобы уладить дела. Сармьенто даже удалось получить от Энрике твёрдое обещание предоставить ему земельное владение, чтобы компенсировать потерю выгодных постов, которые тот оставил по «просьбе» принца<sup>83</sup>. Наконец, он добился согласия дон-Энрике на то, что они отправятся в Сеговию вместе, чтобы Сармьенто был защищён в пути от людей короля<sup>84</sup>.

Последнее условие, однако, не было выполнено. 6 февраля 1450 г. Дон Фернандо де Лухсан, епископ Сигуенсы, опубликовал своё постановление об исполнении папской буллы против мятежников (*si ad reprimandas*). Это постановление, адресованное дону Энрике, приказывало всем христианам отдалиться от Сармьенто, преданного анафеме<sup>85</sup>. При таких обстоятельствах принц не хотел появляться в обществе Сармьенто. Он не отменил данное тому разрешение отправиться в Сеговию, если он продолжает желать этого, но велел немедленно покинуть Толедо без всякой защиты со стороны войск принца. Сармьенто, разумеется, пришлось повиноваться. Где-то в середине февраля, за несколько дней до отбытия из Толедо самого принца, он выехал посреди ночи из города вместе со всем семейством и имуществом<sup>86</sup>.

Так закончилась власть Сармьенто и его переполненное насилия вмешательство в жизнь города Толедо, и так прекратилось мрачное рабство, в котором он держал город более десяти месяцев. То, что принц сделал, чтобы освободить Толедо от его присутствия, было встречено с восторгом всеми слоями населения, кроме одной группы — конверсо. Как бы счастливы они ни были от падения человека, совершившего по отношению к ним самые страшные злодеяния, их радость была



смешана с горьким разочарованием и беспомощным негодованием. Они явились свидетелями конца карьеры Сармьенто. Его отбытие из города под защитой охранной грамоты принца Энрике, со всем награбленным добром, было для конверсо не только оскорбительным, но и шокирующе нестерпимым. Они протестовали и увещевали принца во имя справедливости, но тот оставался непреклонным<sup>87</sup>. Они не могли понять, как такое могло случиться, — как законы могут быть так попораны, а элементарная справедливость проигнорирована человеком, который станет их будущим королём. Но то, что они увидели, было обычным триумфом политического оппортунизма над моралью — весьма распространённым явлением в Кастилии XV в., как и в других странах и в иные времена. Ещё раз конверсо получили урок о «практической» ценности принципов законности, на которую они опирались для своей защиты.

## ГЛАВА II

# Большие дебаты

## I. Первая атака на марранов

### I. ПЕТИЦИЯ

#### I

**И**з источников, относящихся к конфликту, вспыхнувшему между «старыми» и «новыми христианами» в Толедо, три документа, датированные 1449 г. — годом восстания, — представляют с большой ясностью взгляды на марранов, которых придерживались и которые пропагандировались их противниками. Первый из них — *Петиция*, адресованная королю Хуану II городом Толедо от 2 мая 1449 г., второй — «Толедский статут», имеющий силу закона декрет против конверсо, выпущенный городом Толедо 5 июня 1449 г., и, наконец, третий — «Докладная записка», написанная Маркосом Гарсией де Морой против конверсо и их «защитников», по всей вероятности, в ноябре 1449 г.<sup>1</sup> Каждый из этих документов свидетельствует о мотивах, поведении, доктринах и убеждениях антимарранской партии.

Первый из документов, *Петиция*, был написан, как мы видим, в разгаре борьбы между королём и мятежным городом<sup>2</sup>. Момент для мятежников был критическим, и он требовал от них большой цепкости и твёрдости, чтобы придерживаться избранного курса. Силы короля приближались к городу, и мятежники знали, что в случае осады у них не хватит сил, чтобы её прорвать. Хотя у них и были надежды на помощь извне, они не могли быть *уверены*, что получают её откуда-нибудь.

Тем не менее в *Петиции* нет и намёка на примирительный тон или на малейшее смягчение их позиции. Они абсолютно не были готовы ни на какой компромисс с Хуаном II по поводу того, что считали своими правами, и ощутило жестко показали королю, что их требования должны быть выполнены, если он хочет, чтобы город сохранил лояльность. *Петиция* выглядела не столько формальной просьбой к королю, сколько ультиматумом, коим она, собственно, и являлась.

Эта негибкая, воинственная позиция, занятая мятежниками по отношению к королю, вряд ли может считаться удачной тактикой. При подобных обстоятельствах всякий расчётливый политик мог бы сообразить, что бескомпромиссная позиция мятежников не принесёт положительных результатов, а на деле только ухудшит ситуацию. Поэтому мы видим, что экстремизм толедцев не проистекал из холодного расчёта, но явился результатом торопливости и нетерпения, определённого революционным пылом, охватившим их сознание и возбудившим их дух.

Также и пылкий стиль *Петиции*, и пронизывающая её страстная аргументация предполагают, что ропот и стойкая убеждённость жителей Толедо подпитывались их революционным настроением. Так, местные обиды на попрание их прав приобрели характер взрывной силы и превратили в сознании горожан частный случай Толедо в национальное дело. И действительно, толедские мятежники утверждали, что они говорят не только от имени своего города, но и «от имени государства» всех королевств и «от имени всех прочих городов» владений Хуана II<sup>3</sup>. Это было смелым предъявлением никогда не полученного ими мандата. Но революционеры никогда не ждут разрешения говорить от имени «народа».

Имели ли авторы *Петиции* основания полагать, что они выражают чувства испанского народа или хотя бы его большинства, вопрос спорный. Мы вернёмся к этому вопросу позже<sup>4</sup> и попытаемся определить, до какой степени такая уверенность могла быть оправданной в то время. В любом случае, в качестве самозванных представителей нации авторы *Петиции* ясно дали понять, что они требуют гораздо большего, чем удовлетворение своих местных жалоб. Они требовали разрешения наиболее важных проблем национального масштаба и монархического характера. Говоря проще, они требовали устранения пороков, источником которых являлось центральное — т.е. королевское — правительство и которые напрямую неизбежно влияли на всех подданных короля<sup>5</sup>.

Выступая за крупномасштабную, радикальную реформу и предлагая программу сильной, энергичной оппозиции, *Петиция* представляла собой и нечто большее: это был пропагандистский материал, обращённый к населению не меньше, чем к королю. По существу это был манифест, адресованный ко всему народу и в качестве такового направленный на донесение до народа политического кредо мятежников.

Однако между тем, что декларируют, и тем, во что в действительности верят, зачастую существует большая разница. Были ли авторы *Петиции* знаменосцами «веры», движимыми искренними убеждениями, или же хитрыми, бессовестными демагогами, как думают некоторые историки Толедо? Это один из вопросов, поднятых этим документом, на который мы должны ответить<sup>6</sup>.

## II

Согласно авторам толедской *Петиции*, пороки государственной власти, причиняющие страдания кастильскому народу, проистекают, в основном, из двух источников: Альваро де Луна и марранское чиновничество. Критика жителей Толедо,

направленная против конверсо, прямо касается нашего исследования, поэтому она будет главным объектом нашего внимания. Но для правильной её оценки мы должны задержаться и на обвинениях, выдвинутых ими против Альваро. На самом деле, оба комплекта обвинений — против Альваро и конверсо — представлены авторами *Петиции* как единое целое. Однако здесь мы, в целях нашего анализа, рассмотрим их по отдельности.

В целом претензии *Петиции* к Альваро почти повторяют обвинения, выдвинутые против него аристократами, приверженцами инфантов Арагона. Это становится очевидным из сравнения *Петиции* и различных «жалоб», представленных против Альваро его соперниками и врагами из кругов кастильской аристократии — как, например, письмо, адресованное Альфонсо V Арагонским Педро Нуньесу де Эррера в 1425 г.<sup>7</sup>, или сводка, составленная оппозиционной знатью и представленная Хуану II в феврале 1440 г.<sup>8</sup> Как в этих документах, так и в *Петиции* Альваро практически назван диктатором, «тираном» и «узурпатором» власти короны<sup>9</sup>, и здесь и там он характеризуется как одержимый ненасытной страстью к стяжательству<sup>10</sup>. Опять же в обеих жалобах он обвиняется в заговоре против аристократов, жаждущих служить короне, а также в интригах против них с целью вбить клин между ними и королём<sup>11</sup>. Как в сводках аристократов, так и в *Петиции* Альваро обвиняется в игнорировании или попрании прав городов<sup>12</sup>, а также в наложении на страну «несправедливых и незаконных» податей<sup>13</sup>. Наконец, Толедо, так же как сделали до него аристократы, обрушивает на Альваро обвинения в воровстве — то есть в присвоении солидной доли поступлений<sup>14</sup>. Список аналогий, как мы видим, длинный. Давайте теперь посмотрим на отличия.

В то время как резюме аристократов утверждало, что Альваро «многократно блокировал выборы» на высшие церковные должности, потому что хотел посадить на эти места своих людей, так, чтобы получать благодаря симонии (покупка и продажа церковных должностей или духовного сана. — *Прим. перевод.*) «часть ... дохода этих должностных лиц»<sup>15</sup>. Толедская *Петиция* приписывает тому же мотиву — т.е. ненасытной алчности Альваро — гораздо большее разнообразие назначений на гражданские должности. На самом деле, гласит *Петиция*, обращаясь к королю, «этот Ваш коннетабль, исходя из своего *стяжательства*, сделал правительственные органы, судебскую администрацию, а также мирские и духовные учреждения и все другие учреждения [королевства] объектом покупки и продажи за деньги»<sup>16</sup>. Резюме знати утверждало, что Альваро де Луна, для того чтобы заполучить контроль над финансами государства, назначил на все должности в казначействе и сделал откупщиками своих людей, которые будут «подчиняться» только ему (что может намекать на его финансовую коррупцию, а может и нет)<sup>17</sup>. Толедская *Петиция* уже прямо утверждает, что коннетабль «взимает Ваши налоги, поступления и пошлины (*derechos*) оптовым образом (*por via masa*) ... так, что он может быть партнёром откупщиков в делёжке доходов от сбора ими податей (*seyendo el partícipe con ellos*)»<sup>18</sup>. Что касается городов, в то время как резюме аристократов говорит, что Альваро наложил дань на некоторые города в нарушение всех прецедентов и обычаев<sup>19</sup>, *Петиция* явно идёт дальше и гласит (после того, как касается дани, наложенной на Толедо), что он также «ограничил земли вассалов» в «других городах» королевства (имея в виду все города, без всяких оговорок)<sup>20</sup>. Подобным же образом, относясь к борьбе Альваро со знатью, резюме говорит, что он привёл к смерти некоторых аристократов, посадил в тюрьму одних и изгнал других (тех, кого он

не сумел нейтрализовать или сделать своими друзьями)<sup>21</sup>. *Петиция* напрямую говорит, что его целью является ликвидация *всех* аристократов (без исключения)<sup>22</sup>. Наконец, в то время как резюме обвиняет Альваро в стремлении стать настоящим властелином страны — и, соответственно, приобрести такое влияние на короля, что тот не будет «понимать, желать или говорить что-либо, кроме того, что совпадёт с желанием Альваро»,<sup>23</sup> — *Петиция* обвиняет его в том, что его целью является не просто прийти к абсолютной власти в стране, но «стать её хозяином *по титулу и на деле*»<sup>24</sup> — обвинение, которое выглядит указанием на стремление Альваро воссесть на королевский трон<sup>25</sup>. Таким образом, обвинения толедской *Петиции* не только шире, чем обвинения резюме аристократов, но ещё и значительно тяжелее. И количественно, и качественно они доходят до крайности.

И всё же не только эти различия делают обвинения *Петиции* заметно отличающимися от тех, что в резюме кастильской знати. То, что делает разницу между ними ещё более существенной, это их основное содержание, потому что *Петиция* содержит в себе новый аргумент против правительства, который нельзя найти в меморандуме знати, и он выходит за рамки проблем, поднятых в более ранних претензиях. Новая жалоба относится к месту, занимаемому марранами в администрации Альваро и через администрацию во всей стране. Эта жалоба так сильно акцентирована и настолько тщательно представлена в *Петиции*, что она приобретает зловещие очертания самой критической проблемы, с которой когда-либо столкнулась Испания. Представляя таким образом проблему конверсо, *Петиция* не только открыто поднимает её, но и ставит на передний план испанской внутренней политики. На этом месте она останется на десятилетия — и, в некотором плане, на столетия, — и этот факт, и не только он, придаёт историческое значение манифесту толедских мятежников.

### III

Так, согласно *Петиции*, ни тирания, ни стяжательство Альваро не являются единственным источником бед страны. Пороки режима проистекают главным образом не из того, что правительственные учреждения, включая канцелярию Первого министра и казначейство, находятся в руках его палачей. Есть нечто ещё более зловещее: Альваро следует запрещённой практике «предоставлять должности (в правительстве Кастилии) *безбожникам и еретикам*, врагам нашей святой веры, нашего короля, нас самих и наших владений»<sup>26</sup>. Так, беззастенчивое внедрение политикой Альваро этих чиновников не просто является результатом подчинения тирану, но происходит из явления гораздо худшего и опасного — а именно страшной вражды, испытываемой этими аморальными субъектами к подданным короля, а эксплуатация этих подданных происходит не только с усердием и решительностью, но и с яростной мстительностью. Как факт, помимо того, что их обидают, многие из них были убиты без всякого смысла и цели. И так случилось, заканчивает *Петиция*, что чиновники, «которые назначены, чтобы защищать Ваших подданных и руководить ими ... притворяясь, что они это делают, используют данную им власть, чтобы грабить и разрушать всю страну»<sup>27</sup>.

*Петиция* не оставляет сомнений в том, кто эти «*еретики и безбожники*», эти грабители и убийцы, совершающие свои преступления именем правительства и закона. Это, как открыто сказано, «конверсо из еврейского племени Ваших владений ....., которые, в своём большинстве, были найдены безбожниками и ерети-

ками», которые «иудействовали и иудействуют», которые «сохранили обряды и церемонии евреев, отступили от полученного ими помазания и крещения» и кто демонстрирует словом и делом, что вода крещения «коснулась (только) их кожи, но не их сердец, не их воли»<sup>28</sup>. В качестве тайных евреев многие из них «поносят Христа и Его Мать», в то время как другие «поклоняются идолам»<sup>29</sup>. Они, разумеется, враждебны христианству, и, вследствие вражды к этой религии, они, совершенно очевидно, являются врагами её последователей, христиан, т.е. настоящих, или старых, христиан, называемых так, чтобы отличить их от конверсо. Так, сказано в *Петиции*, «эти люди [т.е. чиновники-конверсо] из-за их ненависти к подданным короля<sup>30</sup> «узурпировали, при помощи [данной им] власти, владения, принадлежащие грандам нашего королевства, и силой захватывают собственность «старых христиан» и все их владения»<sup>31</sup>. «Подданные короля» — это, разумеется, «старые христиане», единственные, которые заслуживают права так называться, потому что они и есть истинные и верные подданные короля, и это ими грубо помыкают и их терроризируют предательские деспоты и эксплуататоры — т.е. конверсо, — которые заполнили ряды администрации Альваро.

Предоставляя важнейшие позиции в управлении королевством членам этой враждебной группы, Альваро, по мнению авторов *Петиции*, совершает не ошибку, а преступление — причём такое, за которое он должен претерпеть самое страшное наказание, потому что это отнюдь не близорукость с его стороны, а рассчитанная политика, которой он упрямо следует даже тогда, когда её ужасающие результаты стали ясны всем и каждому. Это очевидно из всего его поведения по отношению к группе конверсо, «потому что известно, что сказанный Альваро де Луна, Ваш коннетабль, публично защищает и принимает обращённых из евреев Вашего королевства»<sup>32</sup>. Формальная поддержка, оказанная им марранам, и благоприятное мнение о них, которое он постарался создать, были неотъемлемой частью его преступного плана отдать правительство в их руки. Пользуясь их услугами, Альваро сумел вытеснить аристократов с высоких постов, и с помощью этих чиновников он смог тиранить кастильский народ. Таким образом, конверсо были инструментом Альваро в установлении и поддержании его деспотичного правления, точно так же, как он был их естественным союзником в достижении его определённых целей. На самом деле обе партии имеют общую цель (порабощение и эксплуатация испанского народа), и обе они согласны в том, каким образом достичь этой цели (устраняя аристократию с руководящих позиций и ликвидировав её влияние на государство). Эти цели полностью достигнуты, потому что в то время, как Альваро узурпировал власть короля, конверсо узурпировали власть аристократии<sup>33</sup>.

Таким образом, конверсо здесь изображены как противники высшей аристократии, должности которой они забрали себе, и как враги всех классов испанского народа. Вместо простых «инструментов» и послушных прислужников, какими чиновники Альваро изображены в резюме аристократов (где они не названы прямо «конверсо»), эти чиновники стали в толедской *Петиции* сообщниками в преступлении королевского Первого министра. Что же до истоков проникновения конверсо в высшие эшелоны власти, то не нужно их искать только в планах Альваро. Здесь было нечто большее.

По мнению авторов *Петиции*, конверсо оказались к услугам Альваро не случайно, как и не случайным было вообще их присутствие в испанском христианском обществе. Это было заблаговременно спланировано самими марранами. Конечно,

никто не отрицает самого факта их формального обращения в христианство, но они сделали это, чтобы достичь «под видом христиан» цели, абсолютно несовместимой с крещением. Их истинной и тайной целью являлось, по словам *Петиции*, «выжать души, тела и собственность христиан, которые уже давно в католической вере»<sup>34</sup> — а именно «старых христиан». Это и есть то, «что [конверсо] делали и делают сегодня»<sup>35</sup>. То есть планы конверсо не просто «совпадают» с тираническими планами Альваро де Луны: служа ему, они на самом деле следуют собственной схеме, выполняя всё время свой дьявольский план против христианства и испанского народа.

Таким образом, мы коснулись главного момента различий между *Петицией* 1449 г. и *Меморандумом* 1440 г., а также разницы между *Петицией* и другими документами баронов, составленными до этого против Альваро и его администрации. Аристократы, написавшие документы 1425 и 1440 гг., видели правительство Кастилии как группу функционеров, исполняющих волю Альваро. Для авторов *Петиции*, однако, это выглядело иначе — рукой врага, вторгшегося в королевство, укрепившегося на позициях власти, и с этих позиций, прикрываясь законом, распространившегося во все сферы жизни, выполняя свой план покорения и порабощения испанского народа. Поэтому, согласно *Петиции*, чтобы спасти испанский народ, необходимо не только лишить тирана Альваро верховной власти, но и ликвидировать всю бюрократию и вернуть правление народу.

#### IV

Теперь, разумеется, мы должны задать вопрос, есть ли, собственно, что-либо в этих обвинениях, не вызывающих у нас особого доверия. Любой человек, знакомый с историей антисемитизма и с историей преследований вообще, может склоняться к тому, чтобы отвести все эти обвинения или большинство из них как типичный продукт ненависти к определённой группе людей — то есть счесть, что обвинения имеют мало общего с фактами и очень много общего со злым умыслом. Но такое отношение не послужит нашим целям — а именно, провести на основе чётких свидетельств точную пограничную черту между ложью и правдой во всём, что приписывалось марранам и их жизни. Поэтому мы исследуем вышеупомянутые голословные утверждения не только в свете сходных precedентов, но ещё и в свете социальных условий, при которых они возникли и были специально распространены. Для этого мы сначала коснёмся первого обвинения *Петиции* — «делки» Альваро с марранами.

Мы видели, что Альваро в *Петиции* обрисован в основном так же, как он изображён аристократами в их различных «жалобах» на коннетабля. Эти два портрета настолько похожи, что можно прийти к выводу, что авторы *Петиции* читали соответствующие утверждения баронов, и в особенности *Меморандум*, адресованный аристократами Хуану II в феврале 1440 г. Этот документ послужил им источником и моделью для нападок на Альваро, хотя сделанные ими изменения весьма примечательны.

Мы показали, что преступления, которые аристократы из оппозиции вменяли Альваро в вину, были весьма преувеличены<sup>36</sup>. Отсюда следует, что авторы *Петиции*, повторявшие эти инсинуации, раздули их ещё больше. Их это, однако, не тревожило. Они знали, что следуют по надёжному пути кампании, исхоженному оппозиционной знатью за последние двадцать пять лет, и что их резкие выска-

звания о первом министре были просто расширением знакомых обвинений. В таком качестве они не шокировали и были готовы к «принятию общественностью». Но авторы *Петиции* должны были открыть то, что через пять веков станет общеизвестным, — то, что «большая ложь» эффективнее, чем «малая ложь», если она произнесена смело и недвусмысленно и повторена достаточно часто. Соответственно, в своих нападках на Альваро де Луну они не мямлили и не экономили боеприпасов. Они отбросили самоограничения, свойственные обвинениям аристократов, и довели свои нападки до крайности. Результат был для них более или менее ожидаемым и желаемым. Теперь Альваро стал объектом массовой ненависти, его имя — запятнанным, а престиж его упал. Его облик, уже немало искажённый, теперь предстал в виде кривой карикатуры, с трудом напоминающей реальную личность, с её достоинствами и недостатками.

Всё это относится к обвинениям против Альваро, которые можно найти и у аристократов в их различных резюме, и в *Петиции*. Что касается обвинения, выдвинутого только в *Петиции* — то есть приписываемого Альваро продвижения конверсо для своих преступных целей, — это нуждается в отдельном рассмотрении. Разумеется, тот факт, что все обвинения против Альваро выглядят чрезвычайно преувеличенными, должен сам по себе вызвать серьёзнейшие сомнения в правдивости этого особенно странного утверждения, касающегося конверсо. На самом деле, мы склонны по аналогии отнести это как пищу для агитации. Но аналогия, которая может дать ключ к исследованию, не может служить заменой доказательству. Поэтому мы рассмотрим вопрос об отношении Альваро к конверсо безотносительно к оценке других обвинений против первого министра.

Согласно *Петиции*, Альваро назначил в свою администрацию конверсо, и все они являлись тайными евреями, и при этом они, в силу этого факта, ненавидели «старых христиан» и стремились уничтожить их. Посчитать, что Альваро сделал эти назначения, не зная об истинной натуре марранов и об их «ненависти» к «старым христианам», будет, мягко говоря, нелепым, потому что Альваро обязан был знать то, что, согласно *Петиции*, знал любой человек с улицы. Имея в своём распоряжении целый штаб агентов и осведомителей, коннетабль не испытывал затруднений в получении надёжной информации. Но если он знал, кем были конверсо, что они затевали, что они делали, тогда выходит, что это его намеренный выбор — передать администрацию в руки тайных евреев и, как следствие, позволить им преследовать, порабощать и изводить «старых христиан».

Но тогда встаёт неизбежный вопрос: а для чего ему это нужно? Авторы *Петиции* предлагают ответ, вытекающий из их главного довода. Согласно ему Альваро является тираном и, как большинство тиранов, жаждет власти и богатства. Для достижения этих целей он должен порабощать народ, и для этой цели он нанял конверсо — наилучший инструмент для выполнения этой задачи, — поскольку они тоже хотят притеснять испанский народ, хотя и, в основном, в своих целях.

Это якобы логичное объяснение на самом деле лишено логики. Только безумный тиран, пропитанный ненавистью к своему народу, или злой иностранный завоеватель, стремящийся уничтожить распростёртую перед ним побеждённую нацию, последует такому курсу. Однако Альваро никак не подпадает ни под одну из этих категорий, поэтому он не мог бы выбрать на государственные должности и уж наверняка не мог продолжать держать на этих постах людей, чья задача состояла не только в удовлетворении своей ненасытной жадности (плюс к его собственной),

но также, и превыше всего, во внедрении их схемы для разорения и обескровливания народа насмерть. Как бы глуп и недалёк он ни был (а кто может сказать, что Альваро был глуп?!), он, безусловно, понял бы, что уничтожение руководимого им народа уничтожит не только источник его богатства, но ещё и основу его власти. И почему он должен позволить своим чиновникам столь явно действовать против его интересов?

Всё это кажется слишком очевидным, чтобы заниматься этим всерьёз. Но обвинения толедских мятежников по поводу «истинного» поведения конверсо и их планов в отношении испанского народа получили в то время такое широкое распространение и отзывались громким эхом в последние два столетия в столь многих исторических трудах, включая работы знаменитых авторов<sup>37</sup>, что мы испытываем необходимость исследовать этот вопрос со всех точек зрения. Соответственно, мы рассмотрим ещё один аргумент, который можно вкратце сформулировать следующим образом. Так как бюрократы иногда превышают свои полномочия сверх установленных границ, то чиновники-марраны, усевшись в кресла, могли следовать своим собственным планам, невзирая на желания первого министра. Но применим ли этот аргумент здесь? Конечно, чиновники иногда в своих действиях отступают от линии, предписанной им их начальниками, но обычно они это делают, не слишком далеко выходя за рамки, причём в гораздо меньшей степени в условиях диктатуры. В Кастилии Хуана II это якобы отклонение должно было принять крайние формы, так как утверждалось, что находящееся у власти правительство было диктатурой самого решительного и эффективного толка. Выходит, что если, как это утверждают его оппоненты, Альваро — тиран, который тщательно отбирает своих прислужников, а одно из главных требований к ним — абсолютное подчинение ему, то он ни под каким видом не потерпел бы их действий, привлекающих данные им полномочия только лишь для удовлетворения своих садистских желаний. Исходя из этого, мы не можем избежать следующего заключения: или Альваро — безжалостный диктатор, каким изображает его *Петиция*, и тогда чиновники не могут следовать своим планам, идя наперекор его планам и интересам; или чиновники являются истинными правителями страны, которые нагло действуют *по-своему*, наплевав на требования Альваро. Но в таком случае он никакой не диктатор, а марионетка или пленник в руках чиновников, что никому не может прийти в голову. Вывод неизбежен: теория авторов толедской *Петиции* в обеих её частях — 1) что Альваро предоставил конверсо возможность делать с кастильским народом всё, что они хотят, и 2) что конверсо использовали свою власть для уничтожения этого народа — является не чем иным, как измышлениями и плодом большого воображения, произведённым на свет в политических целях.

## V

Но в этот момент мы должны рассмотреть следующее. В то время как обвинения против Альваро де Луны, которые авторы *Петиции* переняли от мятежных аристократов, были преувеличены и несостоятельны, обвинения против чиновников Альваро были абсолютно беспочвенны. Вряд ли нуждается в доказательствах то, что чиновники-конверсо, в особенности при дворе и центральной администрации, не могли придерживаться еврейского закона и обычаев<sup>38</sup>, и планы, которые они якобы строили против «старых христиан» — планы, приписываемые им *Петицией*, — не могли быть приведены в действие. Если бы эти чиновники были



хотя бы наполовину так коварны и хитры, как изобразила их *Петиция*, они бы это давно поняли и не пошли по такому пути.

Всё же остаётся один элемент этих обвинений — элемент, в известной мере служащий их основой, который до сих пор не был исследован. Это то, что марраны или их еврейские предки приняли христианство, чтобы погубить испанцев. Здесь мы видим голословное обвинение, ясно относящееся не только к некоторым марранам (чиновникам), но и ко всей группе в целом, и это относится не только к мотивам и целям, предположительно полностью или частично скрытым, но и к историческим фактам, случившимся «при свете дня» и, таким образом, легче видимым.

Разумеется, заключения, к которым мы пришли по поводу обвинений *Петиции* в адрес марранской администрации, вполне достаточны, чтобы отместить обвинения против всей группы конверсо. Ясно, что, если бы эта группа затеяла что-либо подобное тому, в чём *Петиция* обвиняет конверсо, её ведущие представители, чиновники королевской администрации, служили бы её авангардом, в особенности в свете обвинений толедских мятежников касательно стратегии и тактики «заговорщиков», но, поскольку марранские чиновники, как мы отметили, не могли выполнять приписываемую им функцию, вся основа этого обвинения разлетается вдребезги. Нам могут возразить, тем не менее, что это обвинение в целом не должно быть так быстро отброшено, потому что мотивы, приписываемые *Петицией* евреям — отцам и дедам марранов до крещения, могут ещё относиться к большинству конверсо, в то время как заговор против христианства может продолжаться долго, — если не среди высокопоставленных марранов, то в других частях этой общины. Поэтому давайте рассмотрим этот момент поподробнее.

Так как мятежники Толедо провели расследование по поводу верований марранов и их поведения, мы, естественно заинтересуемся, нашлись ли доказательства, подтверждающие эти обвинения. В процессе расследования мятежники применяли пытки, и можно предположить, что под пытками правда насчёт предательского «заговора марранов» всплыла бы наружу. Но ни *Петиция*, ни Алонсо де Эспина, который представил детальный отчёт о «результатах» расследования<sup>39</sup>, не приводят ни одного доказательства участия какой-либо части марранов в попытках погубить испанский народ и не называют никакого числа евреев, крестившихся с этой целью. Если бы такие свидетельства были добыты, толедские мятежники не преминули бы их представить публично, потому что это помогло бы им поднять испанский народ и заручиться его поддержкой для своих целей. Нет сомнения в том, что такое свидетельство постоянно упоминалось бы в последующие десятилетия, когда подобный же поклёп открыто повторялся врагами и критиками марранов. Но никакого свидетельства по этому поводу толедские расследования не смогли найти. Для того чтобы поддержать миф о тайных планах евреев и марранов по уничтожению христиан, инквизиция была вынуждена представить новое «свидетельство» в «расследовании», которое инициировали, спланировали и провели её собственные функционеры<sup>40</sup>.

Если свидетельство в пользу теории заговора не могло быть выужено из жизни марранов, могла ли эта теория быть поддержана определёнными тенденциями еврейской истории? Но и на этот вопрос ответ обязан быть отрицательным. Такого намерения, плана или действий не было ни в одном из движений еврейского обращения в христианство ни в Испании, ни в какой другой стране. Когда большие массы евреев обратились к христианству в 1391 г. или многие из них сделали это

во время гражданской войны (1366–1369 гг.), они сменили свою религию не для того, чтобы, как утверждает *Петиция*, «скрутить души и тела христиан», но скорее для того, чтобы не дать испанским христианам «скрутить» их собственные тела и души. Также и крещения 1412 г. не были результатом «заговора» или плана действий, избранного крестившимися евреями, а были следствием обстоятельств, не оставивших евреям иного шанса на физическое спасение<sup>41</sup>. И если некоторые евреи, безусловно незначительное меньшинство общины, приняли христианство по своей доброй воле, то они это сделали не для того, чтобы навредить христианам, а для того, чтобы улучшить своё собственное положение. Нет на самом деле ни одного свидетельства в документах ни на иврите, ни на других языках о какой-либо большой группе евреев, крестившихся с такой целью. Весьма сомнительно, чтобы нашёлся единственный еврейский безумец, кому пришла бы в голову такая идея, и он бы последовал по этому пути.

И всё же такое безумие было приписано сотням и тысячам. Это было сделано в документе, адресованном королю представителями важнейшего города страны. Там это представлено как «факт», который должен был привлечь внимание всего испанского народа, использовано всерьёз в качестве главного аргумента, чтобы подвергнуть ревизии старую, установившуюся политику. Ясно, что такое утверждение не могло бы появиться на свет, если бы не ожидалось, что оно вызовет доверие, хотя бы у части народа. Если так, то что же сделало такое, явно противоречащее фактам, утверждение правдоподобным?

Попытка искать ответ на этот вопрос только на основе испанских прецедентов окажется тщетной. Чтобы понять истоки и природу атак на конверсо в Толедо 1449 г. и как следует понять аргументы их обвинителей, часть которых составляли авторы *Петиции*, мы должны отослать читателя к нашей ранней дискуссии о развитии антисемитизма в античную эпоху и Средневековье<sup>42</sup>. Все основные факторы, породившие страшную вражду к евреям в Средние века, и все главные обоснования, использованные для оправдания широкомасштабной кровавой кампании против них, теперь стали достоянием тех частей испанского общества, для которых присутствие конверсо стало невыносимым. Точно так же, как немецкий антисемитизм XIV в. произвёл миф об отравлении колодцев, чтобы оправдать массовое убийство евреев, как русский антисемитизм XIX в. произвёл на свет «Протоколы сионских мудрецов» для оправдания преследования евреев в России, так же и испанский антисемитизм XV в. изобрёл миф о «заговоре чиновников», чтобы оправдать смещение марранов с их постов и вытеснение их из испанского общества. Во всех этих случаях использовался один и тот же приём: обвинение в заговоре, организованном дьявольским сообществом, которое в своей злобе готово было пойти на что угодно, чтобы удовлетворить свою жажду христианской крови.

Ни в одном из этих случаев, как и многих других, не было ни малейших обоснований для такого обвинения, и тем не менее ему верили. Таким образом, мы можем закончить наш анализ следующим образом: не было представлено никаких доказательств существования «марранских заговоров», потому что такое доказательство не было обнаружено, а не было оно обнаружено потому, что никакого заговора не существовало. Совершенно очевидно, что эти обвинения были предъявлены толедскими мятежниками исключительно из того расчёта, что им поверят. И им, действительно, поверили, так как они основывались на широко распространённых обвинениях, глубоко укоренившейся ненависти к евреям и

мнении о них, которое испанский народ разделял с другими нациями во второй половине средневековой эпохи.

## VI

Чтобы завершить наше исследование толедской *Петиции*, мы теперь должны обратиться к последней группе обвинений, выдвинутых в начале этой главы — то есть относящихся к иудаизму марранов. *Петиция*, как мы видели, включает в себя три обвинения, касающихся религиозных взглядов конверсо, а именно:

1) они «в большинстве своем» иудействовали, т.е. следовали ритуалам и церемониям евреев;

2) «многие из них» поносили Христа и его Мать;

3) «прочие поклонялись идолам».

Ясно, что последнее обвинение должно было иллюстрировать преступления конверсо против религии. Но утверждение об идолопоклонничестве марранов не вяжется с еврейскими верованиями. Это настолько странно и необычно, что встает вопрос о том, на какой почве авторы *Петиции* построили это обвинение.

К счастью, существует источник того времени, который с точностью указывает нам на ту самую почву. Это *Fortalitium Fidei*, сочинение ярого поклонника толедской партии по имени Фрай Алонсо де Эспина. У него был доступ к документам расследования [*pesquisa*], которое велось против конверсо в Толедо, и он кратко изложил выводы расследования в 22-х параграфах одной из глав своей книги<sup>43</sup>. Двадцатый параграф относится к утверждению, что «конверсо поклоняются идолам» — утверждение, рассматриваемое автором как неоспоримый факт. В качестве доказательства он приводит свидетельство, раскопанное толедским расследованием.

Согласно этому свидетельству, некая супружеская пара конверсо ежедневно молилась по-арабски в полуденное время и вечером перед четырьмя деревянными изображениями людей, или статуями, которые они прятали на чердаке. Их слуга-христианин, свидетель, приносил сверху эти статуи перед молитвами, а затем убирал назад. Свидетель делал это все время, пока он жил у этих марранов<sup>44</sup>.

На основании этого свидетельства об идолопоклонстве и было предъявлено обвинение марранам. Этого единичного свидетельства против семьи марранов хватило толедским авторам *Петиции*, чтобы заявить, что «прочие среди них» поклоняются идолам<sup>45</sup>. «Прочие» должно означать тенденцию или группу, но никак не единичный случай. Более того, они выдвинули тяжелое обвинение на базе показаний *единственного* свидетеля, чей моральный и умственный уровень настолько низок, что позволил ему постоянно иметь дело с идолопоклонством. Чего же стоило такое свидетельство? Неужели можно поверить, что он видел то, о чем свидетельствовал, или понял то, что видел? Какова бы ни была ценность этого свидетельства, это показывает, насколько небрежно авторы *Петиции* готовили свои религиозные претензии.

Второе из этих обвинений — поношения Христа и Девы Марии — считалось христианами присущим евреям с самого начала христианства. Разумеется, с христианской точки зрения, что бы еврей ни сказал — или мог сказать — о Христе, даже просто отрицание его божественного происхождения, будет страшным «богохульством». Однако с еврейской позиции такое утверждение может быть чем угодно, кроме богохульства, потому что евреи никогда не считали Иисуса богом,

а Марию — богородицу. Что бы ни было сказано по этому поводу, относится по этому к первому обвинению, а именно иудействованию, к которому мы сейчас перейдем. Некоторые вещи в толедских утверждениях по этому поводу выглядят, по меньшей мере, нестыкующимися. Начать с того, что обсуждая чиновников-марранов, *Петиция* называет их всех «еретиками», «безбожниками» и т.д. Когда же речь идет о марранах вообще, то говорится, что большинство из них было найдено «безбожниками». Не «все» или «почти все», и даже не «подавляющее большинство», а только «большая их часть»<sup>46</sup>. Не является ли это молчаливым признанием того, что значительная часть марранов, пусть даже меньшинство, могли быть христианами — то есть искренними христианами? Явно, авторы *Петиции* не посмели идти дальше этого неопределенного обобщения и воздержались от определения степени «большинства», чтобы сделать свое утверждение более объемлющим. Мало этого, называя конверсо «богохульниками», они даже не сказали, что те составляют большинство в среде конверсо, но только заявили, что «многие» марраны принадлежат к этой категории<sup>47</sup>, но ведь «многие» могут быть и меньшинством! Откуда же такой сдержанный язык? Если большинство марранов действительно тайные евреи, как заявляют толедские авторы, почему же они говорят, что «большинство» из них также и тайные богохульники Христа? Не является ли это отступлением от предположения, в которое трудно поверить?

Далее мы должны подвергнуть тщательной проверке следующее утверждение: «Было обнаружено, что большинство конверсо еретики и безбожники»<sup>48</sup>. Мы должны задать вопрос: кем, когда и как это было обнаружено? Если имеется в виду расследование поведения марранов, проведенное мятежным правительством города, то невозможно не усомниться в ценности выводов, к которым оно пришло. Начнем с утверждения о том, что эти выводы касаются конверсо во всех владениях Хуана II. Как можно за такое короткое время прийти к столь обобщенному заключению, касающемуся огромной массы людей, живущих в разных концах страны? И как может такое расследование быть хоть как-то беспристрастным, если оно проводилось такими крайними фанатиками, как авторы толедской *Петиции*? Встает неизбежный вопрос: какой вес можно придать заключениям расследования, проведенного такими следователями?

Судя по этому документу — ничтожный, практически никакой.

Поскольку все остальные обвинения *Петиции* оказались чудовищным искажением правды и измышлениями фанатиков, охваченных ненавистью и жадной уничтожения объектов этой ненависти, не должны ли мы точно так же отнестись к обвинению в том, что конверсо являлись тайными евреями? И более всего, как можно полагаться на обобщения подобных обвинителей? Если они могли прийти к заключениям вроде того, что евреи, обратившиеся к христианству, сделали это, чтобы «скрутить души и тела христиан», что конверсо составили «заговор», чтобы захватить в свои руки правительство Кастилии, и что часть марранов — идолопоклонники, то есть обвинениям, в основе которых нет ни крупицы правды, — не могли ли они сделать лживые обобщения по поводу тайного иудаизма марранов на основе некоторых фактических сведений? Допустим, что было обнаружено, что некие марраны «иудействовали» или исполняли какие-то еврейские обряды. Разве толедские обвинители не поспешили бы заявить, что все марраны или их большинство были тайными евреями и придерживались еврейских обрядов? Тенденция авторов *Петиции* преувеличивать обвинения и выдумывать, изобретать

теории, подогнанные под их желания, или, точнее, под их политические и социальные цели, должна делать их обвинения в «широко распространенном иудаизме» среди марранов ничего не стоящими и не заслуживающими никакого доверия — хотя бы уже потому, что именно они их выдвигали.

И давайте вспомним еще одно: сам по себе тезис о том, что марраны обратились в христианство с целью убийства или разорения «старых христиан», делает обязательным утверждение, что они оставались в душе евреями. Без этого утверждения не может быть объяснения ненависти, якобы испытываемой ими по отношению к «старым христианам», и их предполагаемого плана по уничтожению христианства. В тот момент, когда это утверждение отвергнуто, вся теория о заговоре марранов тоже должна быть отмечена. Таким образом, мы видим, что кроме тенденции преувеличивать ошибки ненавистной партии — тенденции, характеризующей всю *Петицию*, — у ее авторов был еще один мотив в выдвижении обвинений в иудаизме марранов. Не может быть сомнения в том, что их сильнейший удар по власти Альваро и их весьма впечатляющее обращение к массам, а также их весьма эффективные средства по распространению страха, недоверия к королевской администрации и призыва к народу поддержать восстание заключался в их утверждении, что правительство Кастилии находилось в еврейских руках.

...И еще несколько мыслей

Мы детально проанализировали содержание толедской *Петиции*, предоставленной в мае 1449 г., потому что ее аргументы послужили основой для последующих заявлений толедских мятежников и потому, что она заключала в себе зерно дальнейшего развития, ушедшего далеко за пределы того, что волновало ее авторов.

Насколько нам известно, толедская *Петиция* была первым публичным выражением антимарранских чувств, которыми, как мы отметили, Испания была переполнена, однако ранее они были формально подавлены. Более того, это было первой сформулированной позицией по отношению к марранам и марранскому вопросу, занятой организованной группой испанского народа. В дополнение к тому, *Петиция* была первым выражением философии, проникшей в каждый аспект испанской жизни. Она явилась также началом яростной кампании, охватившей всю Испанию, которая неослабно продолжалась в течение нескольких столетий. Но превыше всего, она обозначила начало движения, достигшего кульминации в создании испанской инквизиции, и с ее помощью оно стало силой, повлиявшей на ход мировой истории.

Кто в то время мог приписать этому документу столь серьезные последствия? Общепризнанным ответом будет — никто. После того как толедский кризис закончился и город был умиротворен, этот мятеж казался событием локальной и временной значимости. Однако эта оценка неверна. Толедское восстание обозначило выход на поверхность подводного течения, превратившегося сперва в реку, а позже — в потоп.

Новое развитие ситуации проявилось также и в терминологии *Петиции*. Мы видели, что выражение «подданные короля» является на языке *Петиции* иным обозначением кастильского народа, но на самом деле представляет, хотя и в зачаточной форме, гораздо более развитую и современную концепцию. Во время непрекращающейся внутренней борьбы и ярко выраженного классового разделения

общества *Петиция*, как бы не обращая внимания на старые конфликты между различными слоями кастильского общества, группирует их вместе под единым определением «подданные короля». Она говорит от имени дворян, бюргеров и тружеников (*labradores*), представляя их общей мишенью для врагов, то бишь марранов, и таким образом сводит их в одну общность. По существу, авторы *Петиции* пытались создать впечатление, что они представляют широкий фронт, объединяющий все классы испанского народа. Это, несомненно, было ложной претензией.

Но она служила «фактором» в общем стремлении к национальной унификации и самоопределению, потому что силы, устремленные к национальной идее в Испании, объединялись перед лицом «общего врага». Сперва это были мавры, затем евреи и мавры и, наконец, конверсо (в дополнение к маврам и евреям). В борьбе против «врагов» народа испанцы обрели свое национальное лицо. Альваро исчез с политической арены через несколько лет после толедского мятежа, внешний враг — мавры — был сокрушен через сорок лет после этого (в 1492 г.), и в тот же год были изгнаны евреи, но борьба против «скрытого врага», тайных евреев, а позже — против скрытых мусульман — продолжалась. *Moriscos* — крестившиеся мавры — были окончательно изгнаны около 1610 г., но война против «еврейских» конверсо тянулась еще два столетия. В некотором смысле мы видим здесь начало крестового похода, который широко распространился и был преисполнен решимости. И его знаменосцы придерживались идей *Петиции*, как догм старой религии.

## II. «ТОЛЕДСКИЙ СТАТУТ»

### I

Если *Петиция* была первым выстрелом общественной кампании мятежников против марранов, «Толедский статут», выпущенный в Толедо 5 июня 1449 г., служил главным оружием в их борьбе. Но, как и в случае с *Петицией*, его влияние не ограничивалось только тем временем. Действительно, немногие документы XV в. могут сравниться с «Толедским статутом» в продолжительности влияния на конфликт между «старыми» и «новыми христианами». Мы отметили узкие цели «Толедского статута» и его политическую мотивацию<sup>1</sup>. Теперь мы обратимся к его далеко простирающимся целям и к юридическим, религиозным и расовым обоснованиям, приведенным для его оправдания.

#### I. Юридические обоснования

Толедцы утверждали, что все их поступки характеризовались строгим следованием закону: их так называемые «мятежные» действия соответствовали закону и совершались для его сохранения и защиты, в то время как их враги, Альваро и конверсо, были постоянными правонарушителями<sup>2</sup>. Так, они утверждали, что принятый ими антимаарранский *Статут* был абсолютно «законным», так как он соответствовал законам, декретам и правилам, по которым управлялось королевство Кастилия. Более того, они утверждали, что их *Статут* был не новым законодательством, а комбинацией нескольких старых законов, взятых из различных источников. Правда ли это?

Согласно толедцам, их «Толедский статут» находился в полном согласии:

- 1) с каноническим законом,
- 2) гражданским законом
- 3) и особыми привилегиями, дарованными Толедо кастильским королем.

И церковный, и гражданский законы постановляют, по их словам, что «обращенные христиане еврейского происхождения, поскольку они подозреваются в недостатке веры в Христа, от которой их часто тошнит, в то время как они на самом деле иудеят<sup>3</sup>, не должны быть допущены к должностям или бенефициям, общественным или частным, посредством которых они могут нанести ущерб, обидеть или плохо отнестись к «старым христианам», а их свидетельства против этих христиан не будут иметь никакого веса»<sup>4</sup>.

Нет сомнения в том, что, ссылаясь на канонический закон, толедцы имели в виду шестьдесят пятый канон Четвертого Толедского собора<sup>5</sup>, который включен в «Декрет» Грациана<sup>6</sup>. Это решение включает в себе знаменитое запрещение: «евреи или те, кто из евреев» никоим образом не должны пытаться получить общественную должность, потому что при этих обстоятельствах они могут нанести ущерб христианам, а под «теми, кто из евреев» (*hi qui ex ludeis sunt*) авторы понимают, как многие до них и после них, всех обращенных в христианство еврейского происхождения.

Неясно, впрочем, какой гражданский закон они имеют в виду. На самом деле даже *Forum Judicum*, старинный испанский вестготский кодекс, который из всех испанских кодексов занимает самую жесткую позицию по отношению к евреям и обращенным из иудаизма, не содержит закона, запрещающего всем подобным обращенным занимать общественные должности. Напротив, в этом кодексе есть специальный закон, освобождающий искренне обращенных от определенных ограничений, наложенных на евреев<sup>7</sup>. Указывая на препоны, устраненные с пути этих обращенных, закон отмечает специальное налогообложение, которому в то время были подвержены евреи, и запрещение евреям торговать с христианами, но он не касается таких вопросов, как свидетельствование или занятие общественной должности. Исходя из этого можно, казалось бы, заключить, что эти последние ограничения, действительные в отношении евреев, действительны и для «искренних» обращенных, не говоря уже о «неискренних». Но такое заключение будет неверным, потому что закон, будучи правильно прочитанным, обеспечивает искренне обращенным освобождение от *всех* «еврейских» ограничений<sup>8</sup>. Упоминание «налогообложения» и «торговли» в этом законе было сделано, чтобы привести пример, или же потому, что законодатель хотел дать конкретные ответы на некоторые «горящие» вопросы, требующие разрешения<sup>9</sup>. В любом случае, закон не исключал обсуждаемые права, т.е. право на общественные должности и на свидетельствования, исходя из общей свободы, гарантированной искренне крестившимся. Не существовало в книгах и никакого другого гражданского закона, специально запрещающего обращенным из иудаизма занимать общественные должности, даже если действительно найден такой запрещающий закон касательно свидетельствования в суде.

Речь идет о законе в *Forum Judicum*, который гласит: «Евреям, как крещеным, так и не принявшим крещение, запрещено свидетельствовать против христиан»<sup>10</sup>. Возможно, что под «крещеными» евреями законодатель понимал «неискренних» обращенных, остававшихся в душе евреями даже после формального обращения, и таким образом закон не относится к *искренним* обращенным, освобожденным

от ограничений, наложенных на евреев. Именно так понимали этот закон более поздние эксперты по гражданскому законодательству<sup>12</sup>, но толедцы считали иначе. По их мнению, закон относился ко всем перешедшим из иудаизма в христианство, или точнее — ко всем крестившимся евреям, вне зависимости от их поведения после крещения. Так как упомянутый закон был издан в то время, когда законы, приравнивающие обращенных из иудаизма к евреям, неоднократно вводились в силу церковными соборами, толедская интерпретация вполне могла совпасть с изначальными намерениями авторов закона<sup>13</sup>. В любом случае, речь идет именно об этом и ни о каком другом законе, на который толедцы могли ссылаться с некоторым основанием, когда они говорили о том, что опираются на «гражданский» закон. Даже так, утверждение о том, что два закона, церковный и гражданский, поддерживают запрещения, указанные толедцами, не является правдивым, как можно было бы предположить. Как максимум, они могут опираться на канонический закон в одном ограничении (т.е. касательно должностей и бенефиций) и на гражданский закон — в другом (свидетельствование).

Но даже с этими важными ограничениями толедское утверждение, что их *Статут* находится в согласии с церковным и гражданским законами, является огромным преувеличением. Если помимо этих упомянутых законов принять во внимание все другие установления в церковном и гражданском законодательстве Испании<sup>14</sup>, можно увидеть, что *Статут* не только не представляет их, но и нарушает их предписания, как буквой, так и духом.

Разумеется, прекрасно понимая слабость своей юридической позиции во всем, что относилось к согласию<sup>15</sup> с соответствующими кодексами, толедцы особо подчеркнули другой момент для юридического обоснования своего законодательства. Это была привилегия, дарованная им, по их словам, Альфонсо, королем Кастилии и Леона, запрещающая любому обращенному в христианство еврею не только занимать какой-либо пост в Толедо, но и получать церковные бенефиции<sup>16</sup>. Поскольку никакой подобной привилегии не было найдено в архивах и поскольку конкретная личность этого короля не указывалась (в Кастилии было несколько королей под именем Альфонсо), некоторые ученые полагают, что такая привилегия вообще не была дана, и что все это утверждение было чистым измышлением<sup>17</sup>. Однако похоже, что у Толедо всё же была эта привилегия, данная ему Альфонсо VII, так что в данном случае они опирались на реальный факт<sup>18</sup>. Тем не менее и здесь они были явно не в ладах с истиной, не столько в том, что сказали, сколько в том, о чем умолчали. Они не упомянули о том, что старинная привилегия Альфонсо давно устарела из-за неупотребления<sup>19</sup>, что превалирующий закон и устоявшаяся норма упразднили эту привилегию и она была заменена последующим королевским декретом, установившим совершенно другие законы для обращенных, как в Толедо, так и во всей стране<sup>20</sup>. Толедцы предпочли игнорировать эти факты, точно так же как они игнорировали канонический и гражданский законы, отменяющие те, на которые они опирались.

## II. Религиозные обоснования

Оправдывая законы, изданные в прошлом против уравнивания в правах еврейских обращенных в христианство с другими христианами, *Статут* представляет в качестве *главной* причины утверждение, что вера этих обращенных «сомнительна»<sup>21</sup>. Аналогично, указывая на их собственные причины для издания нового «То-



ледского статута», авторы этого документа помещают на первое место поведение конверсо по отношению к христианству. Как они представляют это, «было доказано» и «оказывается ...очевидным», что «очень большая часть конверсо города, следующие поколения евреев, живших в нем, являются людьми, которые чрезвычайно подозрительны [как неверующие] в Святую Католическую Веру»<sup>22</sup>.

Согласно тем же авторам, это «подозрение» основывается на целом ряде предположений. Если мы проанализируем эти предположения, которые представлены толедцами, как безусловно соответствующие истине, мы найдем, что они включают в себя два общих и три специфических обвинения. Общие обвинения гласят, 1) что конверсо «привержены к великим заблуждениям и верят в них (т.е. в ересь) «против положений» христианства и 2) они «сохраняют ритуалы и церемонии Ветхого Завета»<sup>23</sup>. Специфические обвинения заключаются в том, что они [конверсо] говорят, что 1) «наш Спаситель... Иисус Христос был человеком их племени, который был повешен и которого христиане чтят как Бога», 2) они утверждают, что «на небесах есть Бог и Богиня» и 3) что в четверг Страстной недели (*en el Jueves Santo*), когда святое масло помазания освящается в Святой Церкви Толедо ...они, следуя обычаям евреев, режут баранов и едят их, и совершают другие виды жертвенного сожжения»<sup>24</sup>. Все это, добавляет *Статут*, «описано во всех деталях в расследовании (*pesquisa*)», которое было проведено по этому поводу викариями сказанной Святой Церкви Толедо, в силу которого королевская судебная администрация, следуя предписаниям закона, приговорила некоторых из них (т.е. конверсо) к сожжению»<sup>25</sup>.

Если бы конверсо на самом деле иудействовали, то им нечего было бы сказать против двух общих обвинений, а именно: что они в своем заблуждении отрицали католическую догму и что они продолжали придерживаться еврейских ритуалов и церемоний. Никто не смог бы и возразить на первое из трех специфических обвинений, а именно: что они считали Иисуса не человеком и Богом, как считают все истинные христиане, но только человеком еврейского происхождения, который был казнен за какое-то преступление. Это мнение по поводу Иисуса определенно превалировало среди евреев повсюду, и если конверсо оставались в душе евреями, нет никакой причины полагать, что они не разделяли этого мнения. Это также согласуется с утверждением *Петиции* о том, что они «поносили» Иисуса и Деву Марию. С христианской точки зрения такие слова об Иисусе являются явным богохульством.

Разумеется, не было нужды в специальном расследовании, чтобы установить эти факты касательно евреев. Каждый христианин знал, что евреи придерживаются иной веры, у них есть свои собственные церемониальные законы и они напроочь отвергают божественность Иисуса. Авторы *Статута* тем не менее утверждали, что эти верования и обычаи были распространены среди «очень большой части» толедских конверсо<sup>26</sup>.

Пожалуй, можно было бы с легкостью принять это утверждение, если бы толедцы не добавили к этому «обнаружению» еще и два других обвинения.

Первое из них, очевидно, должно иллюстрировать верования, якобы присущие иудействующим или еретически настроенным конверсо, и среди этих «верований» находится вера в «Бога и Богиню на небесах». Приписывание такой веры марранам — не говоря уже об «очень большой части» марранов — подрывает достоверность толедского расследования не меньше, чем утверждение *Петиции* о том, что

«прочие из них поклоняются *идолам*»<sup>27</sup>. Мы уже видели, на какое сомнительное свидетельство опиралось обвинение в «идолопоклонстве», что за доказательства были приведены для его подкрепления и как единичное свидетельство, предоставленное по этому поводу, использовано в качестве основы этой фразы и для обобщения<sup>28</sup>. Абсурдность утверждения, что так называемые иудействующие марраны верили в существование «Бога и Богини», не менее очевидна, чем сфабрикованное обвинение в том, что некоторые из них поклонялись идолам.

Поскольку протоколы толедской судебной процедуры в результате этого расследования не сохранились и у нас нет другого источника о вере иудействующих марранов в «Бога и Богиню» (наподобие того, что предоставил Эспина по поводу идолопоклонства), мы можем только догадываться о происхождении этого обвинения. Может быть, это эхо каббалистической концепции *Шхина*, сообщенной и ложно интерпретированной вульгарным образом либо иудействующим конверсо, либо каким-то евреем, с которым толедцы находились в контакте. Переведенный буквально и абсолютно непонятый, этот термин<sup>29</sup> позволяет предположить, что помимо Бога, есть еще и Богиня на небесах. Все же трудно принять, что такая концепция развилась или могла развиваться в сознании евреев, тайно или открыто. Евреи выдвигают на первый план идею абсолютной уникальности Бога. Когда в Средневековье они столкнулись с пропагандистской кампанией христиан, их взгляд на исключительность Бога хорошо служил им в противостоянии христианской доктрине Троицы, которая, несмотря на все объяснения обратного, выглядела в глазах евреев одобрением или допущением существования трех божественных субъектов. Нужно отметить, что и каббалисты — даже учитывая их веру в теорию *сфирот* (которые могут рассматриваться как излучение божественной сущности) или в доктрину сочетания в сущности Бога двух элементов космоса (мужского и женского)<sup>30</sup> — никогда не представляли эти доктрины как указывающие на множественность божественных персон, а напротив, подчеркивали снова и снова безусловную и абсолютную уникальность Бога<sup>31</sup>, в котором все противоположности сходятся воедино для создания единой неделимой сущности. Поэтому похоже, что идея «Бога и Богини» была враждебным истолкованием идеи *Шхина* или упомянутой дуалистской доктрины каббалистов — враждебной потому, что, по всей вероятности, она была представлена перед толедскими следователями христианским «свидетелем», который утверждал, что «слышал» упоминание об этом от какого-то конверсо, точно так же, как другой такой христианский свидетель утверждал, что «видел» супружескую пару конверсо, поклоняющуюся идолам. Кроме того, если эта идея была высказана конверсо, который был допрошен толедскими инквизиторами, он мог это сделать под пыткой или под угрозой пытки, против своих истинных убеждений или верований, и в таком случае мы можем счесть, что допрашивающий его инквизитор склонялся к подтверждению своей собственной интерпретации при помощи каких-нибудь высказываний, выуженных у евреев. Но какова бы ни была правда по поводу происхождения этого обвинения, совершенно очевидно, что никогда среди марранов не было «большого числа», не говоря уже об «очень большой части», верящих в существование «Бога и Богини». Следовательно, здесь мы столкнулись с обобщением, сделанным наобум и основанном на единичном примере или изолированных случаях фальшивых, или вынужденных силой, или неверно истолкованных свидетельств по этому поводу. Это еще раз дает

нам представление о природе *pesquisa* и ценности обнаружений, на основе которых толедцы построили свое суждение о религии марранов.

Таким же абсурдным было третье специфическое обвинение конверсо в «Толедском статуте» — а именно то, что в четверг Страстной недели (т.е. *каждый* четверг Страстной недели) конверсо «резали баранов и ели их, а также совершали другие акты жертвоприношения»<sup>32</sup>. Эта процедура описана в «Толедском статуте» как якобы находящаяся в согласии с «обычаями евреев»<sup>33</sup> — предположительно в канун праздника Песах. Но было ли это еврейским обычаем? Мы знаем, что до разрушения Храма евреи приносили в канун праздника пасхальную жертву и жертву торжества<sup>34</sup>. Кроме того, в первый день праздника совершалась ритуальная жертва паломников и жертвоприношение для мира и благосостояния<sup>35</sup>, а также каждый день праздника совершались жертвоприношения общины, принятые в первый день лунного месяца<sup>36</sup>. Но все эти жертвоприношения, как мы знаем, были отменены — на самом деле *запрещены* — после разрушения Храма<sup>37</sup>. Наверняка марраны, если они иудействовали — что означает следование еврейскому закону и ритуалу, — не пытались сохранять законы и обычаи, уже не существующие среди евреев, или возродить обычаи, четко запрещенные установившимся еврейским законом. Каким же образом толедский инквизитор пришел к такому странному заключению? Может быть, он просто извлек это из книги Исхода (XII 3, 7, 8) или из других источников о древнем еврейском обычае? А может быть, он «подтвердил» это заключение через испуганного свидетеля, который утвердительно ответил на какие-то его вопросы, предполагающие подобное утверждение, — и этого ему хватило, чтобы утверждать, что в обычаях марранов не только резать баранов в канун праздника Песах, а еще и совершать все виды «жертвоприношений и всесожжений», согласно «обычаю евреев».

Но это не единственная странность, которую мы видим в этих утверждениях, потому что они также заявляют, что конверсо совершают свои «жертвоприношения» в четверг Страстной недели. Но зачем они делают это именно в такой день? Если толедцы относят это, как мы видим, к еврейскому празднику Песах, то дата кануна праздника не Великий Четверг, а 14 число месяца нисана, которое никогда не может быть четвергом<sup>38</sup>. Если же, с другой стороны, авторы «Толедского статута» хотели указать на то, что марраны в своей ненависти к христианству превратили день торжественной скорби для христиан в празднество для самих себя, они не могут называть это «жертвоприношениями» и «всесожжениями», которые доказывают иудействование. Иудействование означает, как это определяли толедцы, следование законам и ритуалам евреев, но никогда не было никакого закона, обряда и церемонии, предписывающего евреям подобное поведение в этот день. Неизбежно мы возвращаемся к нашему первоначальному пониманию, что под празднованием в Великий Четверг, упомянутым в «Толедском статуте», понималось празднование Песаха, и мы должны прийти к выводу, что инквизитор опять напутал: он решил, что если Великий Четверг (день Тайной вечери) был во времена Иисуса кануном праздника Песах, то для евреев таковым он с тех пор и остался. У него мог быть и какой-нибудь послушный свидетель, который от невежества или страха (или от того и другого) согласно кивнул в ответ на его предположение. В результате мы можем видеть, как некоторые сведения, надёрганные из Ветхого и Нового Завета, объединены в странное обвинение, лишённое какой-либо основы.

По обвинению в таких преступлениях против веры, как жертвоприношения в четверг Страстной недели, вера в «Бога и Богиню» и «идолопоклонство» — «преступлениях», безусловно, никогда не совершенных, — некоторые марраны были сожжены. Тем не менее, согласно авторам *Статута*, безбожие конверсо было также отмечено их негативной реакцией на эти ужасные приговоры или, как об этом говорит *Статут*: «большинство марранов плохо себя чувствуют по поводу веры», потому что святые декреты считают правильным наказание еретиков сожжением<sup>39</sup>. Предполагалось, что если бы они были настоящими христианами, они бы приветствовали эти жестокие приговоры. Даже если это так, подобный аргумент мог быть приведен, если бы конверсо были убеждены в справедливости обвинений, выдвинутых против некоторых из них. Но мы знаем, что конверсо вовсе не были убеждены. Напротив, они отрицали право судей-мятежников приговаривать людей к смерти и посылать их на эшафот на основе таких свидетельств<sup>40</sup>. Следует также отметить, что согласно христианскому закону обнаружение некоторых отклонений от веры само по себе не является доказательством ереси<sup>41</sup> и, более того, если факт ереси установлен, то виновному должна быть дана возможность раскаяться перед тем, как он объявляется упорствующим еретиком, который должен быть очищен путем смертной казни<sup>42</sup>. Существует свидетельство о том, что толедский трибунал игнорировал все эти юридические требования<sup>43</sup>, и мы не должны удивляться, что многие марраны резко критиковали его действия. Они, несомненно, отрицали право такого суда приговаривать людей к смерти, даже если были обнаружены их религиозные заблуждения<sup>44</sup>, и кажется естественным, что некоторые марраны высказывали сомнения или критику по поводу самого утверждения, что виновники в вере должны быть так наказаны. Разумеется, это могло быть истолковано толедцами как четкое свидетельство их «плохого чувства» к католической религии в целом.

Но эта реакция конверсо на судебные процессы подвергает дальнейшему сомнению утверждения толедцев об иудействовании марранов. Если бы марраны были тайными иудеями, они могли разделять с другими евреями их критику христианства за его *главные* верования, критику *всех* его догм и угнетения, которому они подвергались. Иными словами, они должны были бы «скверно чувствовать» по отношению к христианству по совершенно иным причинам, чем его действия по отношению к «еретикам», и чувствовать это много раньше, чем эти действия коснулись их. Однако, если *этот* опыт привел конверсо к «скверным чувствам» по отношению к христианству, следует предположить, что они были не тайными иудеями, а скорее наоборот, приверженцами христианской веры, шокированными тем, что произошло в Толедо, то есть тем, что случилось с ними как с христианами. Надо полагать, что толедские события побудили некоторых из них проверить свои чувства по отношению к христианству и задать себе вопрос о правильности и целесообразности своей связи с ним. Такие люди могли спросить себя: «Что же это за религия, если такие злодеяния совершаются её именем и якобы именем её законов?» То, что такие критические мысли сверлили сознание *некоторых* марранов и изменили их отношение к христианству от позитивного к негативному, может быть почерпнуто из других источников<sup>45</sup>. Но такое развитие событий, случившееся в результате преследований, не могло быть их *причиной*. Представить это причиной означает перевернуть всё с ног на голову.

Трудно предположить, что авторы *Статута* не чувствовали ошибочность хода своих мыслей. Но тот факт, что они опирались на такой аргумент и представили

реакцию марранов на их «суды» как доказательство неприязни последних к христианству, предполагает, что их расследование предоставило им мало, очень мало материала. Это показывает, что в попытках оправдать свое законодательство — т.е. «Толедский статут» — они хватались за любой довод, пусть даже и сомнительный, чтобы поддержать свое дело.

Наконец, мы должны рассмотреть следующие два момента, которые особенно важны. В *Петиции*, как мы отметили, большинство конверсо названы «иудействующими»<sup>46</sup>. Авторы «Толедского статута», тем не менее, отступили от этого утверждения; вместо этого они просто сказали, что «очень большая часть конверсо этого города» были найдены «неверующими [в христианство]»<sup>47</sup>. Очевидно, что если бы они могли приписать это состояние подавляющему большинству марранов или хотя бы какому-либо большинству, они не преминули бы сделать это. То, что этого не сделали, говорит о невозможности поступить таким образом или, скорее, о понимании хотя бы частью толедцев того, что такой юридический документ, как «Толедский статут», должен избегать явных преувеличений и легко опровергаемых утверждений. Очевидно, их расследование не предоставило им почвы для более широкого и недвусмысленного утверждения. Неопределённый термин «большая часть» оказался при этих обстоятельствах наилучшей возможностью.

Кроме того, «Толедский статут» не заявляет, что эта часть, какой бы численности она ни была, является «еретической» (как это утверждала *Петиция*). В ней говорится, что эта часть марранов оказалась «под сильным подозрением» в неподобающей религиозной деятельности — то есть под подозрением в приверженности верованиям и обычаям евреев, или тому, что противно христианству. Но «подозрение», даже «сильное подозрение», не означает вину или поведение, оправдывающее какое-либо наказание. Ясно, что расследование не смогло установить ничего определенного даже касательно этой «части» марранов, и поскольку мы установили, что употреблённый термин (т.е. «очень большая часть») относился в лучшем случае к осязаемому меньшинству, из этого следует, что расследование не нашло ничего определённого даже по отношению к этому меньшинству. Оно установило, согласно его собственному утверждению, только то, что нашлись лица, или скорее некоторые лица, которые оказались в глазах следователей еретиками, так что светские власти осудили их «посредством огня». Такие результаты расследования не могли, конечно, удовлетворить авторов *Статута*. Поэтому, пытаясь найти оправдание своему законодательству, которое должно отнестись ко всем конверсо, они нашли необходимым добавить, что «большинство конверсо испытывают недобрые чувства к христианству по поводу его позиции по отношению к сожжению еретиков»<sup>48</sup>, и, более того, что «помимо того, что уже было сказано, конверсо пользуются дурной славой в городе, и поэтому мы называем непотребным, что сказанные конверсо живут и ведут себя [tratan], не испытывая страха перед Богом, показав себя и продолжая показывать врагами сказанного города и его жителей, старых христиан»<sup>49</sup>.

Авторы *Статута* таким образом достигли требуемой точки для религиозных обвинений. Они перешли от «очень большой части» (факта, якобы основанного на расследовании) к «большинству» (конверсо, которые отрицательно реагировали на их «Толедский статут»), а затем к конверсо вообще, без исключения. И они пошли дальше в своем выборе терминов, предполагающих вину конверсо: от неуверенного «подозрения» через «плохие чувства к христианской религии», что является ясным предположением негативного отношения, — к конкретному всеобъемлю-

щему обвинению в том, что конверсо «не испытывают страха перед Богом». А это предполагает открытое нарушение всех законов христианской нормы и веры.

### III. Социальные обоснования

Теперь мы подходим к третьей группе доводов, на которые ссылались авторы «Толедского статута» для оправдания своего законодательства. Это относится к социальному аспекту поведения конверсо по отношению к «старым христианам» Толедо и страны в целом, в особенности в том, как они выполняли свои функции вверенной им гражданской администрации.

Уже в преамбуле к «Толедскому статуту» конверсо подвергаются резкой критике за то, каким путем им достались должности нотариусов (*escribanos*) в Толедо, — большинство этих должностей в то время, согласно «Толедскому статуту», были заняты конверсо. «Толедский статут» утверждает, что они получили эти должности «тираническим» способом — то есть против воли горожан — через «приобретение» их за деньги или за обещание определенных «поблажек» тем, кто может предложить им эти посты, или «прочими обманными путями», которые авторы не позаботились уточнить<sup>50</sup>. Позже, в самом тексте «Толедского статута», эта атака на марранских чиновников еще больше расширяется, обостряется, а затем переходит от вопроса о том, как были получены эти должности — что может рассматриваться скорее как эпизодическое явление, — к фундаментальному вопросу о том, как ими пользовались.

Указывая на функционирование королевской фискальной администрации под властью конверсо, «Толедский статут» обвиняет этих чиновников в краже «огромных и неисчислимых сумм мараведи и серебра у Короля, нашего господина, и из его доходов, налогов и податей». Кроме того, «они привели к разорению многих благородных дам, кабальерос и *hijos dalgo* (простых дворян)» и вместе с тем «угнетали, разрушали, грабили и разоряли большинство старинных домов и поместий старых христиан этого города и территорий его юрисдикции»<sup>51</sup>. Все это указывает на систему разграбления, нацеленную на «старых христиан» города (в особенности на мелкое дворянство и средний класс), систему, которая уже произвела опустошение в «большинстве старинных домов и поместий». Разумеется, поскольку управление марранами королевской фискальной администрацией не ограничено только Толедо и его окрестностями, то все, что сказано о Толедо, относится в равной степени ко «всем королевствам Кастилии»<sup>52</sup>. Как следствие, вся страна превратилась в печальную сцену широко распространенных порочных явлений — грабежа, угнетения и экономической разрухи — результатов действий этого марранского чиновничества. Короче говоря, это было не локальным, а национальным бедствием, за которое ответственны конверсо.

Представив таким образом незаконные способы, при помощи которых конверсо получили свои должности (как в случае *escribanias*), и преступный характер их управления (в случае финансовой администрации) вместе с их катастрофическими последствиями, авторы снова вернулись к Толедо, чтобы говорить о действиях конверсо в городе более специфически. Конечно, и здесь дискуссия ограничена занятием официальных должностей марранами, но речь уже идет не о самом факте получения этих должностей, а о манере, целях и результатах их контроля над всеми учреждениями, находящимися в их руках. Более того, там описывается влияние этого контроля не только на частных владельцев собственности (аристократов и их иждивенцев, как указано ранее), но и на общественную собственность Толедо.

Соответственно, выдвигается обвинение в том, что «в течение того времени, что конверсо держали в руках общественные учреждения города, так же как и систему правления и само правительство, не только значительная — или большая — часть [частных] мест города обезлюдела и разрушилась, но также земля и места общего владения оказались потерянными и отчужденными»<sup>53</sup>. Что же касается оставшихся общественных ресурсов, «все доходы от ренты и от общественных владений потрачены на [продвижение] частных интересов поместий конверсо, так что все достояние и почет отчизны (*patria*) были разбазарены и уничтожены, в то время как они [т.е. конверсо] стали хозяевами [страны] для того, чтобы уничтожить Святую Католическую Веру и старых христиан, исповедующих ее»<sup>54</sup>.

Так, согласно этому документу, конверсо держали в руках не только большинство нотариальных постов, но и много других общественных учреждений города и фактически контролировали городскую администрацию (они держали в руках «систему управления и само правительство»). Они также контролировали королевскую фискальную администрацию, в результате чего приобрели большую власть над подданными короля в городе и, собственно, во всех королевствах Кастилии. Как следствие, и город, и страна чувствовали разрушительное действие их власти, но эти результаты, как четко отмечает *Статут*, не должны быть отнесены на счет таких просчетов управления, как небрежность, грубые ошибки или неэффективность. Напротив, конверсо, занимавшие эти должности, продемонстрировали своими делами большое прилежание и обдуманность действий. Они полностью и весьма эффективно использовали возможности своих постов — но не для тех целей, для которых они были предназначены, а в собственных интересах конверсо. В процессе преследования этих целей они совершили все мыслимые преступления, как то: взятки, коррупция, угнетение граждан, воровство и, в общем, превратили общественные учреждения в разнообразные и универсальные инструменты преступлений. *Такими методами* действовали эти чиновники, и такими средствами они располагали! А их цели? Их целями, конечно, являлось личное обогащение за счет граждан, которыми они правили (обеспечивать «свои интересы» и «расширять свои владения»), но превыше всего этого у них была всеобъемлющая, окончательная цель: сокрушить католицизм и тех, кто в него верит<sup>55</sup>.

Таким образом, у нас опять появляется недвусмысленный намек на предполагаемый заговор конверсо: захватить контроль над ключевыми позициями правительства — с целью угнетения и разрушения сперва всего лучшего и благороднейшего в христианской Испании, а затем, наконец, всех её «старых христиан». Никаких доказательств для подтверждения этих тяжелых обвинений не приводится, потому что «это притча во языцех, и мы придерживаемся того же мнения»<sup>56</sup>. Тем не менее, в то время как авторы *Статута* не видят необходимости предоставить осязаемое свидетельство (или хоть какое-нибудь) по поводу поведения марранских чиновников, они явно стараются поддержать свои обвинения указаниями на инциденты толедской жизни, которые могли бы иллюстрировать отношение евреев и марранов (потомков евреев) к «старым христианам», и этим «объяснить» поведение марранских чиновников как выражение воли и мироощущения сообщества, к которому они принадлежат.

Первый из этих инцидентов относится к приписываемой евреям деятельности, и чтобы найти пример еврейского поведения, которое проиллюстрировало бы их убеждения, авторы *Статута* обращаются к более чем семисотлетней ис-

тории Толедо. В этот момент они думали, что нашли случай, который поддержит их утверждение — а именно то, что евреи так ненавидели христиан, что составили смертельные заговоры против них. Они говорят, что здесь, в городе Толедо, «евреи жили в древние времена» и, как сообщает старинная хроника, «когда город был окружен маврами, нашими врагами [под водительством] Тарифа [Тарика], евреи заключили сделку с [осаждающим] врагом, продали ему город и его христианское население и дали возможность маврам войти в Толедо. Как результат этого предательского соглашения 306 христиан города были убиты и более чем 106 мужчин, женщин, стариков и детей были вытащены из *Iglesia Mayor* (кафедрального собора) и церкви Св. Леокадии и уведены в плен»<sup>57</sup>.

Эта история впервые была рассказана Лукой Туйским и повторена в «Первой всеобщей хронике»<sup>58</sup>. Однако она не подтверждена ни одним аутентичным источником, и поэтому, как и по другим причинам, считается сомнительной, если не просто вымышленной<sup>59</sup>. Тем не менее мы не можем обвинить авторов «Толедского статута» в том, что они опирались на рассказ Луки. Все, что было написано в какой-либо признанной работе, а в особенности если она рассматривалась как «история», принималось в те дни за истину, и нет причины сомневаться в том, что авторы «Толедского статута» верили в правдивость этой истории<sup>60</sup>. Но если бы у них было хоть какое-то чувство порядочности или уважения ко всей правде, то они должны были бы принять во внимание некоторые явления, относящиеся к этому делу, о которых им, безусловно, было известно. А именно то, что предполагаемый союз евреев с маврами следовал за столетним преследованием евреев, и что если евреи состояли в заговоре против тогдашних правителей, то они не были в одиночестве, а вместе с ними была и часть христианского населения во главе с графом Хулианом, сыновьями (или братьями) низложенного короля Витицы и епископом Севильи Оппой<sup>61</sup>. Разумеется, христиане, поддержавшие мусульман, не были врагами христиан, а были противниками правителей страны, так же как эти противниками могли быть и евреи. Но подобные догадки, которые могли бы выставить в благоприятном свете как евреев Толедо, так и евреев в целом, не могли прийти в головы авторам «Толедского статута». Из их рассказа выходит, что ничем не спровоцированные евреи предали толедских христиан, с которыми они жили в любви, и тем самым принесли городу несчастье ни по какой иной причине, кроме старой ненависти к христианам со времени Страстей Господних.

Представив то, что они считали свидетельством, доказывающим предательство евреев, авторы *Статута* добавили, что толедские конверсо составили аналогичный заговор с той же целью — предать город и раздавить его христианское население. Совсем недавно, — утверждают толедцы, — «конверсо этого города организовали бунт, собрались вместе, вооружились и привели в действие позорный план, направленный на то, чтобы окончательно погубить всех «старых христиан» в Толедо, «включая Перо Сармьенто, их руководителя»<sup>62</sup>. Среди целей, к которым они стремились, Устав перечисляет:

- 1) «захватить контроль над городом;
- 2) изгнать «старых христиан» из Толедо;
- 3) передать город его врагам», а именно Альваро де Луне и его сообщникам, «согласно тому, что уже было сообщено и что является общеизвестным и отвратительным»<sup>63</sup>.



Разумеется, это относится к действиям конверсо во время толедского восстания, а процитированный отчет становится дополнительным примером того, насколько тенденциозными и лживыми могут быть эти авторы — не только по отношению к фактам давних времен, но также и по поводу только что происшедших событий. Правда была прямо противоположна сказанному в *Статуте*. Конверсо организовались и вооружились отнюдь не из-за их ненависти к «старым христианам», а наоборот, в ответ на ненависть последних к ним, проявившуюся во многих агрессивных актах. Более того, конверсо вооружились не для того, чтобы разгромить «старых христиан» Толедо и выселить их из города, как утверждает «Толедский статут», а для того, чтобы защититься от уничтожения и изгнания, планируемого для них многими «старыми христианами». Невероятно предположить, что они планировали захват города — прежде всего потому, что они были много слабее, в численном и военном отношении, чем «старые христиане», и, кроме того, из-за того, что алькасар и другие укрепления надежно удерживались мятежными «старыми христианами». Но даже если бы они лелеяли столь далекоидущие планы, ясно, что эти планы не были направлены против всех «старых христиан» Толедо, а только против партии мятежников. И если они действительно затевали взять верх над этой партией и изгнать её лидеров из города, то не потому, что те были «старыми христианами», а потому, что они восстали против короля — и важнее всего то, что это было направлено на защиту их собственной группы от преследования, угнетения и уничтожения. Так мы видим, как факты, причины, мотивы и цели настолько лживо представлены в «Толедском статуте», что очевидная правда заменена её противоположностью. Мятежники и заговорщики обвиняют своих оппонентов в заговоре и мятеже, отчаянная самозащита конверсо изображена хладнокровной, заранее задуманной агрессией, преследования конверсо «старыми христианами» аккуратно превращены в преследование «старых христиан», запланированное и организованное марранами, а все полувоенные шаги, предпринятые преследуемыми исключительно для самозащиты, оказываются в «Толедском статуте» исходящими из совершенно иных побуждений: традиционной, неумирающей ненависти марранов к христианству и его последователям, христианам.

Далее *Статут* утверждает, что конверсо были ответственны за недавнюю осаду Толедо королевскими войсками. Согласно авторам «Толедского статута», эта акция, предпринятая королем против города, явилась результатом заговора конверсо, или, по их словам:

Печально известно, что это их [т.е. конверсо] *просьба, наущение и ходатайство*, чтобы осаждающая армия была расположена вокруг города коннетаблем Альваро де Луной и его сподручными, приведя к жестокой войне против нас вооруженной рукой, кровью и огнем, сопровождаемой разрушениями, ущербом и грабежом, как если бы мы были варварами<sup>64</sup>.

Таким образом, в то время как *Петиция* указывает, что конверсо были в королевском окружении, когда тот приближался к городу со своей армией, и они находились там под протекцией Альваро (намек на их заговор с Альваро), *Статут* недвусмысленно утверждает, что вся военная кампания против города была начата по наущению конверсо. Но было ли это на самом деле? Несомненно, конверсо хотели, чтобы король взял Толедо и положил бы конец режиму, угрожающему их существованию в городе. Также весьма вероятно, что те конверсо, которые являлись членами королевского совета и сопровождали короля, были в числе тех, кто сове-

товал Хуану II принять жесткие меры против города. Будучи верными слугами и советниками короля, они вполне могли дать такой совет как исходя из убеждения, что предлагаемые действия диктуются жизненными интересами короля, так и исходя из веры в то, что конверсо, лояльные подданные короля и граждане государства, имеют право быть полностью защищенными короной. Но вне зависимости от того, был ли дан такой совет или нет, он вряд ли мог быть серьезным фактором в определении шагов короля против Толедо.

Определяющим фактором была, несомненно, позиция Альваро де Луны по этому поводу и агрессивные, неприемлемые условия, предъявленные мятежниками королю в их *Петиции*. Мы располагаем свидетельством Каррильо, королевского хрониста, о том, что именно Альваро (а следовательно, не конверсо) убеждал короля, вскоре после вспышки мятежа, отправиться в Толедо, чтобы умиротворить город «путем переговоров или силой»<sup>65</sup>. Так как требования мятежников были явно неприемлемыми ни для короля, ни для Альваро, у короля не было выбора, кроме как использовать силу, как то и предвидел Альваро. Именно для того, чтобы обеспечить себе такую возможность, король привел с собой большую армию, и конечно, в связи с военными шагами, которые король, как ожидал Альваро, предпримет против Толедо, первый министр в это же время искал помощи со стороны магистра ордена Альянтар<sup>66</sup>.

Трудно подумать, что Сармьенто и его сподвижники не были в курсе этих шагов коннетабля или же не могли понять, что их собственные требования — условия мира или, точнее, соглашения, которое они представили королю в качестве условия для их подчинения, — не оставили Хуану II иного выбора, кроме как применить военную силу против них и против города, который они зажали в тиски. Совершенно очевидно, что по тактическим причинам они предпочитали приписать провал своей *Петиции* и своей миссии к королю своим злейшим врагам, конверсо, заявляя, что именно те «убедили» Хуана II отмахнуться от их просьб и осадить город. Мы полагаем, что этим утверждением они хотели отвести от себя упреки во всех тяготах, трудностях и страданиях, выпавших на долю Толедо в результате осады, и переложить их на плечи ненавистных конверсо, «врагов всех христиан».

#### IV. Расовые обоснования

Теперь обратимся к вопросу о том, что евреи якобы сделали толедским христианам во время арабского захвата Испании, а именно к тому, что «сказанные конверсо, потомки евреев, делали и делают каждый день»<sup>67</sup>. Иными словами, они приносят «старым христианам» «такое же зло, ущерб и войны, которые они всегда приносили и приносят со времен Страстей нашего Спасителя Иисуса Христа»<sup>68</sup>.

Для авторов *Статута* тождество средств, якобы используемых марранами и евреями, означает одинаковую ненависть, испытываемую обеими группами к христианам. Тем не менее идентификация этих врагов — конверсо и евреев — не является простой идентификацией религиозных позиций обеих групп. Определяющим фактором тождества их враждебности к христианству был, помимо еврейской религии, еще один фактор, более мощный и решающий: их общее расовое происхождение.

Этот взгляд авторов *Статута* уже выражен в их определении конверсо — этих носителей смертельной ненависти к христианам — как «потомков евреев». Они имели в виду не внешнее, но врожденное, неизменное родство. «Потомок» в их

понимании — не просто посредник, устанавливающий связь между поколениями через определенный стиль поведения, верования и обычаи, передающиеся от одного поколения к другому, но самый *корень* общего стиля поведения и всего относящегося к этому. Одинаковое поведение по отношению к христианам и евреям, и конверсо объясняется, таким образом, одинаковой причиной этого поведения: общим происхождением, или расой. То, что *именно это* толедцы имели в виду, ясно с первого же заявления «Толедского статута», которым он определяет конверсо — т.е. всю группу — как отпрысков «порочного прямого происхождения от евреев»<sup>69</sup>. Это их «порочность», или врожденная неполноценность их расы, ответственна за их социальные и религиозные преступления. И поскольку все они разделяют эту же неполноценность, то все они, вне зависимости от каких-либо доказательств или расследования, должны получить отношение, полагающееся отбросам христианского общества, и соответственно, лишиться права занимать общественные должности и даже права свидетельствовать в суде. Более того, поскольку это не случайное, а *органичное* условие, определяющее их сущность и греховность, они не только «непригодны» для вышеупомянутых функций, но и врожденно «неспособны» выполнять их ни при каких условиях, *и это навечно*<sup>70</sup>. Действительно, поскольку расовые данные неизменны, упомянутые ограничения касаются *будущих* марранов, так же как и *сегодняшних*, и тех, кто в прошлом. Отсюда «этот “Толедский статут” ...должен рассматриваться действительным для обращенных [из иудаизма] в прошлом, в настоящем и будущем»<sup>71</sup>.

*Статут*, таким образом, основывался на принципе, который отменял все моральные и религиозные соображения, и он судил конверсо как индивидуумов и как группу отнюдь не на основе этих соображений. Разумеется, он раз за разом указывал и подчеркивал якобы имевшее место пренебрежение нормами морали, т.е. принятыми социальными и религиозными нормами, но это делалось, чтобы проиллюстрировать или доказать утверждение об их «порочной расе». Этот последний термин, несомненно, является главным среди всевозможных определений марранов, но ни в коем случае не единственным, выражающим эту точку зрения. Фактически, вся терминология *Статута* заимствована из теории рас и отношений между ними.

Термин *lindos* (чистые) трижды появляется в «Толедском статуте» как эпитет *christianos viejos*<sup>72</sup>, несомненно акцентируя точку зрения авторов, что «чистота», характеризующая «старых христиан», является следствием их «чистого» происхождения, в то время как развращенность и продажность «новых христиан» происходит из их нечистого, «извращенного» расового источника, т.е. «еврейской породы»<sup>73</sup>. Это, конечно, гораздо более серьезное снижение человеческой ценности, чем передача религиозных традиций и обычаев от одного поколения к другому. Такая передача предположительно может быть остановлена христианским окружением и воспитанием. Но может ли кто-либо избежать наследия аморальности, если оно передается не через родительский авторитет, а является самой врожденной сущностью данного индивидуума? Политика, объявленная «Толедским статутом», была основана на отрицании такой возможности.

Это и было главным нововведением в терминологию, используемую толедцами по вопросу конверсо, и это явилось первым случаем в Испании, когда какая-либо социальная или политическая организация, не говоря уже об организации, представляющей большой город, формально приняла расовый принцип и сделала его краеугольным камнем своей политики<sup>74</sup>. Родилось новое идеологическое течение,

которое с периодическими интервалами понесется вперед, поддержанное не только ветрами социальной ненависти, но и силой правительственной власти.

На этом мы заканчиваем представление обоснований, данных в «Толедском статуте» для различных провозглашенных им декретов против конверсо. Как мы отметили, эти обоснования покоятся на четырех опорах, или, точнее, на четырех группах аргументов. Эти аргументы так ловко скомпонованы и их призывы полны такой страсти, что можно с легкостью склониться к мнению, что они в совокупности убеждают в своей правоте. Однако после тщательного рассмотрения они производят обратное впечатление. На самом деле вся структура толедских обвинений рассыпается после анализа, как карточный домик.

С юридической точки зрения, как мы видели, *Статут* был построен на очень слабой и негодной почве, потому что прямо и открыто противоречил установленному закону, как светскому, так и каноническому. Социально он был основан на больной фантазии, продукте ненависти, страха и ревности, и представил явно искаженный отчет о целях и деятельности марранов в христианском обществе. В плане религиозном он основывался на фантастических измышлениях, проистекающих из невежества и диких слухов. И наконец, его расовая теория была основана на произвольных предположениях, которые не имели поддержки ни в истории, ни в теологии и ни в каком другом аспекте социальной жизни. Мы это докажем в последующих главах. Но пока что мы должны, тем не менее, указать на некоторые различия между этим документом и предшествующей ему *Петицией*.

Ясно, что в *Статуте* в весьма заметной мере эхом отдаются взгляды и чувства, изложенные в *Петиции*. Но *Статут* выглядит менее бескомпромиссным в своих антимарранских обвинениях, чем *Петиция*, и менее уничижительным. Так, например, утверждая, как и *Петиция*, что конверсо находятся в процессе подготовки заговора с целью захватить правительство и уничтожить «старых христиан», он опускает обвинение, имеющееся в *Петиции*, в том, что «большинство» марранов являются «еретиками» и вероотступниками. *Статут* просто говорит: «значительная их часть» — что, очевидно, означает меньше, чем большинство, — только «подозревается» в неверии. Безусловно, авторы толедского *Статута* упразднили или ослабили некоторые крупные обвинения — несомненно, из-за того, что не хотели быть подвергнуты критике за занятие явно незащитимой позиции<sup>74</sup>.

Но если «Толедский статут» «умереннее», чем *Петиция*, в отношении границ еврейской «ереси», он идет еще дальше *Петиции*, отмечая степень вражды марранов по отношению к «старым христианам», потому что он расширяет эту вражду с «еретиков» как таковых на марранов вообще, и так, вместо *erejes enemigos*, термина, используемого в *Петиции*<sup>75</sup>, *Статут* говорит о *vecinos enemigos*<sup>76</sup>. Меры, предложенные «Толедским статутом» для борьбы с «врагом», как описано выше, более всеобъемлющие, чем указанные в *Петиции*. Если *Петиция* хочет убрать марранов вместе с Альваро из королевской администрации, «Толедский статут» запрещает им занимать какие-либо должности (общественные или частные) и получать какие-либо (снова общественные или частные) бенефиции и даже лишает их права свидетельствовать в суде. Более того, он расширяет эти запрещения на потомков марранов в следующих поколениях — расширение, сделанное не просто на основе «религии» или, скорее, на сомнительной религиозности марранов или их гипотетической ненависти к христианам, — но также, и прежде всего, на основе их

расового происхождения, т.е., по словам *Статута*, принадлежности к «пóрочной еврейской расе»!

Таковы различия между *Петицией* и *Статутом*, и мы должны принять во внимание, были ли эти различия — то, что было опущено *Статутом*, и то, что добавлено, — как-то связаны между собой. Как факт, главные практические и идеологические соображения были ответственны и за добавления, и за опущения. И все это, как мы увидим, касается вопроса: почему возникла расовая теория? Но чтобы ответить на этот вопрос, мы должны исследовать все прочие заявления по той же теме, которые были сделаны в процессе этой кампании.

## II. Контратака марранов

### I. ДОКЛАДЧИК

#### I

Из дошедших до нас марранских документов о «Толедском статуте» и вдохновивших его антимарранских взглядах инструкция, адресованная епископу Куэнки Фернаном Диасом де Толедо в октябре 1449 г.<sup>1</sup>, оказалась первой, которая была закончена и опубликована<sup>2</sup>. Данный хронологический факт мог помочь ей оказать определенное влияние на развивающиеся противоречия между «старыми» и «новыми христианами». Всё же в основном её эффект следует приписать блестящему стилю и метким аргументам, а также славе её автора в качестве Докладчика и некоторым качествам его яркой персоны, отразившимся в её тексте. Докладчик был умён, остроумен, утончён, иногда саркастичен, чаще — дипломатичен, и всегда надёжен в своих утверждениях. Его констатации фактов были основаны на глубоком знании, а его суждения — на солидных обоснованиях. Более того, его взгляды составляли неотъемлемую часть гармоничного мировоззрения, опирающегося на основы христианского закона, религии, морали и истории, снабжённого к тому же рядом добавлений, усилений и акцентов, выросших на марранской почве.

Обрисовывая Фернана Диаса, Амадор де лос Риос определил его как «одного из ведущих конверсо, завоевавшего высокую оценку при кастильском дворе»<sup>3</sup>. Это точное определение, хотя и не полное, потому что, как мы увидим, Фернан Диас де Толедо был объектом не только восхищения, но и ненависти и нападок. Однако, вне зависимости от восхвалений или критики, он был одним из самых сильных государственных служащих при дворе Хуана II, а в последние годы его царствования — возможно, и сильнейшим из них.

Несмотря на то что его имя часто упоминается в многочисленных документах, сохранившихся с того периода, сведения о его жизни, которыми мы располагаем, едва достаточны для кратчайшей сводки. Родившись в еврейской семье в Алкалад-Энарес<sup>4</sup>, он, наверное, был крещён в раннем детстве, во время погромов 1391 г. Его отец должен был быть одним из тех евреев, которые обратились в христианство следуя ассимиляторскому курсу, и, соответственно, постарался дать сыну основательное христианское воспитание. В любом случае, Фернан такое образование получил и, как результат, овладел и знаниями, и качествами, обеспечившими ему

место в высшем испанском обществе. Знаток закона, как светского, так и церковного, он мог быть юристом, но его интересы выходили за пределы этой профессии и склонили его к сфере управления. Так, мы видим его в октябре 1420 г. в должности секретаря Хуана II — пост, на который он мог быть назначен, когда администрация возглавлялась Хуаном Уртадо де Мендосой, другом и родственником Альваро де Луны<sup>5</sup>. Если это так, то перемены в королевской администрации, последовавшие в результате путча инфанта Энрике, видимо, не сказались на положении Диаса. В любом случае, когда путч был подавлен и Альваро де Луна возглавил правительство королевства, он назначил Фернана Диаса на один из самых высоких постов в королевской бюрократии. Это был вновь созданный пост Докладчика<sup>6</sup>, который Диас прославил своей деятельностью и который ассоциировался с его личностью.

Трудно установить точную дату назначения Фернана Диаса на эту должность. В любом случае, его подъём по бюрократической лестнице был исключительно быстрым. В 1423 г., всего через каких-то два с половиной года после того, как Альваро принял бразды правления государством, мы видим Диаса занимающим, помимо позиции секретаря, также и пост королевского аудитора (*oidor*) и хранителя печати (*referendario*), а вскоре после этого — и Докладчика<sup>7</sup>. Четырьмя годами позже, в 1427 г., он уже одновременно занимал все эти посты плюс должность нотариуса королевской канцелярии (*Escribano de la Cámara*). В это же время или чуть позже он стал членом королевского совета<sup>8</sup>. Так в течение короткого периода Фернан Диас сконцентрировал в своих руках больше административной власти, чем кто-либо иной в королевстве, за исключением Альваро де Луны.

«Разумеется, — сказал историк Альвар Гарсия де Санта Мария, когда писал анналы королевства в 1429 г., — всякий, кто услышит, что все эти должности были вверены одному человеку, ... будет уверен, что они скверно исполнялись»<sup>9</sup>. «Но к такому мнению, — добавляет он, — может прийти только тот, кто не знаком с Фернаном Диасом. Те, кто знали этого человека и видели своими глазами, как он работал и что выходило из его рук, заметили его «проницательность», «великую преданность» и «чистоту» его дел, а тот, кто в дополнение наблюдал, с каким «тщанием» он занимался делами короля и как быстро с ними справлялся, понимал, что он прекрасно выполнял все возложенные на него задачи»<sup>10</sup>. Это даёт нам представление о личных качествах, которые, согласно Гарсии, позволили Фернану Диасу ответственно выполнять все административные функции. Но даже эти качества, если бы не были поддержаны великим талантом, не могли бы объяснить достижений Фернана Диаса, потому что объём работы, исходящей из его канцелярии, нельзя, по словам хрониста, назвать чем-либо «меньшим, чем колоссальным». Через его руки проходили практически все дела короля, потому что только «очень немногие документы проходили через иного секретаря короля»<sup>11</sup>. Именно он готовил и рассылал все письма, подписанные королём: дипломатическая корреспонденция с иностранными державами, бумаги, относящиеся к внутренним переговорам, инструкции городам, дворянам и чиновникам, так же как и объявления и условия королевских пожалований, предоставляемых местностям и отдельным лицам. Это включало в себя распределение прав, должностей, доходов и земель, а также королевские решения в случае разногласий<sup>12</sup>. Даже судя только по объёму работы, результаты Диаса вызывали изумление. Но ещё более потрясающим, чем количество его трудов, было их исключительное качество.

Мы можем получить ясное впечатление об этом качестве из многочисленных дошедших до нас документов, подписанных Докладчиком. Они демонстрируют характерные для него ясность и элегантность стиля и отмечены его способностью убедительно формулировать занятую им позицию. Эти документы так ярко отражают его блестящие качества юриста и его изобретательность дипломата, что становится понятным, почему ему были доверены столь многие сложные и ответственные области.

Но помимо всех этих разнообразных достоинств, которые сделали услуги Фернана Диаса такими желанными, он был известен ещё одним качеством, которое принесло ему особый почёт и заставило многих обращаться к нему за помощью. Его невозможно было ни подкупить, ни даже нанять. Будучи щедрым и великодушным в предложении своих услуг для улаживания многих трудных спорных ситуаций (некоторые из них явно вне рамок его служебных обязанностей), он постоянно отказывался брать какую-либо плату сверх того, что платил ему король. По этому поводу историк Гарсия говорит: «За все эти письма [которые рассылал Фернан Диас] он, без малейших угрызений совести и без какого-либо нарушения общепринятых норм, ...мог бы получить столько денег, сколько могли бы сделать десяток нотариусов казны богачами, он же не брал ни гроша. То же самое касалось его отчётов о тяжбах или других дел, за которые люди обычно брали крупные суммы, даже тогда, когда он был назначен уладить эти дела»<sup>13</sup>. В эпоху, когда ненасытная алчность придворных была притчей во языцех, а охота за прибылью — главным занятием большинства чиновников, было очень трудно найти в высоких инстанциях человека, обладающего иммунитетом к заразной болезни стяжательства<sup>14</sup>.

Альвар Гарсия был, вне всякого сомнения, настолько поражён уникальным сочетанием способностей и моральных качеств Фернана Диаса, — и не только тем фактом, что тот первым занял специально созданный пост, — что написал: «он был таким служащим, которого ни Хуан II, ни какой-либо другой король ещё не знали»<sup>15</sup>.

## II

Согласно первоначальному плану Альваро, Докладчик был главной движущей силой эффективного управленчества, которое он хотел создать, — аппарата, призванного привести в действие его план централизации монархического правительства. Взяв на себя так много важных обязательств и продемонстрировав невероятную способность справляться с ними, Докладчик фактически воплотил в своей личности концентрацию власти, к которой стремился Альваро. Он стал связующим звеном всей королевской администрации и в каком-то смысле символом режима Альваро. В качестве такового он, однако, несмотря на исключительные качества своей работы, оказался мишенью резкой критики и упрёков со стороны вечно неспокойной оппозиции. Иначе и не могло быть, даже если бы Фернан Диас и пытался — что, по всей видимости, и было — проявить максимум честности и беспристрастности в исполнении своих обязанностей. В непрекращающейся борьбе в Кастилии между Альваро де Луной и инфантами Арагона едва ли кто-нибудь на политической арене мог оставаться по-настоящему нейтральным или хотя бы считаться таковым. В качестве центральной фигуры в администрации Альваро Фернан Диас, назначенный на свой высокий пост самим Альваро, неизбежно рассматривался оппозицией как его «креатура».

Одного этого было достаточно, чтобы стать *persona non grata* в глазах оппозиционной партии. Кроме того, эта партия сочла, что Фернан Диас играл особую роль в цементировании отношений между Альваро и королём Хуаном II, а это означало, что выполнение Диасом функций было жизненно важным для сохранения власти Альваро. Это убеждение основывалось на том факте, что Докладчик был единственным королевским советником, который всегда находился при короле, и поэтому мог более, чем кто-либо иной, влиять на короля в пользу его первого министра или против него.

Тактика оппозиции в течение долгого времени заключалась во вбивании клина между королём и его фаворитом. Естественно, она видела Фернана Диаса главным препятствием для достижения этой цели. Оппозиционеры полагали, что для того, чтобы сокрушить веру короля в Альваро, им необходимо сначала подорвать его веру в Докладчика, хранителя союза Альваро с королём. Поэтому неудивительно, что в письме с жалобами, направленном королю в феврале 1440 г., мятежные аристократы описали Фернана Диаса как тайного прихвостня Альваро де Луны при дворе. В качестве такового Докладчик, по их утверждению, исполнял инструкции короля лишь для виду, в то время как на самом деле следовал указаниям коннетабля<sup>16</sup>. Разумеется, подобные обвинения мы находим в этом письме и в отношении других высших чиновников. Вообще, там утверждалось, что все чиновники, назначенные Альваро как при дворе, так и вне его, исполняли приказы Альваро и демонстрировали «первую лояльность» по отношению к нему. Тем не менее Фернан Диас был единственным из этих чиновников, которого авторы писем обозначили примером этой власти и главным агентом Альваро в ближайшем окружении короля. Всё это означает, что Докладчик не был всего лишь заурядным сторонником Альваро — всего лишь одним из тех, кого бароны не терпели, — но был главной мишенью особых атак в жестком политическом сражении.

Причина того, что партия, находившаяся в оппозиции к Альваро, так резко приняла отрицательный взгляд на Докладчика, состояла именно в уверенности, что Фернан Диас является стойким и полезным другом первого министра, и это очевидно также из инцидента, случившегося в марте 1444 г. В тот момент Фернан Диас был послан Хуаном II вместе с двумя другими придворными к инфанту, дону Энрике, с целью убедить последнего оставить Толедо, куда тот вошёл, несмотря на запрещение короля. В ответ дон Энрике арестовал послов и держал их в заключении, наплевав на приказ короля немедленно освободить их<sup>17</sup>. В конце концов, поддавшись аргументам своего союзника, герцога дона Фадрике, адмирала Кастилии, он согласился освободить двоих послов в обмен на их обещание возвратиться в свои имения, вместо того чтобы вернуться ко двору<sup>18</sup>. Докладчик, тем не менее, не был одним из этих двоих. Мы не знаем, обратился ли к нему инфант с тем же предложением, а если да, то каков был его ответ. Но мы знаем, что дон Энрике настаивал на том, чтобы Фернан Диас оставался под арестом на попечении адмирала в крепости Касарубиос-дель-Монте<sup>19</sup>. Совершенно очевидно, что инфант придавал большое значение тому, чтобы держать Докладчика вдалеке от короля, будучи уверенным в том, что совет Диаса может только нанести вред делу инфанта.

Тем не менее вскоре после этого адмирал Кастилии должен был освободить Докладчика, потому что всего через несколько месяцев, в августе того же года, мы снова видим Фернана Диаса при дворе, подписывающим королевские документы в качестве Докладчика. Некоторые из этих документов воплощают решение, приня-



тое четырьмя арбитрами, назначенными королём, после переговоров с рассерженными аристократами, чтобы определить политическое будущее коннетабля<sup>20</sup>. Как мы знаем, арбитры решили отстранить его от двора сроком на шесть лет<sup>21</sup>. Первый министр согласился с этим решением и покинул двор, все его друзья были смещены со своих постов<sup>22</sup>, но Фернан Диас был исключением. Он продолжал служить королю в должности Докладчика даже тогда, когда администрация фактически перешла в руки оппозиции<sup>23</sup>.

Секрет того, что Фернан Диас удержался в критический момент внутреннего политического водоворота в Кастилии, лежит, как нам видится, в стойкой поддержке, предоставленной ему Хуаном II. Похоже, что теперь больше, чем когда-либо, король нуждался в человеке, наделённом государственной мудростью, эффективностью, лояльностью, в человеке, которому можно верить, и Фернан Диас был таким человеком. Тщетно оппозиция пыталась убедить короля в том, что Докладчик был прихвостнем Альваро. Хуан II знал лучше них. Фернан Диас мог быть благодарен Альваро за то, что тот дал ему высокую должность, он мог бы желать продолжения деятельности Альваро в качестве главы правительства, но в момент, когда возник конфликт между Альваро и королём, а Докладчик должен был принять чью-то сторону, король мог не сомневаться в том, кому принадлежала лояльность Диаса.

Поэтому в 1440 г., когда Хуан II видел, что у него нет выбора, кроме как заключить сделку с инфантами и пожертвовать положением Альваро при дворе, он, тем не менее, твёрдо стоял на своём и не отказался от услуг Фернана Диаса. Нет сомнения в том, что, передавая администрацию инфантам, он настоял на получении от них безусловного обязательства, что Фернан Диас сохранит за собой все занимаемые им посты<sup>24</sup>. Если именно так развивались события, как мы и считаем, инфанты должны были согласиться с желанием короля, полагая, что без Альваро Фернан Диас не представляет для них опасности.

### III

Мы не знаем, каким влиянием он пользовался во время администрации Хуана Наваррского. Но можно смело предположить, что он не был включён во внутренний круг доверенных лиц наваррского короля. Кроме чисто политического факта, что его считали «человеком Альваро» и, конечно, относились к нему с подозрением, он должен был быть объектом враждебных слухов среди последователей инфантов. Теперь его работа была строго лимитирована административными функциями, и мы можем предположить, что он сам контролировал свои действия так, чтобы не преступить эти рамки. В этой враждебной атмосфере, окружавшей его, — любой его шаг, который вызвал бы вопросы, мог спровоцировать внезапный налёт на него, — Фернан Диас не мог не быть крайне осторожным.

Ясно, что среди его врагов были не только «политические» противники. Чаще политический антагонизм развивается в личную ненависть, и Кастилия 30-х и 40-х гг. XV в. не была исключением. Разумеется, ненависть, накопившаяся по отношению к Диасу за время нахождения Альваро у власти, перешла в последующий за этим период. Но помимо его политической принадлежности, существовали ещё две причины для враждебного отношения к Докладчику, происходившие из самого его положения. Первая из них была, возможно, связана с почти безумной погоней за деньгами и собственностью, характеризующей кастильскую аристократию. Диас выступал арбитром во многих финансовых тяжбах, которые тем или иным

путём касались администрации, и, имея прямой доступ и к Альваро, и к королю, рассматривался как их приближённый советник. Как минимум те, кто вышли из тяжб проигравшими, могли счесть его виновником своих поражений. Так родилось недовольство против Докладчика, и такое недовольство, укоренившись и будучи подогреваемым, могло вырасти в ярую ненависть<sup>25</sup>.

Но вдобавок к этим двум причинам — политической и финансовой — был ещё и третий источник ненависти к Докладчику, пожалуй, самый глубокий. Это относится к происхождению Диаса, то есть к тому, что он был обращённым евреем. Само его присутствие на влиятельном посту при дворе Хуана II доставляло мучительную боль антимарранским элементам как в администрации, так и в стране в целом. Для них Диас символизировал предел, которого достигло «еврейское» проникновение в правительство Кастилии, и был примером способности «евреев» занимать позиции, по праву принадлежащие «старым христианам». Неудивительно, что он был в числе первых конверсо, осуждённых (заочно) толедскими мятежниками за ересь и иудействование<sup>26</sup>.

То, что он не был ни еретиком, ни иудействующим, не нуждается, по нашему мнению, в обсуждении. Всё, что мы знаем о его жизни, подтверждает этот непреложный факт. Мы уже отметили то, что обычно игнорируется, но должно рассматриваться как само собой разумеющееся: конверсо, который хотел жить как иудействующий, то есть вести секретный еврейский образ жизни, не старался бы занять высокий пост в королевской администрации, а если бы он его занял, то не мог бы сохранить<sup>27</sup>. Такая попытка неизбежно провалилась бы, в особенности в случае человека, занимающего пост Докладчика, личного секретаря короля, и другие важные посты, как это было в случае Фернана Диаса. Многочисленные обязанности, исполняемые на виду у всех, делали его как бы живущим в стеклянном доме. Но за Диасом не было замечено ничего, что могло дать повод заподозрить его в тайном иудействовании. Если бы подобное подозрение возникло, он не смог бы удержаться на своих позициях сколько-нибудь заметное время.

К этим соображениям можно добавить ещё несколько в их поддержку. Альвар Гарсия де Санта Мария, официальный хронист Хуана II, безгранично восхвалял Фернана Диаса. Этот факт сам по себе мог бы и ничего не значить для данной дискуссии. Но Альвар Гарсия был конверсо и являлся членом и, в каком-то смысле, представителем семьи Павла из Бургоса. Эту семью характеризовало полное отстранение от её еврейского прошлого и абсолютная интеграция в христианское общество, и у нас нет никакой причины полагать, что Альвар Гарсия чем-то в этом отличался от других членов семьи. Если бы он не был полностью убеждён в приверженности Докладчика к новой вере, которая приветствует полную ассимиляцию в христианстве, если бы он подозревал Фернана Диаса в тайных еврейских верованиях, он ни в коем случае не превозносил бы Фернана Диаса. Опасаясь возможного скандала, который скомпрометировал бы всех замешанных в нём, он наверняка воздержался бы от прославления такой сомнительной персоны.

И автор «Заметок о знаменитых обращённых» (который, несомненно, сам был конверсо того же свойства — выходцем из семьи типа Санта Мария или же «старым христианином», близким к марранам) не включил бы Фернана Диаса в число великих конверсо — в число тех, кто отличался своей «приверженностью и религиозностью», или, в более специфическом плане, своими выдающимися достижениями в сфере канонического закона, христианской теологии и церковного

лидерства, если бы он испытывал малейшее сомнение в лояльности и приверженности Докладчика католической церкви<sup>28</sup>. Более того, автор «Хроники Альваро де Луна» был явно враждебен по отношению к марранам. Он не поколебался отнестись с унижительным презрением к Хуану де Сибдаду, толедскому конверсо, убитому в 1449 г., потому что некоторые его родственники покинули Испанию и «вернулись» в иудаизм<sup>29</sup>. Он определённо относился с враждебностью и к Фернанду Диасу, потому что знал, какую роль последний сыграл в уничтожении его героя<sup>30</sup>. И при этом он не мог указать ни на один малейший недочёт в религиозном поведении Докладчика, потому что явно не мог найти такового<sup>31</sup>. Наконец, аристократы арагонской партии, находившиеся в оппозиции к нему из-за его верности Альваро, наверняка обвинили бы его в «ереси», если бы только могли. Но, не имея никакой возможности, они этого не сделали.

Нет, нечего было сказать по поводу истинного христианства Фернана Диаса и его потомства<sup>32</sup>. Соответственно, обвинение толедских мятежников против него и его осуждение (заочно) как тайного иудействующего не были приняты всерьёз никем из тех, кто был с ним знаком. На самом деле эти обвинения обернулись бумерангом против самих обвинителей, выставив их в роли безответственных клеветников. Попытка толедских мятежников сместить Диаса провалилась, так же как и предшествовавшая ей попытка мятежных баронов. Докладчик продолжал трудиться на том же посту. Он сохранял свою должность непрерывно на протяжении тридцати пяти лет, несмотря на все смены государственной власти, политические бури, охватившие королевство, и все атаки со стороны многих безжалостных врагов<sup>33</sup>. Напряжение было невероятным, но так же велики были и стоящие перед ним задачи, и Докладчик доказал, что они ему по плечу. Он был великим человеком.

#### IV

Явились ли атаки, направленные против него как конверсо, стимулом к тому, что Докладчик заступился за свою подвергаемую поношениям группу, или же его давний и постоянный интерес к судьбе марранов вообще заставил Диаса присоединиться к битве на их стороне — одну вещь можно сказать наверняка: в борьбе за права марранов, последовавшей за мятежом 1449 г., Докладчик явился важнейшей фигурой среди защитников дела марранов. Он оказался умелым стратегом, тщательно продумавшим каждый ход настолько хорошо, что верится, что именно он, Фернанд Диас, сконцентрировал в своих руках защиту конверсо, спланировал и привёл в действие различные акции в их пользу, и, наконец, именно он командовал всеми силами, занятыми тем, чтобы отбить яростные атаки, угрожавшие самому существованию марранов в Испании.

Всё это родилось не только из обвинений Маркоса Гарсия<sup>34</sup>, но и из свидетельства, которое оставил сам Докладчик о своей роли в этой борьбе. Это свидетельство заключается в единственном документе, но таком, в котором Докладчик выступает представителем своей «нации» (т.е. «новых христиан») как адвокат её прав и тот, кто предоставил её защитникам эффективные аргументы против её врагов. Более того, этот документ содержит целый ряд взглядов на проблему конверсо того времени, и в особенности разнообразные размышления Докладчика о проблеме симбиоза «старых» и «новых христиан». Этот документ — резюме мыслей Фернана Диаса, представляющих непреложные истины, способные, по его мнению, служить основой для любого урегулирования проблемы толедского восстания. Тща-

тельно составленный, сформулированный и аргументированный, этот его совет по решению проблемы, угрожающей выйти из-под контроля, известен как «Наказ Докладчика епископу Куэнки, дону Лопе де Барриентосу»<sup>35</sup>.

Как ясно указывает сам документ, Наказ был написан вскоре после прибытия в Кастилию папских булл против Сармьенто и его же писем королю и инфанту Энрике (все они были посланы в королевскую канцелярию)<sup>36</sup>. Поскольку буллы, как и письма, по нашему убеждению, были отправлены 24 сентября, они должны были прибыть к месту назначения через несколько недель, скорее всего в середине октября. Фернан Диас, в силу своих обязанностей, был одним из первых, кто прочитал и изучил эти документы, и он был озабочен тем, чтобы передать их инфанту как можно быстрее. Но здесь вступили в игру два соображения, несколько задержавшие передачу папских посланий. Во-первых, они были написаны на латыни, а Докладчик хотел, чтобы их перевели на родной язык адресатов, так, чтобы инфант и его ближайшие советники, Хуан Пачеко и Педро Хирон (очевидно, ни один из них не владел латынью), поняли их<sup>37</sup>. Но вдобавок к этому он хотел, чтобы эти документы сопровождался его собственным меморандумом, содержащим факты и доводы, которые, как он считал, принц и его советники должны изучить.

Подготовленный в спешке и переполненный эмоциями, тем не менее, хорошо контролируемый и не выходящими за рамки необходимого, меморандум содержал естественный поток идей Диаса, которые он выразил, находясь под стрессом критических ситуаций. Иногда случается, что при столь сложных обстоятельствах те защитники какого-либо дела, которые достойны поставленной перед ними задачи, превосходят самих себя. Именно это и произошло в данном случае с Докладчиком. Его меморандум — истинный шедевр защиты марранов, блестящий по красноречивости изложенной мысли. Неудивительно, что вскоре он стал восприниматься не только как искусная защита конверсо, но и как первостатейный инструмент пропаганды в пользу дела конверсо. И при этом, мы должны заметить, Фернан Диас вовсе не собирался сделать свой меморандум инструментом. Его целью было подействовать не на общественное мнение, а только на четырёх человек — и ни на кого, кроме них. Имеются в виду инфант Энрике, наследник кастильского престола, его фаворит и наставник Хуан Пачеко, брат Пачеко Педро Хирон и епископ Куэнки, дон Лопе де Барриентос.

Являясь ближайшим окружением принца и его политическими советниками, эти трое, безусловно, находились в положении, позволяющем им воздействовать на политику принца и настаивать на своём в любом трудном вопросе. Однако из троих только дон Лопе виделся верным Хуану II и тем, кому были по-настоящему близки интересы короны. Он в прошлом был также известен своим дружественным отношением к конверсо и своей помощью им<sup>38</sup>. Поэтому именно ему Докладчик послал свой меморандум, папские буллы и его же письма королю и инфанту, а также некоторые другие относящиеся к делу документы<sup>39</sup>. Докладчик полагал, что только епископ мог вызвать к действию такую акцию, которую он, Докладчик, считал жизненно необходимой для того, чтобы отразить атаки на конверсо.

## V

Написание меморандума было делом чрезвычайной срочности, потому что Докладчик знал, что инфант Энрике намеревается завершить переговоры с Сармьенто и толедцами по поводу урегулирования конфликта между городом и королём. Он,

несомненно, был информирован о ключевом решении, принятом принцем и некоторыми из грандов, вернуть Толедо королю, но он также должен был сознавать, какие трудности стояли на пути осуществления этого решения. Он, конечно, знал, что власть мятежников в Толедо ослабла в результате перемен к худшему в их политике и вследствие экономических тягот, которым город был подвержен с момента восстания. Но он не мог придавать чрезмерного значения этому факту, потому что хорошо знал, что мятежники до сих пор располагали и значительной военной силой, и широкой народной поддержкой. В любом случае, он сознавал, что многие в Толедо по-прежнему категорически противились тому, чтобы город был снова схвачен железной рукой Альваро де Луны, и ещё менее того они хотели снова видеть его «агентов — конверсо». Последних не только ненавидели, но и боялись их мести за совершённые преступления, и по этой причине вопрос марранов в Толедо был настолько заряжен эмоциями и настолько вырос в своих пропорциях, что это угрожало стать непреодолимым препятствием на пути к примирению с королём.

Докладчик подозревал, что столкнувшись с суровой реальностью и при отсутствии сдерживающих моральных принципов принц и его советники с лёгкостью могут согласиться на то, чтобы в обмен на возвращение Толедо под власть короля все старые привилегии остались в силе и антимарранский режим сохранился и под властью короля. Нет сомнения в том, что Докладчик принял во внимание возможность соглашения на такой основе, и не исключено, что он прознал о готовности инфанта прийти к соглашению с толедцами за счёт конверсо. В любом случае, он понимал, что, если инфант *обязуется* увековечить «Толедский статут» и король вернёт себе Толедо на основе этого обязательства, «Толедский статут» неизбежно установится в Толедо. Окончательный эффект этого предугадать несложно. Проживание конверсо в Толедо станет невозможным, и им придется навсегда покинуть его, а сам город станет примером для других городов королевства. Будучи признанным и принятым королём Кастилии как закон главного города королевства, дискриминационный статус не сможет не повлиять на статус марранов, где бы они ни были.

Поэтому Докладчику было ясно, что для обеспечения более или менее нормальной жизни марранов в Испании «Толедский статут» должен быть аннулирован. Проблема состояла в том, как осуществить это аннулирование именно в тот критический момент. Для марранов вещи выглядели бы куда привлекательнее, если бы они могли заручиться безусловной поддержкой со стороны короля и Альваро де Луны. Но король и коннетабль прежде всего были заинтересованы в возвращении Толедо под власть короны, и восстановление статуса марранов в этом городе не виделось им в качестве первоочередной задачи. Они могли даже счесть тактически неверным активно заняться этим вопросом именно в этот момент, и потому предоставили принцу и его советникам решить эту проблему по своему усмотрению. Как бы то ни было, соображения короля и коннетабля явно не совпали бы с соображениями конверсо, потому что последние не могли с молчаливой безучастностью смотреть на то, как принц и Толедо приходят к соглашению, в котором во имя практической целесообразности будут подвергнуты опасности или даже принесены в жертву их права.

В этот момент папские буллы и сопровождающие письма от 24 сентября были доставлены к кастильскому двору. С точки зрения конверсо, буллы не могли прийти в более удачный момент, и конечно, нельзя было ожидать большего от папы

Николая V. Буллы, несомненно, были большой победой для конверсо из-за дела, которое буллы защищали, и принципов, на которых они стояли. Сармьенто и его последователи не только были отлучены как бунтовщики против короля, но и объявлены еретиками и врагами христианства и Церкви, — и это за их позицию против конверсо. Более того, папа угрожал всему Толедо отлучением, если город будет продолжать поддерживать Сармьенто и его банду, предоставлять им убежище и следовать их указаниям<sup>40</sup>. Всё это могло облегчить принцу задачу по освобождению Толедо от мятежников. Это также могло помочь ему занять твёрдую позицию в деле защиты прав конверсо.

То, что он использует буллы для первой цели, вряд ли могло быть подвергнуто сомнению. Но использует ли он их для второй? Докладчик явно не был в этом убеждён. В конце концов, принц однажды уже согласился с требованиями Сармьенто по поводу конверсо (до прихода инфанта в город)<sup>41</sup>, и он вполне мог бы снова согласиться с ними, несмотря на запрещение папы. Кастилии уже случалось отвертеться от исполнения папских указов по политическим соображениям. Таким образом, встал вопрос, какие аргументы, кроме папских, использовать, чтобы побудить инфанта встать на сторону конверсо.

Ничто не иллюстрирует ярче и яснее фатальную слабость марранов в Испании, чем тот факт, что судьба целой группы зависит от поведения молодого принца, который, хотя и пользуется определённым влиянием, тем не менее не находится у власти. Но как бы мрачно ни выглядела ситуация, Диасу в этот момент не оставалось ничего, кроме как попытаться найти правильный подход к инфанту Энрике. Однако именно это и было самой трудной задачей. Кроме того, что инфант был непредсказуем, при том что жаждал величия, его противостояние с отцом обуславливалось сильнейшим влиянием Хуана Пачеко и его брата Педро Хирона. Попытка завоевать расположение принца к марранам была бы тщетной без солидной поддержки со стороны братьев, а эти советники принца были известны переменами своих взглядов вместе с приливами и отливами политического моря. Холодные, неразборчивые в средствах и прагматичные, они не придавали большого значения моральным аргументам, таким как соображения порядочности, справедливости и законности, если эти аргументы не служили их личным интересам. В особенности этим отличался Пачеко, который рассматривал Толедо и его мятежную группу не иначе как пешек в политической игре, которая должна быть сыграна в его пользу.

Только на одного человека из окружения инфанта можно было рассчитывать в качестве стойкого защитника любого дела, за которое он стоит. Это был епископ Куэнки, дон Лопе де Барриентос, человек, преисполненный страстным моральным пылом, бывший в то время третьим советником принца. Докладчик не сомневался в его принципиальности, но не был уверен в том, насколько тот в курсе всех главных вопросов, которые могут возникнуть в предстоящих дебатах. Для того чтобы успешно противостоять доводам, представленным в оправдание унижения конверсо, епископу, как думал Докладчик, понадобятся солидные аргументы для преодоления оппозиции. В конечном счёте, инфант Энрике и двое его фаворитов должны быть убеждены, что для них самих не только полезно, но и необходимо аннулировать «Толедский статут». Короче говоря, нужно сформулировать ряд аргументов таким образом, чтобы убедить епископа как христианского лидера, принца как правителя и братьев Пачеко и Хирона как членов нового аристократического

класса в Испании. Итак, Докладчик составил документ, ставший известным под названием *La Instrucción del Relator al Fray Lope de Barrientos*.

## VI

Дон Лопе де Барриентос был «человеком на все времена», сочетавшим в своей личности разнообразие талантов и многие качества, которые делают людей великими. Учёный и теолог, оратор и историк, доминиканский монах и человек света, дон Лопе был ещё и прекрасным дипломатом и государственным деятелем отнюдь не среднего уровня. Наделённый дальновидностью, бесстрашием и несомненным патриотическим пылом, епископ не раз играл решающую роль в истории Кастилии. Снова и снова, когда страна стояла перед лицом крупного политического кризиса, дон Лопе появлялся на сцене и протягивал сильную руку помощи. Так было и в этот раз. Когда толедский скандал достиг критической точки, дон Лопе, известный как доверенное лицо короля, умудрился сделаться советником принца. Для короны его участие было благом, для конверсо — счастливым случаем.

Для нас очевидно из начала *Наказа*, что епископ был известен своей поддержкой конверсо и дружескими отношениями с Докладчиком. Более того, у него были родственники конверсо, с которыми он явно был близок<sup>42</sup>. Ходил даже слух, что он сам происходил из конверсо, полностью или частично. Это, как он сам отметил<sup>43</sup>, не соответствовало истине, но он был настолько занят защитой конверсо и настолько идентифицировался с их делом, что этот слух казался правдивым и поэтому так и распространился. Разумеется, его враги, как и враги конверсо, способствовали распространению этого слуха<sup>44</sup>. В любом случае, слух ходил ещё долгое время. Даже через два века, когда *Tizón de España* (исторический документ XVII в.) перечислил знаменитых испанцев еврейского происхождения, имя Лопе де Барриентоса было среди них<sup>45</sup>.

Обращаясь к прелату «старых христиан», Докладчик счёл необходимым объяснить, почему именно к нему он обратился со своей мольбой. Из всех людей он выбрал епископа Куэнки, потому что верил, что дело *имеет отношение* к нему — во-первых, потому что тот был не только епископом, но и экспертом в «священной теологии», а данный вопрос, как собирался показать Докладчик, затрагивал целый ряд теологических проблем, а во-вторых, потому что «он всегда помогал и защищал нас»<sup>46</sup>. Слово «всегда» указывает на неоднократное вмешательство дона Лопе в защиту конверсо в то время, тогда как слово «нас» предполагает, что он и Докладчик относятся по своему происхождению к разным группам. Завершая *Наказ*, Докладчик обращается к нему как к «нашему главному адвокату и нашему Отцу»<sup>47</sup>, практически такое же обращение мы находим в начале *Наказа*<sup>48</sup>. Мы не должны поддаваться соблазну и решить, что термин «наш отец» означает принадлежность епископа к группе конверсо (точка зрения, поддерживаемая учёными в течение некоторого времени). Докладчик называет его «наш отец» символически — то есть в смысле расположенного к конверсо надёжного защитника. Докладчик добавляет: «Мы все, и я в частности, видим Вас таковым (т.е. «отцом»), потому что я никогда не видел никого, кто бы сделал мне столько добра, как Ваше преосвященство, без того, чтобы я сделал что-либо для него с моей стороны, и без того, чтобы я заслужил это»<sup>49</sup>. Докладчик ясно просит его об особой услуге, не такой, которая базируется на естественном заявлении о близости, и это также заметно в начальных фразах *Наказа*, где он ручается епископу не только за себя, «но также и за всю

бедную преследуемую нацию того же человеческого происхождения, что и Господь наш, Иисус Христос во плоти»<sup>50</sup>. Это обращение к человеку, который был весьма расположен к Докладчику и к конверсо вообще, но это обращение к человеку, не принадлежащему к этой группе.

В Наказе содержатся три вида аргументов, которые могут быть обозначены как религиозные, правовые и социальные. Но они взаимосвязаны и основаны, в большей или меньшей степени, на базе христианской идеологии. Тем не менее каждый из них направлен, в основном, если не полностью, к различным членам группы принца. Так, религиозные доводы направлены прежде всего к епископу Куэнки, дону Лопе. Часть правовых аргументов, относящихся к каноническому закону, тоже, разумеется, предназначается ему, в то время как другая их часть, имеющая дело со светским законом, предназначена главным образом принцу. Социальные аргументы, имеющие в виду также и принца, направлены, как мы увидим, специально к его фаворитам, Пачеко и Хирону.

Докладчик открывает представление своих доводов утверждением, которое рассчитано на то, чтобы произвести впечатление на лидера Церкви. Первым делом он пытается доказать, что толедские преследования ударили не только по марранам, но также, и даже много больше, по Церкви в целом, *потому что они подвергли угрозе продвижение воинствующей Церкви и даже угрожают вообще остановить его*. В действительности, отмечает он, они уже принесли два очевидных негативных результата: во-первых, они остановили крещение евреев и других иноверцев (мусульман) и, во-вторых, опорочили конверсо до такой степени, что «породили у некоторых из них потребность уйти в страны мавров и другие королевства с целью снова стать евреями»<sup>51</sup>. Никто не должен быть удивлён, заметив первое явление (то есть прекращение перехода в христианство), «потому что, увидев, как скверно отнеслись [«старые христиане»] к тем, кто пришёл к [христианской] вере», так же как и к «их потомкам», которые уже родились христианами, кандидаты на обращение среди евреев и прочих пришли к уверенности в том, что если совершат крещение, то их ждёт такая же участь. В результате они остаются в своём неверии, «они продолжают богохульствовать против веры каждый день», и «они будут продолжать богохульствовать» и в будущем, если продолжающиеся сегодня преследования не прекратятся<sup>52</sup>.

То, что некоторые конверсо теперь заново оценивают целесообразность их превращения в христиан и даже думают о «возвращении» к иудаизму, должно рассматриваться как опасный сигнал для будущего, даже если в данный момент число таких марранов весьма ограничено. Согласно Докладчику, эти случаи «переоценки» их религиозной позиции наиболее часты в среде малообразованных — среди первоначально обращённых, которые просто уцелели в результате крещения и не особенно разбираются в вопросах веры<sup>53</sup>. Тем не менее сам факт, что такие мысли возникают у людей, которые жили — и хотели жить — как христиане, указывает на то, что в рядах христианского общества происходит некий зловеющий и глубоко ошибочный процесс, нечто, дающее этим людям причину для такой радикальной перемены в их сердцах. Можно понять, что привело их к таким мыслям, потому что они говорят: «вера не защищает их от злодейств», которые выпали на их долю в результате крещения, и на деле они «преследуемы больше, чем евреи»<sup>54</sup>. Соответственно, они ищут помощи и поддержки в разных направлениях.



Всё это, конечно, «скверная услуга Богу, посрамление и посягательство на нашу Святую Католическую Церковь»<sup>55</sup>. Это противоположно христианству и является ударом по надежде привести евреев — как и всех иноверцев — в лоно Церкви, в паству Христа. Христианский епископ, приверженный воинствующей Церкви не меньше, чем целям триумфальной Церкви, не может равнодушно смотреть на ситуацию, при которой Церковь теряет скорее, чем завоёвывает, души; количество верных религии уменьшается, а число «богохульствующих» возрастает. Но именно это происходит и будет продолжаться; это то, что обязательно случится, если толедским негодяям будет дозволено продолжать их гнусную кампанию.

Таким начальным выстрелом Докладчик открыл свой *Наказ*. Это было в основе своей моральным аргументом, рассчитанным на то, чтобы пробудить чувство долга епископа ко всем, без какого-либо различия, членам Церкви, и его особую отеческую ответственность за тех, к кому скверно относятся и кто вызывает к его помощи. Но это было ещё и прагматичным политическим аргументом, способным найти отклик у такого агрессивного церковника, как Барриентос, который, будучи приверженным идее воинствующей Церкви, мог противостоять всем и каждому, кто ставит препоны экспансии Церкви. В этом случае аргументы Докладчика могли быть направлены на достижение определённой психологически-технической цели, потому что они могли создать епископу условия пересмотреть и оценить, с одной стороны, конфликт внутри христианского общества, а с другой — антимарранское движение толедцев, отражённое в «Толедском статуте».

### *Правовые соображения*

Среди различных специфических аргументов мятежников те, что касались законности «Толедского статута», выглядели для Докладчика наиболее угрожающими. Мятежники заявили, что их *Статут* зиждется на старых и устоявшихся законах, а если это так, то как же можно утверждать, что они представляют собой надругательство над религией? Вдобавок они настаивали на том, что их действия находились в согласии с гражданским законом, а в этом случае никак нельзя утверждать, что они действовали вразрез с законами государства. Их первое заявление представляло большой интерес для епископа, второе же имело особое значение для инфанта Энрике. Первейшей задачей Докладчика было доказать им обоим, что эти утверждения мятежников были абсолютно беспочвенны.

Указывая на якобы законную основу *Статута*, Докладчик чётко разъяснил, что существуют только два закона, которые при отсутствии доказательств в пользу противного могут ограничить права всех обращённых евреев, вне зависимости от их религиозного поведения. Один из них — канонический закон, а другой — светский (который, как саркастически добавил Докладчик, был канонизирован Маркильосом)<sup>56</sup>. Первый представлен в шестьдесят пятом декрете Четвёртого Толедского собора 663 г., который запретил предоставлять общественные должности «евреям и тем, кто из евреев»<sup>57</sup>. Второй закон включён в старое фуэро, составленное королём Эгикой около 693 г., и оно запрещает «евреям, как крещёным, так и некрещённым» свидетельствовать против христиан<sup>58</sup>. В то время как второй декрет никогда не был включён ни в один из сводов церковного закона — несмотря на утверждения Маркоса Гарсии об обратном — следует понять, что, как и первый декрет, оба они относятся не ко всем обращённым евреям, а только к тем, которые после обращения в христианство впали в ересь и вернулись к своей прежней религии.

Именно таким образом архидьякон Гвидо де Байсио<sup>59</sup>, один из самых авторитетных толкователей Грациана, интерпретировал шестьдесят пятый канон, и именно так следует правильно понимать закон из фуэро<sup>60</sup>. Придавать этим законам значение, столь определённо приписываемое им Маркосом Гарсией, означает не только слабое понимание их содержания («слабое даже для бакалавра вроде Маркильбоса»), но ещё и «большое богохульство против нашей Святой Веры, против всякого смысла и против всех законов»<sup>61</sup>. Более того, это будет «отъявленной ересью», которая неизбежно будет отвергнута «священной теологией» и учением её докторов, «святыми авторитетами в писаном законе, как и в законе Божьем, апостольском и каноническом»<sup>62</sup>. Докладчик указывает на главу в каноне, которая особо указывает, что никто не должен быть оскорблён или лишён почёта, достоинства или должности лишь потому, что был евреем до того, как обратился в христианство<sup>63</sup>. И доктора теологии, которые комментируют это законодательство, находят необходимым сделать важное замечание, что эти обращённые ни в коем случае не должны быть унижены, они скорее должны пользоваться преимуществом<sup>64</sup>, и это в согласии со словами апостола Павла: «сперва еврей, и [затем] грек»<sup>65</sup>.

Здесь мы должны остановиться и сказать несколько слов о понимании этих двух законов, на основе которых мятежники построили свой *Статут*, потому что это поможет прояснить тенденцию мысли Диаса и его базисного подхода к проблемам закона, а если быть точнее, «христианского» закона, который определяет его позицию в этом деле. Для него было правильным требовать, чтобы закон из *Fuero Juzgo*, отнимающий у крещёных евреев право свидетельствовать против христиан, рассматривался вкуче с канонем Четвёртого Толедского собора, закрывавшим им доступ к общественным должностям. Оба закона были, как отмечает Докладчик, приняты в тот же период (седьмой век) и в том же месте (Толедо), оба были порождены теми же социальными, политическими и религиозными условиями вестготской Испании того времени, и оба пытались разрешить одну и ту же проблему «евреев, крещёных или нет». Но Докладчик, разумеется, ошибался, пытаясь прочитать их с тем значением, которого они совершенно очевидно намеревались избежать. Конечно же, эти законы не имели в виду, как он предполагал, определённый «сегмент» или «тип» конверсо, а всех их без исключения. И фраза — «те, кто из евреев» — имеет безусловное расовое значение. Действительно, цель этих законов состоит, как мы видим, в том, чтобы прояснить, что в тех вопросах, о которых идёт речь, нет никакой разницы между евреями и выкрестами, а также между разными классами обращённых. Отсюда: если христианская политика должна была определяться первоначальными намерениями этих законов, то интерпретация Маркоса Гарсии была верной, а Диаса — ошибочной.

Тем не менее христианская политика не определялась только этими законами. В общем и целом, Церковь постоянно противилась любой дискриминации обращённых вообще, а евреев в частности. Что мог делать Докладчик, столкнувшись с этими противоречащими друг другу позициями? Он сделал то, что делали в подобных случаях до него комментаторы закона (такие как Гвидо де Байсио, которого он цитировал, а также и другие). В эпоху, которая почти что не делала уступок критическому, историческому подходу к церковным документам, когда церковное

\* Кодекс испанских законов, изданных в Севилье Фернандо III. В основном является переводом с лат. *Liber Iudiciorum*, в первой своей редакции изданного в 654 г. — Прим. перевод.

законодательство всех времён было охвачено в одно сцементированное целое как неотъемлемая часть крепко связанной системы, никакие противоречия в терминах и точках зрения не могли быть допущены ни в какую из частей системы. Отсюда любой закон, конфликтующий с другими частями канонического законодательства, должен быть «координирован» с этими частями, что означает — соответствующее «объяснение». Поэтому Докладчик сделал то, что должен был сделать при подобных обстоятельствах умелый церковный юрист: он «интерпретировал» два-три исключения так, чтобы привести их в согласие с остальными, или, если быть точнее, с преобладающей частью христианских учений. Гарсия тоже представил, по существу, часть закона как якобы отражающую закон в его целостности, но он отказался видеть, что в интересующем его вопросе закон в целом был непоследователен. Разница между Диасом и Гарсией состояла главным образом в том, что первый хотел приспособить исключение к закону, в то время как второй хотел превратить исключение в закон. Не может быть сомнения в том, кто из них был «еретиком», то есть отступил от преобладающей и общепринятой позиции Церкви.

Продemonстрировав, как он думал, что теория Гарсии полностью противоречит каноническому закону, Докладчик продолжил, чтобы показать её конфликт и со светскими законами страны, и с привилегиями, дарованными королём. Мы видели, как он преподнёс закон о еврейских обращённых, включённый в «Фуэро Хузго» (*Fuero Juzgo*) (тот, что запрещает им свидетельствовать против христиан), и мы видели, как он толковал этот закон таким образом, что он относится не ко всем марранам, но только к некоторым, то есть к тем, кто вернулся к иудаизму. Каким, однако, было отношение закона к искренним и стойким обращённым евреям, то есть к тем, которые были признаны Церковью полноценными христианами для любых целей? На этот вопрос, как указывает Докладчик, кодексы страны дают ясный ответ, потому что законы «Партиды», составленные Альфонсо Мудрым, запрещают любую дискриминацию обращённых из иудаизма и провозглашают их полное равенство со всеми остальными христианами. Докладчик говорит, что Маркильос тщетно пытается сослаться на «Фуэро Хузго». Даже если он правильно понял закон (что на самом деле не так), это не был закон, могущий служить нормой поведения людей в наше время, «потому что страна должна руководиться законами «Партиды», и никакими другими законами»<sup>66</sup>, включая и те, что в «Фуэро Хузго». Причина такова: последние были заменены законами «Партиды», которые стали руководящими законами королевства, то есть единственными законами, действующими на практике в Кастилии. Более того, те же законы об обращённых из иудаизма (то есть те, что включены в «Партиды») были подтверждены Альфонсо XI в «Уложении Алкалы» (1348) и, сверх того, получили дополнительную силу в законах, изданных нынешним королём, Хуаном II<sup>67</sup>. Всё это, несомненно, демонстрирует позицию, занятую светским законом в вопросе прав конверсо. Но, кроме всего этого, существует ещё и закон по этому вопросу, изданный одним из королей Кастилии, столкнувшимся с проблемой, похожей на ту, что зачумляет нашу страну сегодня.

«Шестьдесят лет назад, — говорит Докладчик, — тот же самый вопрос встал перед королём Энрике III. То было время, когда дон Педро Тенорио служил архиепископом Толедо и когда многие толедцы были обращены в христианство. Тогда иные среди них, такие как Маркильос [сегодня], высказали об этих обращённых такое же мнение», а именно то, что марраны не должны получить равенство в пра-

вах [с другими христианами]. Но король, в согласии с его советом, думал иначе. Он «провозгласил обратное», и «письмо о привилегиях, которое он дал по этому поводу, было также подписано архиепископом и д-ром Перианьесом [представляющим королевский совет]»<sup>68</sup>.

Как минимум дважды на протяжении своего царствования, и всего лишь за пять лет до него, в 1444 г., Хуан II декларировал, как мы указали, равное отношение к «старым» и «новым христианам»<sup>69</sup>. Но при этом Докладчик просто упомянул Хуана II среди других подтвердивших старые законы. И вместо того, чтобы указать на самые последние действия короля, Докладчик предпочёл отнестись к декрету другого короля, изданному более чем столетием ранее. Здесь, несомненно, сыграли роль тактические и психологические соображения.

Начать с того, что Хуан II не пользовался слишком большим уважением со стороны своего сына, наследного принца Энрике, которого Докладчик намеревался убедить. Инфант, который часто пренебрегал приказами отца, вполне мог предположить, что и у толедцев найдётся причина последовать его примеру и наплевать на указы короля касательно конверсо. На самом деле эти декреты были объявлены мятежниками недействительными по причинам, которые принц мог признать весомыми: во-первых, они на деле были эдиктами Альваро, а не собственными эдиктами короля, изданными им по своей инициативе, а во-вторых, при их издании король не проконсультировался, как этого требовал закон, с горожанами<sup>70</sup>. Таким образом, избежав детального представления законодательства Хуана II, Докладчик сконцентрировался на представлении позиции Энрике III, который был почитаемым всеми королём и чьё законодательство по этому вопросу было подтверждено и подписано его советом — не тем, про который мятежники могли сказать, что он был «подобран» коварным Альваро де Луной, а настоящим советом, включавшим в себя грандов королевства и Педро Тенорио, архиепископа Толедо, который был одним из самых уважаемых церковников Кастилии. И государство, и Церковь были, таким образом, должны представлены при издании этого конкретного декрета, который указывал на то, что духовные и светские власти заняли одну и ту же позицию в проблеме конверсо. Соответственно, Докладчик говорит:

Я искренне верю, что господин наш повелитель такой хороший католик и обладает столь чистой совестью, что никогда не позволит и никому не предоставит случая сделать что-либо против того, что наш августейший король Энрике III сделал, приказал и провозгласил в согласии с речённым владыкой архиепископом и другими феодалами его королевства и его совета<sup>71</sup>.

Докладчику было ясно, что в любой предстоящей дискуссии между принцем и толедцами о социальном статусе конверсо толедцы будут утверждать, что законы страны дают им право следовать политике «Толедского статута». И потому что могло быть полезнее для принца и его советников, чем иметь перед собой этот адекватный документ, который представляет юридическую позицию по данному вопросу как Церкви, так и государства? И помимо того, он относится практически к аналогичной ситуации (враждебной реакции на равенство конверсо) в том же самом городе Толедо. Соответственно, Докладчик послал Барриентосу копию привилегии Энрике III вместе с последней папской буллой в двух вариантах (латинский оригинал и перевод на испанский язык). Он также предоставил ему копию декреталии *Eam te* из *De Rescriptis*, относящиеся к этому делу каноны Базельско-

го собора и доказательство того, «что законы «Партиды» желают и приказывают исполнять, соблюдать и хранить в этом случае, как обычай на все времена в этих королевствах и во всей Божьей Церкви»<sup>72</sup>.

Все эти документы определённо должны были служить арсеналом правового оружия для использования против толедских лидеров, если они будут настаивать, как предполагалось, на своём законном праве делать то, что они делали. С чисто юридической точки зрения этот материал выглядел вполне достаточным, чтобы преодолеть возражения толедцев на правовой основе, но Докладчик понимал, что помимо правового аспекта необходимо в той же мере рассмотреть и другие аспекты *Статута*. Он знал, что их подразумеваемый смысл и возможные последствия для христианского общества выходят далеко за рамки того, что можно получить от простого выставления напоказ незаконности *Статута*. Поэтому он решил исследовать *Статут* также и с других относящихся к делу точек зрения, и прежде всего с позиции политики и практики христианства за всё время существования Церкви.

### *Церковь и конверсо*

Согласно Докладчику, политика Церкви и её традиции отвергали дискриминацию против обращённых из иудаизма, и это ясно даже при самом поверхностном анализе. По существу, учение Церкви по этому вопросу не позволяет иного вывода. «Священное Писание в ряде мест гласит, что все должны *почитать* тех, кто пришел к Вере, и относиться к ним, как к братьям, и предоставить им долю в наследовании земли и прочих вещей, как получают те, кто уже находится в Вере. И если это сделано, как это должно быть — по закону Писания [т.е. Ветхого Завета], который есть намёк на истину, то насколько же больше это должно соблюдаться Законом Благодати [т.е. Нового Завета], который *есть та же истина*, предсказанная и обещанная»<sup>73</sup>. Действительно, говорил Докладчик, если в христианстве есть место взглядам, распространяемым Маркильосом, «я не сумею объяснить, как это совместимо с тем фактом, что святой канон и гражданский закон, с одной стороны, и Святые Отцы и Доктора Церкви — с другой, говорят нам, что те, кто находятся за пределами веры — и в особенности евреи — должны быть призваны к ней [даже] обманной лестью, и просьбами, и благами, и другими путями добрых и учтивых наставлений... И христиане должны помогать, утешать и почитать их и вести себя с ними по-братски, и дружелюбно, и даже с любовью, не делая различия между старыми [христианами] и новыми»<sup>74</sup>. Более того, «старые христиане» должны в определённых вопросах отдавать *предпочтение* новообращённым, они должны предоставлять им больше возможностей, чем прочим христианам, до тех пор, пока те не вратут и не пустят корни в вере, так, как это делается по отношению к послушникам в религиозных орденах. Именно это постановил Базельский собор, «собор, в котором участвовали посланцы Кастилии», — и это то, что Церковь делала, когда она поднимала обращённых из иудаизма во все учреждения её иерархии, включая наивысшие, т.е. папство. Разве не был Лин, первый Римский Папа (после св. Петра), сыном еврея, Иуды из Вифлеема? И не был ли св. Юлиан в VII в. конверсо и сыном еврея? Более того, не был ли он архиепископом Толедо, того самого города, где еретики утверждают и требуют с такой наглостью не допускать назначения обращённых из иудаизма на церковные посты? В настоящее время не только в Испании, но и в других странах есть прелаты, которые пришли из этой нации»<sup>75</sup>.

Поэтому не может быть вопроса о практике Церкви и её политике по этому поводу, начиная с её самых ранних дней.

Глубоко изучив закон, изданный против конверсо в Толедо, Докладчик отметил, что в нём заложено гораздо больше, чем обыкновенное грубое нарушение освящённой временем политики Церкви, её норм и обычаев. То, о чём идёт речь, было специфической теорией, *оправдывавшей* эти нарушения и определённым образом поддерживающей их. Это, по словам Докладчика, была *расовая теория*, которая выносит эту проблему за рамки нарушения закона и приводит её к прямой конфронтации с центральными христианскими догмами. Следовательно, эта теория должна рассматриваться как фундаментально противоречащая духу и самой сущности христианства.

Именно эту теорию больше, чем что-либо другое, Докладчик хотел опровергнуть в этом документе, и, по существу, он посвятил этой цели большую часть Наказа. Он сказал, что допущение того, что христианство узаконило дискриминацию против конверсо, будет «великой» и «отвратительной» «ересью»<sup>76</sup>. Это напрямую противоречит христианской доктрине, выраженной в обоих Заветах, Ветхом и Новом, противоречит учениям Отцов Церкви и источникам христианской теологии, принижает, если не полностью отрицает, то, что находится в некоторых постулатах веры<sup>77</sup>. Среди прочих вещей это выхолащивает догму о крещении, которая является центральной в христианской религии. Утверждение о том, что новообращённый всегда сохраняет и приносит с собой в своё христианское бытие все аморальные качества и склонности своей дохристианской жизни, аннулирует веру в эффективность крещения, которое, как предполагается, делает его «новым человеком». И действительно, как верят все истинные христиане, «оно очищает и освобождает его от всех упреков и обвинений, так что он не должен быть подвержен епитимье, оно очищает от любых грехов настолько основательно, что не оставляет никаких следов порока»<sup>78</sup>. Ясно, что не может быть «нового человека», если «старый» не изменился — и более того, если он *никогда не может* измениться, как утверждают теоретики расизма.

Если их теория должна рассматриваться как антихристианская, исходя из общих основ христианской доктрины, то её следует видеть худшей вдвойне из-за её расистской позиции — или, точнее, сосредоточенности на еврейской расе. Потому что теория, которая наваливает груды грязи, позора и бесчестия на всю еврейскую расу, включая обращённых, из чисто расистских соображений, находится в таком резком противоречии с церковными идеями, как и с историей, культом и богослужением христианства, что, будучи принятой, она неизбежно должна будет отвращать от христианства. Невозможно быть приверженцем этой теории и одновременно считать себя христианином и «защитником всего связанного с этой верой», потому что «как можно почитать праздники Господа Бога нашего, Главы нашего, который пришёл во плоти из этого племени [евреев], или пресвятой Девы Марии, Его матери, или апостолов святых и мучеников, которые [точно так же] были того же племени», или «тех, кто Священное Писание определяет как «основу божественного Избрания» (т.е. всего христианского мира)<sup>79</sup>. «Потому что [в основном] мы постимся на их бдениях и очень редко на других, потому что именно они явились основанием Божьей Церкви, и ими, и их словами мы крещены, им мы исповедуемся каждый день, и их авторитетом, основанном на Божьей воле, папы и прелаты прощают нас. Отсюда следует, что властью, переданной ими свя-

щенникам, исповедникам, которые действуют как их агенты, последние отпускают нам наши грехи<sup>80</sup>. Короче, когда мы рождаемся и умираем, когда мы молимся и присутствуем при мессе — «мы всегда с ними, и мы никогда не отделяем себя от них, если хотим быть христианами»<sup>81</sup>.

Если христианин гнушается еврейской расы, то, логически рассуждая, он должен гнушаться христианства и даже питать отвращение к самому себе как к христианину, потому что христианин является таковым благодаря тому факту, что евреи, и только они, создали эту веру, основали Церковь и служат по сей день её главным источником вдохновения. Невозможно игнорировать этот вклад или избегать признания его непрекращающегося влияния на жизнь каждого христианина. И несмотря на эти решающие факты, включая то, что Сам Спаситель, Господь наш, Сын Божий во плоти, пришёл именно из еврейской, и никакой другой, расы, «мы убиваем тех, кто из этой расы, грабим и бесчестим их» — и делаем это «в то время, когда Церковь ежедневно молится Богу, чтобы Он привёл их в Его веру»<sup>82</sup>.

Никто не выставил на свет с большей силой и остротой противоречие между тем, чем христианство обязано евреям, и тем, чем оно на практике расплачивается за свой долг перед ними. В этот момент Докладчик думал не только о Гарсии и его фанатических последователях, и не только о конверсо, их мишени. Он думал о поведении *всех* христиан — или точнее, о христианах как едином целом — по отношению ко *всем* принадлежащим к еврейской расе, обращённым в христианство или нет. Обратите внимание, как тонко он перешёл от ограниченного к более обобщённому обвинению: «Мы убиваем тех, кто из Его расы» и т.д. «Мы», все христиане, а не только еретики — противники марранов, и «те, кто Его расы», а не только обращённые<sup>83</sup>. Фразы вырываются из-под его пера почти бесконтрольно, скрывая под тонкой, но едкой иронией болезненную правду, которую он хочет спрятать. Если его попросят разъяснить, то он, конечно, сможет сказать, что под словом «мы» он имел в виду общее представление о всех христианах в глазах преследуемых марранов — «мы», которые преследуем, и «мы», которые терпимо относимся к преследованиям, позволяя злодействам оставаться безнаказанными, как будто они вовсе и не преступления. Нет сомнения в том, что всё может быть понято из этого утверждения — и Докладчик, безусловно, ссылается на него тоже. Но из этой тонкости поднимается звенящий голос протеста — протеста еврея против всего христианского мира за его шокирующую неблагодарность еврейскому народу, за его циничное и жестокое поведение по отношению к народу, который внёс самый большой вклад в христианство.

Истинный христианин, будучи обращённым из иудаизма, не мог чувствовать иначе. Ничто не раскрыло этот цинизм так демонстративно, как другое противоречие, причинившее ему ещё большую боль, которое было неотъемлемой частью того же поведения, — противоречие между тем, каково должно было быть отношение к обращённым согласно требованиям настоящего христианства, и тем, как на самом деле относились к ним обширные сегменты христианского общества. По существу, это конфликт между теорией и практикой, между теми, кто держится и за то и за другое, и отсюда — циничное лицемерие, вновь возникающее из этих резких обвинений. Но всё это на языке Докладчика представлено — или как минимум рассчитано на это — как конфликт между христианством, с одной стороны, и его последователями — с другой, между «Божьей Церковью»

и обществом, которое странным образом считает себя христианским. Конечно же, Церковь воспринимается Докладчиком в определённом смысле как абстрактная, неизменная, монолитная данность, отражающая свою ведущую роль и свои учения в чистом духе христианства, его теории и принципах. Разумеется, этот взгляд не соответствует реальности — то есть множеству проявлений Церкви в реальной жизни, — и Докладчик показывает себя проницательным наблюдателем. Тем не менее это возвышение Церкви не должно рассматриваться как произвольный шаг, предпринятый из тактических соображений. Это было важнейшим компонентом идеологии конверсо и являлось стовым хребтом марранской психологии, которая удерживала их от потери всякой надежды и провала в тёмные бездны отчаяния. И, вдобавок ко всему, это было поведением, поддержанным немалой долей исторического опыта, потому что именно к *Римской церкви* марраны обращались как к последнему убежищу в часы испытаний, и именно к папам неоднократно обращались конверсо с призывом о помощи и облегчении их страданий. И на самом деле Церковь многократно и неустанно, на протяжении трёх поколений протягивала им руку помощи. И теперь голос папы громко прозвучал в их защиту.

Да, Церковь действительно представляет собой сердце, душу и абсолютную правду христианства — в этом Докладчик был уверен, как были уверены многие лидеры конверсо в то время. Не мог он сомневаться в том, что её позиция по отношению к обращённым (и обращённым из иудаизма, в частности) останется такой же, какой была и должна быть, как это указано выше. Если конверсо видели по отношению к себе такую сильную вражду и такое попрание самых основных прав, то это было виной не Церкви, а тех, кто, формально считаясь её членами, пренебрегал её политикой и насмехался над её распоряжениями, тех, кто стремился заменить каноны Церкви своими собственными правилами. Хуже того, они отвергали церковные доктрины и заменяли их теориями, противоположными доктринам Церкви, якобы являясь её истинными последователями. В этом заключалась особая опасность кампании, которую вели такие люди, как Маркильос. Они распространяют «великую ересь» — разумеется, «великую» в том смысле, что это никак не соответствует чему-либо истинно христианскому, и остаётся удивляться тому, «как набожные христианские уши могут слышать это или как верные христиане могут терпеть это»<sup>84</sup>. Но Докладчик слишком хорошо знал, что многие католики не только слышат и терпят, но ещё и поощряют и всей душой поддерживают. Очевидно, что, как и другие еретики, выразители «расовой» ереси преуспели в одурманивании многих верующих и таким образом привели их на тропу зла.

Придерживаясь этой позиции, Докладчик делает смелый шаг в защиту конверсо. Если упомянутая ересь сбила с толку столь многих «старых христиан», как это произошло, следует ли удивляться тому, что само по себе появление этой ереси, захватившей такую большую группу последователей в христианстве, запутало и привело на ложный путь некоторых «новых христиан», хотя и непохожим образом? При этих обстоятельствах ни для кого не должно быть неожиданностью, что среди конверсо появилось несколько отступников. Скорее следует поражаться и восхищаться стойкой верностью христианству, его учениям и институтам, продемонстрированной этой группой в целом. Когда новообращённый принимает во внимание всё это — то есть то, что он видит, и то, от чего страдает, — «какое же терпение требуется ему, чтобы продолжать быть приверженным католической вере



[которую он принял], и какую силу воли должен он иметь, чтобы следовать тому, что каждый добрый христианин должен делать?» Как может он понять, что к нему, который обратился в христианство и примкнул к верующим, «должны относиться *ipso facto* (лат. тем самым) как к тому, кто сбился с пути, и он должен терпеть такие страшные оскорбления и наказания, не согрешив хоть в чем-то? Как могут реагировать конверсо, «когда они лишены всякого почёта, достоинства, должности и заработка в качестве еретиков и иноверцев, когда такая опороченная личность, как Маркильос, еретически утверждает это?»<sup>85</sup> Ответ на этот вопрос очевиден.

### *Еретики и иудействующие*

Тем не менее не следует видеть в этом какой-либо попытки оправдать отступников среди марранов. Докладчик старается объяснить, как и почему может произойти перелом в религиозном мышлении некоторых «новых христиан». Но одно дело объяснить, почему при определённых обстоятельствах человек может оступиться или поддаться соблазну совершить преступление, а другое дело — смотреть сквозь пальцы на совершённое преступление и простить преступника. Понимание ни в коем случае не является эквивалентом прощения. Однако понимание необходимо лидерам Церкви, чтобы знать, что делать с ересью Маркильоса, и предотвратить её вредные последствия. Конечно, оступившиеся должны быть соответствующим образом наказаны, если они не раскаиваются после соответствующего предупреждения, но решение проблемы не в наказании оступившихся, а в устранении причины их ошибки — то есть в преследовании ереси Маркильоса.

У Докладчика не было сомнения по поводу необходимых мер для остановки развития опасного движения. Он с ясностью указал, что если Маркильос продолжит насаждать свои идеи среди верующих, то он должен быть подвергнут наказанию, провозглашённому христианским законом и практикой для еретиков. Наказанием было сожжение на костре, которое Докладчик полностью поддерживал как средство против неизлечимых ересей. Он не оставил сомнения по поводу природы преступников, которым полагалось это чудовищное наказание: упрямые еретики, которых предостерегли должным образом, но те демонстративно отказались исправить свой путь. Чтобы никто не усомнился в том, что он поддерживает законы против ереси как *общий принцип*, а не только применительно к Гарсии и его последователям, Докладчик заявляет, что он не поколеблется рекомендовать применение этих законов к любому обращённому еретiku, вне зависимости от того, пришёл ли он из иудаизма или из другой религии. Если найдётся, как он говорит,

какой-либо новый христианин, который продолжает вести себя скверным образом после того, как он должным образом предупреждён, то будет правильным и справедливым, если такая личность будет наказана и покарана жёстким образом. И я буду первым, кто принесёт дрова на его костёр, и первым, кто его зажжёт.

Более того, если случится, что этот новый христианин — потомок евреев, он должен быть наказан ещё строже и жесточе [потому что можно с уверенностью утверждать, что этот преступник грешил не из-за незнания], но из знания, [имея] больше знаний о законе и Пророках [чем любой другой тип «новых христиан» может иметь]. Именно это указано Апостолом, когда он сказал: еврей и грек — сперва еврей — и в наказании, не меньше чем в почёте<sup>86</sup>.

То, что еврейский обращённый, который отступил от Веры, должен быть субъектом особо жёсткого наказания, является теорией, заимствованной Докладчиком из арсенала своевольных антимарранских Отцов Церкви<sup>87</sup>. Но то, что интересует нас в этом моменте, это не теоретический источник сам по себе, а то, как Докладчик его применяет. В то время как он выказывает своим отношением к субъекту — т.е. способу наказания еретиков — убеждение в том, что его собственная группа, взятая в целом, практически свободна от бича ереси, он с ещё большей ясностью указывает на свою озабоченность распространением ереси Маркильоса. Его заявление о том, что он первым поднесёт факел к костру еретиков, если таковые будут найдены среди «новых христиан», является просто драматическим способом показать свою нейтральность и усилить требование о применении этой формы наказания к Маркильосу. Он явно пришёл к убеждению, что только самыми строгими мерами, включая сожжение на костре, можно остановить кампанию расистов. Наверное, он мог бы искать и найти оправдание, чтобы показать большее сочувствие к вернувшимся в иудаизм, чем к еретикам, чьё религиозное прошлое и его корни никогда не были иными, чем христианскими. Но Докладчик не искал таких оправданий. Напротив, он возложил ещё большую ответственность за преступления на «новых христиан», чем на «старых». В этом, безусловно, есть нечто большее, чем простая демонстрация объективности. На самом деле, он здесь и вовсе не объективен, а скорее настроен дискриминационно против «новых христиан». Но эта дискриминация могла быть чисто формальной. Как мы видим, он действительно осмеливается сказать то, что говорит, потому что не верит в то, что среди конверсо было сколько-нибудь заметное количество еретиков (т.е. иудействующих), и кроме того, если некоторые имелись, их непреклонность не была такой, какую невозможно излечить действенным наставлением. Таким образом, как верил Докладчик, конверсо находились далеко от стадии сожжения еретиков.

Однако недостаточно просто сделать этот вывод, потому что на вопрос: «Много ли среди марранов иудействующих?» — Фернан Диас дал однозначный, категорически отрицательный ответ.

Так, относительно тех, в чьих головах могла возникнуть мысль о бегстве из Испании с целью уйти в страны мавров, а там вернуться к иудаизму, Докладчик говорит, что их число сегодня невелико — «потому что я сомневаюсь, что во всём Толедо наберётся десяток таких»<sup>88</sup>. Следует отметить, что он, оговаривая это утверждение, добавляет, что подобные мысли могут возникнуть только у тех, кто, с одной стороны, мало понимает (*que non tanto entienden*), а с другой — прожили часть своей жизни как евреи<sup>89</sup>, а таких в 1449 г. было сравнительно мало. Совершенно очевидно, что здесь он говорит о потомках тех, кто сами крестились в 1391 или 1412 гг. Прежде всего, именно среди них у кого-то могла развиться — и, возможно, под давлением обстоятельств развилась — склонность «вернуться» к иудаизму. Но о чём это говорит в общем плане? Если в таком большом городе, как Толедо, могло быть не более десяти кандидатов на «возвращение» или эмиграцию в мусульманские страны, их общее число в Испании должно быть, по его мнению, чрезвычайно малым.

Но этим не ограничивается то, что он хотел сказать по данному поводу. Критикуя основную концепцию Маркильоса по отношению к еврейским обращённым вообще, он доказывает, что в том, что касается конверсо в Испании, эта концепция особенно нелепа. Кто они, испанские «новые христиане»? В подавляющем

большинстве случаев потомки тех евреев, которые перешли в христианство за сорок-шестьдесят лет до того, и, поскольку дело обстоит именно так, «я не могу понять, как можно называть обращёнными тех, кто являются детьми или внуками христиан, тех, кто родились в христианстве и не знают ничего об иудаизме или его обрядах»<sup>90</sup>. Поскольку в середине XV в. потомки еврейских обращённых в христианство составляли подавляющее большинство «новых христиан», мы можем, полагаясь на Докладчика, заключить из сказанного выше, что абсолютное большинство марранов были христианами и видели себя *исключительно таковыми*. Они не считали себя и не хотели, чтобы их считали «обращёнными». Рождённые христианами, они с детства знали только свою изначальную религию — христианство — и, таким образом, не имели понятия об иудаизме ни в теории, ни на практике, и по причине этого *незнания* иудаизма они, естественно, не могли следовать ему. Таким образом, мы имеем здесь категорическое, основанное на логике и фактах отрицание обвинений, выдвинутых антимарранской партией касательно «иудаизма» конверсо.

Мы располагаем другим свидетельством по этому вопросу, относящимся к тому же времени, пришедшим, однако, из совершенно иного направления, и это свидетельство говорит практически тем же языком. В *Соответствии*, датированном около 1450 г., знаменитый алжирский раввин Соломон Дуран говорит нам, что не следует упрекать потомков «новых христиан», обращённых из иудаизма, в вере в христианство или в их антиеврейском поведении, поскольку воспитанные с детства как христиане и верящие в то, чему их учили их отцы, они абсолютно невежественны в вопросах иудаизма, его предписаний и, соответственно, того, на чём он стоит<sup>91</sup>. Это прямое подтверждение того, о чём говорит только что цитируемое нами утверждение из *Наказа* по поводу конверсо (почти все они в 1449 г. были «потомками» конверсо), и косвенно подтверждает утверждение Диаса о христианском характере поведения конверсо и ничтожности количества «иудействующих» среди них.

Возможно ли, что враги конверсо обладали ложными сведениями о религиозных обычаях последних и, таким образом, их атаки на конверсо были результатом искреннего недопонимания? Докладчик отвергает такую возможность. Признаки христианства конверсо были, по мнению Докладчика, слишком ясны и очевидны, чтобы быть незамеченными и ложно истолкованными, и контраст между ними и антимарранскими обвинениями слишком резок и кричащ<sup>92</sup>. Из этого он сделал вывод, что противники марранов с *полным знанием* использовали ложные обвинения в своей кампании и, соответственно, их атаки на конверсо исходили из других причин, а не из тех, о которых они заявляли. Но тогда в чём заключались их истинные причины? Похоже, что Докладчик не имел сомнений по этому поводу. Их причины, как это видел Фернан Диас, были не морального и духовного порядка, но аморального и материального свойства. Ими руководила «неумеренная алчность» и ничем не сдерживаемая страсть преследователей марранов «разграбить их собственность» — страсть, которая являлась «корнем всех зол»<sup>93</sup>.

Так Докладчик даёт то же объяснение антимарранским взрывам в Толедо, которое мы находим в хрониках того времени<sup>94</sup> и в свидетельствах других марранских лидеров<sup>95</sup>. Жадность и страсть к земным благам была корнем всех беспорядков, а вовсе не рвение наказать обидчиков религии. И не могло быть места для такого

рения — просто потому, что не было этих обидчиков. Таким образом, во всём, что касается религии, марраны были невинными жертвами.

## VII

Это прямое свидетельство о состоянии иудаизма среди марранов и количестве возможных иудействующих в их среде, сделанное одним из самых ответственных представителей общины конверсо в то время. Оно говорит нам вкратце, что в середине XV в. — то есть до начала Толедских преследований — иудаизм среди марранов практически не существовал. Мы должны подчеркнуть, что это свидетельство отнюдь не единственное. Оно находится в полном согласии с другими свидетельствами, весьма авторитетными и в высшей степени достойными доверия, пришедшими к нам из той эпохи. То, что Докладчик говорит о религиозной позиции марранов второго и третьего поколений, подтверждается, как мы видим, еврейскими источниками и представлено как общеизвестная истина, которую никто не может отрицать всерьёз. Далее, то, что он говорит о толедских судах и результатах их расследования, полностью, как мы покажем, поддерживается другими источниками того времени. И, наконец, его слова о возможном числе иудействующих марранов в то время следует понимать в свете его более широких взглядов на потомков первоначальных новообращённых. Так как эти потомки составляли в то время подавляющее большинство марранов, малочисленность иудействующих, как это описано Докладчиком, укладывается в общую картину.

Разумеется, это не более чем приблизительная оценка, и он мог определить число иудействующих в Толедо значительно ниже, чем это было на самом деле. Возможно, ближе к правде было бы насчитать пятьдесят или даже сто, а не десять, но это не изменит общего впечатления, которое он хотел передать. Всё равно их количество останется весьма незначительным, даже если это может привести к заключению, что маленькие группы (или их зародыши) иудействующих марранов существовали в Испании, в особенности в больших городах, и, возможно, они были рассеяны по всей стране. Докладчик должен был тем не менее счесть такое заключение ошибочным, и может быть именно из желания отрицать такую мысль или, скорее, показать её абсурдность он назвал столь низкую цифру.

Конечно, сегодня такое утверждение звучит крайностью, а всякая крайность граничит с преувеличением. Тем не менее сам по себе экстремизм этого и других его утверждений говорит парадоксальным образом в их пользу. Мы должны помнить, что автор этих утверждений был одним из крупнейших испанских юристов своего времени, человеком, которого занятие своей профессией научило тщательно взвешивать свои слова. Более того, его должность Докладчика — того, кто периодически сообщал королю обо всём, что могло заинтересовать королевскую администрацию, — заставляла его следить за достоверностью предоставляемых им сведений и не допускать их явного противоречия фактам. Поэтому, если бы в Кастилии и в Толедо было большое число конверсо, приверженных иудаизму, Докладчик не мог бы сказать, что в Толедо «может быть десяток» таких личностей, или провозглашать невинность группы в целом в таких сильных и недвусмысленных выражениях. Он не мог бы отметить обвинения толедцев [в якобы неверие марранов в христианство] как облыжные, беспочвенные и проистекающие из жадности, а не чего-либо иного. Более того, в то время как Докладчик делал эти утверждения, выводы толедского расследования уже были известны

широкой общественности города, и, несомненно, многие жители города знали их содержание и соответствие истине. Если бы он верил, что расследование могло дать что-то серьёзное против конверсо, с его стороны было бы глупым отрицать это, да ещё в столь безоговорочной форме. В конце концов, он обращался к таким проницательным людям, как Лопе де Барриентос и Хуан Пачеко, которые должны были вскоре посетить Толедо (или уже были там) и получить солидную информацию из достоверных источников. Непостижимо, чтобы «защита» марранов, представленная им, состояла бы из аргументов, которые легко опровергались, как противоречащие фактам.

Поэтому мы должны заключить, что Докладчик абсолютно искренне отверг существование сколько-нибудь заметного количества иудействующих среди марранов. Поскольку в любой попытке раскрыть истоки инквизиции и обнаружить её истинные мотивы вопрос о количестве иудействующих в Кастилии является вопросом первостепенной важности, свидетельству Докладчика должно быть оказано максимальное внимание, и оно должно быть изучено со всех возможных точек зрения. В изучении этого свидетельства особо важно то, что оно даёт и диагноз, и прогноз ситуации иудействования. Докладчик не игнорирует тот факт, что там и тут встречались отдельные индивидуумы, которые начинали обдумывать или проповедовать «возвращение». В этом, по существу, заключался его диагноз. Но в этих отдельных случаях он видел *симптомы* того, что случится или может случиться — образование трещин в солидном христианском фронте, который в тот момент демонстрировали марраны. По существу, кажется, что он не пытается уменьшить, но скорее указать на опасность поворота марранов к иудаизму из-за расового преследования — опасность, которая, по его мнению, может оказаться реальной, если преследования не прекратятся. Он пока ещё видел это просто как *возможность*, как что-то, что может случиться под влиянием злодеяний, и он мог чувствовать себя свободным обсуждать эту возможность именно потому, что знал, насколько позитивна *реальность*. В любом случае он не мог видеть никакого противоречия между своим настаиванием на религиозной невинности марранов (и чрезвычайной малочисленности иудействующих среди них), с одной стороны, и опасностью расширения, а может, и широкомасштабного расширения течения возврата к иудаизму, которое он представлял в качестве возможного развития событий, с другой стороны.

При всём этом мы не должны забывать, что он был дипломатом и тактиком, призванным отразить атаку врагов, и у него могла быть и скрытая причина занять именно эту позицию. Он, безусловно, принимал во внимание потенциал «возвращения», потенциал хотя и ограниченный, но при этих обстоятельствах реальный, и если эти случаи возвращения к иудаизму учащаются, то партия Маркоса Гарсии выжмет из этого максимум в своей кампании. Указав на *причину* такой возможности, он переводил обвинения с конверсо на их хулителей и отводил острие резких обвинений, которое было направлено на конверсо. Если быть ещё яснее, он стремился опередить нападки, предупреждая инфанта, его фаворитов и епископа о ложном впечатлении от историй, которые они могут услышать (будь они правдивыми или вымышленными) об «иудействующих» в Толедо. А главное, он пользовался случаем предостеречь их от попадания в ловушку необузданного обобщения, которое всё время применяли противники марранов и наверняка использовали бы обобщения еще активнее, если бы обнаружили действительные случаи «возвращения к иудаизму».

## VIII

Метод обобщения, использованный толедцами, был на самом деле проблемой, волновавшей Фернана более, чем любой иной аспект этого конфликта. В конечном счёте, всякая характеристика той или иной группы верна, если она справедлива по отношению к большинству её членов, а вернее, к их подавляющему большинству. Такая характеристика, если она сделана добросовестно, должна опираться на всеобъемлющую и достоверную информацию, на осторожное, бережное и длительное наблюдение и, превыше всего, педантично дотошные поиски истины. Даже непредвзятые исследователи коллективных феноменов зачастую промахиваются мимо цели и представляют ложную картину. Когда они ошибаются, то их провал — если их можно считать способными к правильному суждению — следует объяснить отсутствием одной или нескольких предпосылок к достижению верных заключений. Диас знал, что в случае толедской кампании не существовало ни одного из необходимых предварительных требований, и сильное антимарранское предубеждение делало любой довод бесполезным. Но население в целом — даже его нейтральные элементы и даже те, кто склонялся к симпатии по отношению к конверсо, — могло с лёгкостью подпасть под влияние утверждений о том, что эти обобщения сделаны на основе тщательных расследований и осторожного взвешивания всей доступной информации. Это приводит нас обратно к инцидентам иудействования, которые случались или могли случиться вскоре. Для того чтобы продемонстрировать справедливость своих претензий, толедцы могли использовать подобные инциденты в качестве «примеров» (которые они называли правилом) якобы *общего* явления, в то время как эти примеры доказывали обратное, будучи не более чем исключением из него. Докладчик чувствовал, что он должен опровергнуть такое «правило» следующим доводом.

Докладчик твёрдо стоял на том, что заклеить позором ереси всю *группу* из-за отступничества единичных её членов необоснованно и несправедливо. Возвращение к иудаизму, если и были такие случаи, должно рассматриваться в общей перспективе других ересей, появившихся в Испании и в других христианских регионах. Так, на севере Испании, среди басков, выросла ересь Дуранго, на юге, в Андалусии, ислам ежедневно получал в свои ряды обращённых из христианства, но это не означало, что *все* баски или *все* андалусские христиане должны были быть объявлены еретиками или рассматриваться в качестве таковых. Аналогичным образом, «если какая-нибудь ересь возникает в Кастилии, из этого нельзя делать вывод, что все кастильцы стали её приверженцами»<sup>96</sup>. Тяжесть ответственности должна быть возложена исключительно на замешанных в ереси индивидуумов, а не на общину или группу, к которой они относятся. Как сказал пророк Иезекииль от имени Бога: «Греховная душа должна умереть»<sup>97</sup>.

«Если какая-нибудь ересь *возникнет* в Кастилии...» Ясно, что Докладчик обсуждает здесь будущую возможность, а не существующую реальность, несмотря на то, что очевидна его обеспокоенность возможностью *иудейской* ереси. Он специально выбирает примеры таких групп, как баски, андалусийцы, кастильцы, потому что таким путём он может предположить, что ереси среди испанцев — или, точнее, среди испанских христиан — могут быть обозначены только по их географической и никакой иной принадлежности. В этом ещё раз отражается ассимиляторский подход, пытающийся игнорировать все этнические различия и акцентировать общность всех христиан, живущих в данных географических границах. Вне сомне-

ния, проецируя грехи индивидуумов на группу (в данном случае марранов), толдцы использовали не географический, а чисто этнический критерий, но это только демонстрирует ложность их вывода. Это показывает, что они обобщают на почве принципа, абсолютно неприемлемого для истинных христиан, так же как для подданных испанских королевств. «Потому что Божий закон, как и законы [страны], не желают наказания отцов за их сыновей (и наоборот), жены за мужа (и наоборот). Насколько же меньше должны мы наказывать других людей, у которых *нет ничего общего с преступлением, о котором идёт речь*, если даже, как они говорят, все они происходят из того же *народа*»<sup>98</sup>. Определённо, «происхождение из того же народа» является меньшим родством, чем муж и жена, и таким образом не должно накладывать ответственность за преступления, совершённые каким-либо членом этого народа.

«Грешная душа умрёт». Настаивая на индивидуальной ответственности за каждое религиозное прегрешение, Докладчик стоял, конечно, на твёрдой законной и моральной почве. Ясно, что целью его подчёркивания старинной максимы было освобождение абсолютного большинства марранов, или, точнее, этой группы в целом, от всякой вовлечённости в какую-либо форму недостойного поведения её отдельных членов. Мы видим здесь обращение к прибежищу христианской этики, а также к основным принципам юриспруденции, на которые должно опираться светское государство. С точки зрения Докладчика, христианина и юриста, этот аргумент безупречен.

И всё же, какими бы безупречными ни были его аргументы, Докладчик вовсе не был полностью удовлетворён, потому что знал, какое препятствие ему необходимо преодолеть. Главными советниками принца были Пачеко и Хирон, прожжённые политики, движимые исключительно собственными интересами, которые едва ли могли впечатлиться предоставленными до сих пор соображениями. Но Докладчик знал, что, не завоевав их поддержки или хотя бы дружественного нейтралитета, он не мог достичь не только многого, но и вообще чего-либо. Инфант не примет политики, не поддержанной этими двумя, а епископ не сможет убедить его занять достойную позицию в этом вопросе. Поэтому Докладчик искал довод, который напрямую затронул бы шкурные интересы этих эгоистичных политиков — довод, который сможет показать, что доктрина Маркильоса и законы и политика, основанные на ней, угрожают их собственному благосостоянию.

## IX

Хуан Пачеко и Педро Хирон были известны своим происхождением от мавров с отцовской стороны и от евреев, обращённых в христианство, — с материнской. К середине пятнадцатого века их мавританская кровь была уже весьма основательно разбавлена браками со «старыми христианами», но их еврейская линия длилась дольше, хотя и здесь, согласно *Tizon*, она закончилась пять поколений назад<sup>99</sup>. В любом случае, не был секретом тот факт, что их прабабушка была еврейкой.

Семейство Пачеко, разумеется, считало себя христианами, или скорее «старыми христианами», целиком и полностью. Вряд ли стоит упоминать о том, что у них не было никакого эмоционального участия и ни малейшего интереса к иудаизму. Однако мятежники утверждали, что они считали «евреями» всех потомков евреев как минимум до пятого колена<sup>100</sup>, и братья Пачеко как раз находились на грани этого определения. Должны ли они быть обеспокоены расистской кампанией,

проводившейся против конверсо, когда их собственное древнее родство с евреями столь несомненно? Похоже, что их категорично отрицательный ответ никого бы не удивил.

Докладчик, однако, думал иначе, и он занялся доказательствами этого момента.

Чтобы представить диапазон аристократических семей, могущих быть заделами расовой теорией, он составил список многих грандов королевства Кастилии и Арагона, имевших частичное происхождение от конверсо или вступивших с ними в брак<sup>101</sup>. Список оказался огромным. Он охватывал многих и даже, пожалуй, большинство баронов и магнатов, включая самых ведущих из них, и он показал, что в том случае, если расовый принцип будет принят, больше половины первых лиц Испании должны будут лишиться своих должностей. Результаты такой политики, если она будет применена, неминуемо окажутся катастрофическими. Многие благородные дома окажутся поделёнными и ослабленными, многим связям будет нанесён ущерб, и права на многие поместья подвергнутся сомнению. Помимо социального и экономического хаоса, в который будет ввергнута страна, способность аристократии функционировать в качестве правящего класса пострадает сильнейшим образом, если и вовсе не исчезнет. Социальное отличие, связанное с принадлежностью к высшему классу общества, и порожаемое им естественное уважение масс настолько принизится обвинениями приверженцев расизма, что престиж аристократов резко упадёт и постепенно заменится неуважением и презрением. Может ли расовая теория зайти так далеко? Может ли такое на самом деле случиться? Докладчик отмечает, *что это уже началось*. Это уже успело нанести немалый ущерб аристократии в целом, потому что «запятнало» тех, кто находится в той или иной степени родства с конверсо еврейского происхождения<sup>102</sup>. Все эти «гранды, графы и графини, выдающиеся прелаты сегодняшней Церкви Господней, рыцари и магистры военных орденов, а также члены монашеских орденов, идалго и доктора [теологии и юриспруденции], так же как и ревизоры, и чиновники короля, и члены его совета, и многие другие видные люди, у которых есть доля этого происхождения», теперь стали субъектами «бесчестия, поношений и оскорблений»<sup>103</sup>.

Было ли это истинным положением вещей или же Докладчик просто указал на возможные последствия расовой теории для этих людей? Нет сомнения в том, что толедские расисты копались в происхождении каждого представителя высшего класса, особенно тех, кто был против них, искали расовые дефекты в их происхождении и связях. Ненависть, злословие, сплетни и обычное наслаждение простонародья в унижении знаменитостей, в нахождении пороков в жизни больших людей естественным путём подталкивали общественное мнение в этом направлении, даже несмотря на то, что формально лидеры мятежников пока что воздерживались от открытых нападок на «смешанные» элементы аристократии. В любом случае, Докладчик был уверен в том, что такие нападки уже подготавливались, что потенциал был готов превратиться в реальность — если расовая доктрина и те, кто сеет её зёрна, не будут вовремя поставлены вне закона и подавлены.

Докладчик неоднократно подчёркивает главную опасность действий толедцев, содержащуюся в усвоении ими нового принципа и новой философии. «Превыше всего, самое порочное [морально] и худшее [так же и по-другому], — говорит он, — это превращение ошибки в догму»<sup>104</sup>. Если бы толедские бесчинства были простым результатом социальных несоответствий, ревности и трений, можно было бы



предположить, что урон был бы нанесён только «новым христианам» Толедо — или пусть даже марранам некоторых других городов, где господствовали подобные социальные условия. Точнее, проблемы рассматривались бы как принадлежащие к определённым ограниченным районам и особым обстоятельствам и поэтому разрешились бы в относительно короткое время. Но в случае преследования марранов в Толедо дело обстояло иначе. Оно питалось не только эмоциями, возникшими на почве обычного антагонизма между группами и классами, но и новой философией, догмой, выходящей далеко за пределы всех местных или временных соображений. Такая теория не может ограничиться Толедо; на самом деле она даже не останется только в границах Кастилии. «Это уже ударило не только по аристократам Кастилии, но и по тем, что во всех испанских королевствах и даже во всём мире»<sup>105</sup>.

Под «всем миром» Докладчик, разумеется, имел в виду христианский мир, и именно это он действительно хотел подчеркнуть. В его глазах «заблуждение» (или «ересь») Маркильоса, несмотря на то, что совершенно очевидно является антихристианским в своей сути, претендует представлять «истинное» христианство и в качестве такового неизбежно будет пытаться завоевать доминирование во всём христианском мире. И это потому, что теория действует силой своего принципа и продвигается вперёд силой инерции, если её не остановить. Несомненно, Докладчик сознавал всё это и так же правильно оценивал движущую силу расовой теории. Эта сила была огромной, «дьявольской», по его словам<sup>106</sup>.

Главной целью длинного перечисления Докладчиком аристократов, которые могут пострадать от этого движения (то есть тех, кто могут оказаться «частичными евреями» и, следовательно, «расово нечистыми»), было не доведение этой теории *ad absurdum*, как может показаться на первый взгляд. Главной целью Докладчика было, вне сомнения, обратить особое внимание на угрозу, которую представляет эта теория для испанской аристократии, а следовательно, для всего социального порядка Кастилии и других стран. Проще говоря, он хотел показать, что невозможно разорвать переплетение конверсо и испанской аристократии, и падение одной группы неизбежно повлечёт за собой падение другой. Попытки некоторых «расово нечистых», по толедской теории, аристократов остаться безучастными к страданиям конверсо, на которых обрушилась сила удара, останутся тщетными. Как бы далеко ни находились они от сцены борьбы и как бы далеки ни были их родственные связи с евреями, «теория», в конечном счёте, построена так, чтобы ударить по ним, если только ей будет позволено развиваться и действовать. Она не остановится ни перед какими высотами — будь то звание, почёт или достижения, — она доберётся и до самой монархии, и Докладчик продолжает показывать, что и королевские дома Наварры, Арагона, Кастилии и Португалии тоже «запятнаны» еврейской кровью<sup>107</sup>.

Докладчик полагал, что такой довод должен подействовать на инфанта (чей собственный дом был, по случаю, связан матримониальными узами с королевскими домами Наварры и Арагона) и в особенности на братьев Пачеко и Хирона, частично еврейское происхождение которых не было секретом и которые планировали браки с членами семей аристократов, указанных Докладчиком. В любом случае, Докладчик лишний раз позаботился о том, чтобы его поняли как следует. Он выразил свою веру в то, что «сеньоры, которые близки к Его Высочеству (то есть фавориты инфанта — Пачеко и Хирон), из уважения к их достоинству, и их

личностям, титулам и происхождению, не захотят быть вовлечены в дела, подающие такой скверный пример, которые направлены против Бога и против Его Святой Веры и столь опасны для души, *бесчестя Бога и весь мир*»<sup>108</sup>. Обратите особое внимание на слова: *из уважения к их происхождению*, в которых Докладчик хотел сказать, что они обязаны видеть себя замешанными, даже если их частично еврейское происхождение давностью в пять поколений. Эти дела, которые «*подают столь скверный пример*» — а именно, которые не ограничатся Толедо или правилами, установленными толедцами, — «*опасны, конечно, для души*» (поскольку они антихристианские и еретичные). Но религиозное одеяние, в которое наряжена угроза, слишком тонко, чтобы завуалировать её главную направленность. «Скверный пример распространится, и всякий, у кого будут найдены следы его еврейских предков, как бы далеки они ни были, окажется перед лицом угрозы бесчестия. Это и есть *«бесчестье всего мира»*. Бесчестье повлияет и на религиозное, и на светское положение человека (потому что оно направлено «против Бога и всего мира»). Более того, слово «мир» намекает и на другой негативный результат: те, кто пострададут от расового навета, не найдут от него убежища, он будет преследовать их повсюду, куда бы они ни бежали, потому что у этих наветов есть свойство позорить человека перед всем миром.

Это наблюдение было проницательным, а прогноз — дальновидным. В своё время аристократия почувствует на себе силу удара расовой теории, распространившейся из Толедо, и будет в результате жестоко наказана. Промежутка времени в пять поколений не хватит, чтобы «очистить» кого бы то ни было от расовой «грязи». Придёт день, когда капли еврейской крови будет достаточно, чтобы задеть «чистоту» любого человека, как бы высоко он ни стоял и как бы велики ни были его заслуги.

## X

Так заканчивается аргументация Докладчика против врагов марранов. Доводы Диаса ясны, чётко направлены, сильны, а их цели с лёгкостью различимы. Тем не менее, чтобы понять их полностью, нужно копнуть глубже. Необходимо разгадать главную идею, объединяющую все их части и лежащую в её основе — идею, которая одновременно и источник аргументации Докладчика, и первоисточник его умоизрядительной энергии.

«Как можно, — спрашивает он, — заметить в христианстве различие между одним народом и другим — или, чтобы быть яснее, между двумя христианами посредством их происхождения? Конечно, Церковь Господня состоит из союза двух народов (*pueblos*) — израэлиты и неевреи. Со времени её основания всегда были обращённые в христианство, время от времени то из тех то из других, и точно так же люди будут продолжать обращаться в христианство из тех и из других, и так до конца дней»<sup>109</sup>. Но из всех обращённых, которые пришли из двух народов, «Господь наш своими Страстями сделал — и делает — один народ [*un pueblo*], и страдал он для всех них»<sup>110</sup>. Таким образом, за более чем четырнадцать веков христианство оформилось постоянным смешением евреев и неевреев, в особенности это заметно в Испании, где семьсот лет тому назад все евреи одновременно были обращены в христианство. Как следствие, «уже неизвестно, кто происходит от кого», и нет ни одного христианина, который может с уверенностью сказать, что он происходит исключительно из неевреев»<sup>111</sup>. Главный вывод из

этого заключается в том, что в христианском мире невозможно дифференцировать группы по их происхождению, то есть от евреев и неевреев, да и делать это мерзко, так как это несовместимо с моральной и религиозной точки зрения с духом христианства и учениями Церкви. И это не случайно, потому что Христос страдал и умер именно с целью упразднить различия между евреями и неевреями и создать из них единый народ.

«Один объединённый народ!» — это то, что Христос начал создавать, это то, что Церковь делает с момента её создания, и это — конечная цель истории и окончательная судьба человечества. «Один народ» — вся ассимиляторская идея конверсо полностью уместается в этих словах. Не может быть сомнения в том, что для Фернана Диаса де Толедо, так же как и для большинства конверсо в Кастилии, смешанные браки со «старыми христианами» представляют разрешение — окончательное разрешение — проблемы конверсо. Ассимиляция была их желанием, их стремлением, их «целью», а смешанные браки — лучшим «средством» для её достижения. Но столь велика сложность человеческой психики, что она создаёт запутывающие противоречия позиций, и это то, что она создала в случае конверсо, когда те лицом к лицу столкнулись с осознанием своей идентичности.

Проповедование ассимиляции и поощрение смешанных браков не убило сознание их группового родства и не подавило их гордость за своё происхождение. Так, придерживаясь в принципе теории, по которой Церковь была создана как еврейскими, так и нееврейскими обращёнными, и что она стёрла все признаки, по которым они различались в их дохристианском состоянии, конверсо продолжали видеть большую разницу между обращёнными из иудаизма и теми, что пришли из других религий. Более того, эта разница оказалась настолько решающе важной, что бывшие евреи и бывшие обращённые из других религий рассматривались марранами не как взаимозаменяемые (т.е. равные «новым христианам»), а как две весьма различные категории, обладающие совершенно различными характеристиками. Кстати, Докладчик говорит нам, что определение «обращённый» вообще *не подходит* к тем, «кто пришёл в христианство» из иудаизма. Именно поэтому автор «Церковной истории» указал на то, что в древней Церкви только неевреи, а не евреи, пришедшие к вере, назывались обращёнными...<sup>12</sup> «Потому что последние [т.е. евреи] были у себя дома, в своём Законе, и всё, что от них требовалось [чтобы стать христианином], так это пройти обряд крещения и поверить в то, что Иисус был Мессией, чей приход обещан Законом и Пророками»<sup>13</sup>. Это было, как заметил Иероним, относительно простой задачей. От евреев требовалось всего лишь увидеть в более ясном свете значение *того же Закона*, которому они следовали и отстаивали и который «Господь наш Иисус пришёл не отменить, но исполнить». Неевреи же, напротив, должны были, чтобы стать христианами, претерпеть базисную и далекоидущую трансформацию; «они были обязаны перейти от дурного к хорошему, от безверия к Вере», они должны были обратиться в Веру<sup>14</sup>. Поэтому по правде именно к ним — и только к ним — применимо определение «обращённый».

Таковы были взгляды Докладчика, и, как мы увидим, они с воодушевлением разделялись другими ведущими марранами того времени. Эти взгляды присущи тому, кто с детства был воспитан не только на традициях учения христианства, но также и на учении Павла из Бургоса и других еврейских обращённых того же типа, которые появились на испанской земле<sup>15</sup>. Позже мы коснёмся различных соображений, заставивших конверсо принять эту точку зрения<sup>16</sup>.

## II. ХУАН ДЕ ТОРКЕМАДА

## I. БИОГРАФИЯ И ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

## I

Через несколько месяцев после того, как Докладчик написал свою инструкцию дону Лопе де Барриентосу, был написан ещё один опровергающий ответ на «Толедский статут». Этот документ принадлежал перу другого выдающегося защитника марранов, кардинала Хуана де Торкемады (дяди знаменитого Великого Инквизитора)<sup>1</sup>. Местом написания был Рим, а языком служила латынь. Время написания документа<sup>2</sup> и язык важны в числе прочего<sup>3</sup>, потому что он уступал «Наказу» Докладчика по степени воздействия на испанское общественное мнение. Но этот факт никоим образом не может преуменьшить его важность в качестве источника развития события, которое мы пытаемся выявить. По существу, значение этого документа даже превосходит работу Докладчика в раскрытии определённых элементов этих событий. В частности, он проливает свет на антимарранскую кампанию, используемые ею методы, её цели, лозунги и теоретическую базу. В то же время он даёт нам лучшее понимание того, как марраны видели самих себя, свою жизнь как христиан в испанском обществе и свою историческую функцию в христианском мире.

Свидетельство Торкемады, бесценное само по себе, приобретает дополнительную важность благодаря выдающемуся положению его автора, который был «звездой первой величины» в жизни Церкви XV столетия<sup>4</sup>. Станным образом этому исключительному свидетельству долгие годы не удавалось заинтересовать учёных, и только недавно была опубликована работа, включающая его в себя<sup>5</sup>. Но до сих пор не было сделано обстоятельного анализа этого документа, и его истинное значение оказалось утерянным для многих читателей — несомненно, по той причине, что в изучении занимающего нас вопроса преобладал ортодоксальный подход.

## II

Он родился в Вальядолиде<sup>6</sup>, возможно в 1388 г.<sup>7</sup>, от отца, «старого христианина» по имени Альвар Фернандес де Торкемада, и матери, скорее всего «новой христианки», чьё имя остаётся неизвестным<sup>8</sup>. Отец принадлежал к семье идалго, происходящей из маленького городка Торкемада, что в провинции Паленсия, где Альвар одно время служил рехидором. Некоторые члены этой семьи были рыцарями в свите кастильских королей Альфонсо XI и Педро I<sup>9</sup>, и один из них, Родриго Родригес де Торкемада, был во время Педро верховным аделантадо Кастилии<sup>10</sup>. Он был единственным из предков Торкемады, получившим национальную известность.

В возрасте шестнадцати лет юный Хуан присоединился к доминиканскому ордену и поступил в монастырь Св. Павла в Вальядолиде<sup>11</sup> «и с того времени посвятил свою жизнь благочестию и учению»<sup>12</sup>. Некоторые его биографы полагали, что он учился в Саламанке, однако это до конца не выяснено<sup>13</sup>. Но где бы он ни учился, он должен был отличиться как студент и как монах. В 1416 г., когда Фрай Луис де Вальядолид, настоятель монастыря Св. Павла в Торкемаде, был назначен кастильским

королём Хуаном II делегатом на собор в Констанце, он выбрал Торкемаду сопровождать его в качестве *socius* (секретаря и помощника)<sup>14</sup>.

Они отбыли в Констанцу в апреле 1417 г., когда заседания собора шли уже четвёртый год, и прибыли туда к его тридцать пятой сессии<sup>15</sup>. До окончания работы собора оставалось только десять месяцев, но впереди ещё была масса важнейшей работы. В июне того года их ожидало низложение Бенедикта XIII как «еретика и раскольника», а в ноябре — избрание нового папы (Мартина V), на сей раз папы объединённой Церкви. Они также оказались свидетелями яростной дискуссии о предложенном верховенстве собора над папой — дискуссии, оставившей нерешёнными главные вопросы и открывшей дорогу для будущего конфликта. Роль, которую Брат Луис играл в соборе, была настолько полезной для Мартина V и доставила ему такое удовольствие, что папа выразил свою признательность особыми вознаграждениями<sup>16</sup>. Поскольку Мартин V возражал против апелляций к собору по поводу папских решений<sup>17</sup>, мы можем заключить, что позиция Брата Луиса в этом вопросе склонялась к позиции папы. Возможно, зерно отношения Торкемады к приоритету папы, которое ярко проявилось в последующие годы, запало в его сознание во время этих дискуссий. Он мог оказаться под влиянием взглядов старшего монаха, а может быть, и позиция последнего была усилена, когда он получил совет и поддержку своего младшего товарища. Так или иначе, Фрай Луис де Вальядолид высоко оценил помощь Торкемады, потому что он отблагодарил помощника наилучшей наградой, на которую мог надеяться молодой монах в его положении. Он послал Торкемаду в Париж специализироваться в теологии, намереваясь, несомненно, назначить его учителем в новую теологическую школу, которую Фрай Луис собирался основать в Вальядолиде<sup>18</sup>. Хуан отправился в Париж прямо из Констанцы и поступил в гимназию Сент-Жак. Он стал студентом Парижского университета, где в марте 1424 г. получил степень лиценциата теологии, а годом позже — звание магистра<sup>19</sup>. Вскоре после этого он возвратился в Вальядолид, но его планы преподавания не осуществились, потому что Фрай Луис умер и Торкемада был назначен вместо него настоятелем монастыря Педро Мученика в Толедо<sup>20</sup>.

В последующие годы (до 1432 г.) Хуан де Торкемада занимал этот же пост, приобретая всё больший престиж, пока не стал известен в качестве ведущего доминиканца Испании. Хотя у нас нет прямого свидетельства для этого утверждения, мы можем вывести его из двух важных фактов. Он был выбран королём Кастилии Хуаном II в качестве королевского легата на Базельском соборе, который открылся в 1431 г. На этом же соборе глава доминиканского ордена назначил его своим доверенным лицом, представляющим испанских доминиканцев.

Это двойное назначение обозначило водораздел в карьере Торкемады. В тот момент ему исполнилось сорок четыре года, и он уже провёл больше половины жизни, не оказывая сколько-нибудь заметного влияния на события своего времени. Мало что известно об этом периоде его жизни, кроме его формального образования и положения приора монастыря, потому что ни одна из его многочисленных работ не была написана до 1432 г. Мы можем, однако, предположить, что в те годы Торкемада обогатил свои знания, повысил свои интеллектуальные возможности и ещё больше развил своё литературное мастерство. Всё это полностью проявилось позже, когда ему представилась настоящая возможность проявить себя на достойном форуме. В любом случае, человек, который был практически неизвестен за пределами своей страны, приобрёл за короткое время в Базеле международную

репутацию. Теперь он будет влиять на судьбы Церкви, а через неё — на судьбы Европы.

Он прибыл в Базель в августе 1432 г., а в декабре произнес первую речь, где подчеркнул необходимость всеобъемлющих исправлений в обычаях и нравственности церковных функционеров<sup>21</sup>. Когда Торкемада прибыл в Базель в 1432 г., он был в основном соборным реформатором. Но задача устранения злоупотреблений в Церкви вскоре отошла в его мыслях на задний план, в то время как он всё больше и больше занимался главным вопросом, стоявшим на повестке дня собора, — правами и функциями собора против тех, что принадлежат папству. В июне 1433 г. он взял на себя защиту прерогативы папы в назначении епископов — право, которое собор хотел аннулировать. С тех пор на протяжении семи лет, т.е. до конца конфликта папы с собором, он боролся с каждым шагом собора против папства<sup>22</sup>. На протяжении этого периода его пропагандистская позиция неуклонно становилась всё более убеждённой, ярко выраженной и крайней. Написанные им трактаты и очерки, так же как и его публичные дебаты, укрепили всеобщее мнение о нём как о главном защитнике папского верховенства.

Но кроме защиты папства против собора в теологических диспутах, он был также политическим эмиссаром папы в различных важнейших миссиях. Так, его вместе с Джованни Ауриспой послали в сентябре 1437 г. в Кастилию, чтобы убедить Хуана II перевести кастильских делегатов в Феррару<sup>23</sup>. В октябре 1438 г. он защитил папу в немецком Сейме в Нюрнберге<sup>24</sup>, а в марте 1439 г., когда Сейм собрался в Майнце, он снова обратился к нему с речью, энергично защищая принцип непогрешимости папы<sup>25</sup>. В августе 1440 г. Торкемада в качестве папского легата выступил перед собранием французских епископов и князей, созданным королём Карлом VII в Бурже. Там он обвинил членов Базельского собора (которые избрали папой герцога Савойского) в попытке создания нового раскола. Ему противостоял ещё один испанец, талантливый Хуан де Сеговия, но король, следуя представлению Торкемады, признал Евгения IV единственным законным понтификом<sup>26</sup>.

Во всех своих высказываниях как полемист и писатель Торкемада продемонстрировал огромную силу теолога и эксперта в христианском законе и литературе. Нет сомнений в том, что его величайшими достижениями в этой области были капитальный труд о «Декрете»<sup>27</sup> Грациана и о структуре Церкви<sup>28</sup>. Но он уже приобрёл славу значительно раньше своими короткими работами о папских правах<sup>29</sup>. Его учёные диссертации по поводу различных специфических теологических вопросов, таких как отпущение грехов, святость причастия и концепция Девы Марии<sup>30</sup>, а также его суждения о различных теориях, признанных еретическими или подозреваемых в ереси, такие как его работы против гуситов и боснийских манихеев<sup>31</sup>, принесли ему ещё большую славу. Борьба против ересей явилась частью его усилий в достижении главной цели — добиться единения христианства, освобождённого от раскола и внутренних размежеваний. Его усилия закрыть историческую брешь между католической и ортодоксальной церковью были, в своей основе, ещё одной манифестацией этой основной цели.

Так он стал одним из главных архитекторов объединения двух церквей, которое было, наконец, выражено в Декрете Объединения, изданном во Флоренции 6 июля 1439 г. По существу, это состоялось в большей мере благодаря упорству, проныцательности и полемическому таланту Торкемады, которые обеспечили победу католицизма в диспуте с греками, теологами острого ума и редкого упрямства, на

такие сложные темы, как чистилище и причастие и, превыше всего, вопрос о первенстве<sup>32</sup>. Папа, пристально следивший за этим соревнованием, был в восторге от блестящего «фехтования» Торкемады с искусными греками.

То, что Евгений IV должным образом оценил его вклад в папское дело, становится очевидным почти что с первого появления Торкемады на соборной сцене. Вслед за его речью в декабре 1432 г. папа поручал ему ещё более трудные и жизненно важные дела. В 1434 г. он назначил Торкемаду Магистром Священного дворца, что означало пост официального теолога курии и представителя Рима в вопросах исключительной важности<sup>33</sup>. После дискуссий Торкемады с греками и его дебатов с кардиналом Чезарини<sup>34</sup> Евгений IV присвоил ему титул Защитника Веры, а в декабре того же года сделал его кардиналом-священником Св. Сикста<sup>35</sup>. Следующие папы удостоили его дополнительными наградами и ещё более высокими титулами. В 1455 г. его назначили епископом Палестрины<sup>36</sup>, а в 1463-м папа Пий II повысил его в ранге, сделав кардиналом-епископом Сабинь<sup>37</sup>. После смерти Пия II он, вместе со Скарампо, рассматривался одним из двух первых кандидатов на папство. Торкемада отклонил это назначение по соображениям здоровья (то же самое сделал и Скарампо)<sup>38</sup>.

### III

Этот короткий биографический очерк не может, конечно, сам по себе отдать должное Хуану де Торкемаде, его усилиям на общественной сцене и его творческим достижениям. Не может он и достойным образом объяснить всё то влияние, которое он оказал на дела Церкви. Для того чтобы достичь такого понимания, мы должны видеть его гораздо полнее и яснее почувствовать и оценить как его литературные труды, так и их историческую подоплёку.

«В вопросах теологии, — сказал Пастор, известный католический историк Церкви, — Торкемада, несомненно, был самым учёным членом Святого коллегия»<sup>39</sup>, а протестантский теолог Георг Фойгт не колеблясь называет Торкемаду «величайшим теологом своего времени»<sup>40</sup>. Оба эти историка, католик и протестант, согласны в высочайшей оценке редкой комбинации выдающихся качеств трудов Торкемады, и прежде всего уникальности его *Summa de Ecclesia*, которая общепризнана в качестве «самого важного труда, написанного в Средневековье по вопросу о папском верховенстве»<sup>41</sup>. Более того, эти утверждения отражают не только заключения современной науки. На протяжении двадцати поколений, минувших со времён Торкемады, его теологические писания вызывали восхищение многих учёных и эрудированных читателей. Пожалуй, лучше всех выразил высокую оценку Торкемады, разделяемую испанцами в XVI в.<sup>42</sup>, историк доминиканского ордена Эрнандо де Кастильо. Отношение послесредневекового научного мира к Торкемаде хорошо выразил Николас Антонио, уверяющий нас в том, что Торкемада будет пользоваться славой «до тех пор, пока любовь к литературе и страсть к учению будут жить в сердцах людей»<sup>43</sup>.

Пафос литературного творчества Торкемады, представленного в сорока книгах и трактатах<sup>44</sup>, направлен на то, чтобы утвердить или восстановить старые верования и взгляды Церкви как отличающиеся от некоторых идущих вразрез с ними концепций, внедрившихся в теологическую мысль предыдущего столетия. То, что он не достиг всех своих целей, ясно из последующих событий. Но также ясно, что ему удалось многое, достаточное для того, чтобы повлиять на ход истории. При-

мечателен тот факт, что в эпоху, когда европейская культура следовала курсом возрождающегося классицизма и на Церковь обрушились гигантские волны полудемократической гуманистической Реформации, Торкемада сумел оказать столь важное историческое влияние одной лишь силой схоластической теологии, которая в основном была антиревизионистской, антигуманистской и, прежде всего, антидемократической.

Он появился на сцене церковной истории в то время, когда неразрешимый конфликт в Церкви грозил снова разорвать её на части. В тот момент казалось, что раскол залечен и борьба между папой и собором поутихла, но назревавший конфликт вспыхнул с новой силой. Папство вновь подверглось резкой атаке со стороны вскипевшего соборного движения, и лояльность церковников переходила с одной стороны на другую, зачастую в соответствии с направлением течения битвы. В сравнении с другими ведущими церковниками того времени, такими как Чезарини, Энеа Сильвио, Николай Кузанский и Панормитан, Торкемада отличался постоянством политики и искренней целеустремлённостью — точнее, твёрдой и неуклонной защитой традиционной платформы католического христианства.

Поддержанный в основном сильно пошатнувшимся в тот момент авторитетом папы и полудеморализованной постоянными отступлениями и унижениями папской партии, Торкемада оказался на Базельском соборе на стороне безнадёжного, казалось бы, меньшинства, и в течение долгого времени казалось, что он пытается защитить обречённую позицию. Только его мужество, упорство, рвение и идеализм, продемонстрированные при этой защите, повлияли на исход этой неравной борьбы и спасли ситуацию для папства. Недаром благодарные понтифики наградили его титулом «Защитник Веры и Заступник Церкви»<sup>45</sup>.

Эти события, должны мы напомнить, происходили в период между Уиклифом и Лютером. Фундамент Церкви заколебался от землетрясений, предвещавших приход Реформации. Потеряв в силе и престиже от раскола и ограниченное в своих прерогативах Констанцским собором, возобновлённое папство стояло перед выбором: должно ли оно продолжать пасовать перед соборным движением и в конце концов превратиться в раболепного агента — или же сбросить кандалы, в которые его заковали в Констанце, и восстановить прежнюю независимость?

Концилиаристы были решительны в стремлении держаться за свои достижения — решение Констанцкого собора от апреля 1415 г., провозглашавшее подчинение папы собору, и ряд «поправок», которые им удалось произвести в управлении Церковью<sup>46</sup>, составляли часть их программы реформ, которая теперь, в Базеле, должна была быть закончена. Но на их пути стоял папа Евгений IV, который не только противился запланированным ими изменениям, но и отнёсся к решению собора от апреля 1415 г. как к клочку бумаги. Всем своим поведением он пытался доказать, что это он, а не собор находится у власти и определяет правила игры для христианского мира. Так начался спор о первенстве, который оказался в фокусе интереса собора. Торкемада стойко защищал папу, но его задача казалась практически недостижимой. Доводы в пользу позиции собора были построены такими мудрыми и блестящими людьми, как Жерсон, д'Альи и Дитрих из Нихайма. Торкемаде предстояло сделать то же самое в пользу папы, или, точнее, в пользу принципа папского примата, который не пользовался популярностью и



казался вышедшим из моды перед лицом господствующего течения мысли того времени.

В оглушительном шуме сильнейших противоречий его голос звучал, однако, громко и ясно, неуклонно завоёвывая всё больше внимания и уважения к отвергнутой точке зрения. Но его единственным настоящим союзником в этой борьбе был, в течение достаточно долгого времени, только папа Евгений IV, человек большого мужества и политической проницательности, способный с упрямой решимостью воевать за то, что считал своими святыми правами. Но сами по себе эти качества, какими бы полезными они ни были, не спасли бы его от позорного поражения, так же как аналогичные качества не помогли другим папам, которые столкнулись лоб в лоб с соборным движением. Фактически, все папы, которые были смещены или отреклись от престола (в предыдущие два десятилетия их было пять), цеплялись за свой пост с исключительным упорством, даже несмотря на подавляющее превосходство противников. Соборная партия знала, как бороться с ними. Она преодолела самых упрямых пап и наверняка справилась бы и с Евгением IV, если бы не два важных фактора, сыгравших в его пользу. Первым было нежелание христианского мира снова пройти через агонию ещё одного раскола, а вторым — папская контратака, кампания, сопровождавшая антисоборные шаги папы.

Возглавлял эту кампанию Торкемада, и именно здесь он внёс свой наибольший вклад в папское дело. Эта кампания привела многих сторонников соборной партии к сомнению в самой возможности низложения папы. Она усилила таким образом общее нежелание сместить его, ослабив тем самым моральную привлекательность собора. Семи лет страстной и непрерывной агитации хватило, чтобы повернуть течение вспять. Когда соборная партия подошла, наконец, к попытке формального «устранения» Евгения IV, их дело уже было проиграно.

## IV

Часто предполагают, что если бы соборное движение в Базеле вышло из борьбы победителем, то Реформации можно было избежать, а Европа была бы спасена от трагедий и ужасов последующих религиозных войн. Это возможно, даже очень возможно. Но никакого урока из этого ретроспективного взгляда извлечь нельзя.

Никто из живших в середине XV в. не мог предвидеть военные последствия Реформации, которая ещё не родилась. Но даже предположив, что такое предвидение могло озарить кого-то, это вряд ли свернуло бы многих сторонников папства с их пути.

Вопрос, который стоял перед ними и их противниками, был, по существу, следующим: может ли Церковь претерпеть столь радикальное изменение, как это предлагали защитники реформ, не развалившись на части? Концилиаристы отвечали на этот вопрос утвердительно. Они были уверены, что Церковь может выдержать это напряжение, и они верили, что реконструкция её управления является единственным способом излечить её от всех зол. Ответ же консерваторов был однозначно негативным. Они считали, что Церковь, перестроенная по модели реформистов, обречена на короткую и безрадостную жизнь. Если авторитет и власть папы будут снижены как в объёме, так и в уровне, у Церкви будет отнят её объединяющий принцип, который держал всех вместе тысячу лет. В результате различные части христианского мира — нетерпеливые, амбициозные и агрес-

сивные силы — будут оказывать давление в сторону большей независимости от папы и права сопротивляться его правлению и решениям. И куда всё это приведёт, если не к всеобщему отделению от Церкви и, как следствие, к её развалу? Когда альтернативы рассматриваются в таком свете и взвешиваются по принципу «быть или не быть», всякий мыслимый риск или тяготы кажутся стоящими, чтобы спасти Церковь.

Более того, с точки зрения антиреформистов, опасность для Церкви не ограничивается её разделением из-за утери папского объединяющего авторитета и власти. Даже если Церковь, основанная на принципах собора, сумеет сопротивляться различным центробежным силам и умудрится спастись от потери паствы, она не сможет продолжать действовать с той же мощной силой, которая неустанно и безостановочно двигала её в течение более чем тысячелетия к достижению провозглашённых ею целей. Ещё не реализованное назначение христианства — завоевание всего человечества для Христа — останется недостижимым навечно, если управление Церковью будет изменено согласно моделям, предложенным выразителями идей собора. Короче, если побеждающая Церковь могла бы справиться с такими изменениями, то воинственная Церковь вряд ли сможет. Только если Церковь не будет раздроблена и узкие национальные интересы не помешают ей, она сможет совершить попытку универсального миссионерства или провозгласить призыв ко всему христианскому миру объединиться для крестового похода против безбожников и иноверцев.

Поэтому не случайно Торкемада, борец за верховенство папы, упорно настаивал на объединении с греками<sup>47</sup>. Воодушевлённый видением единой монархической Церкви, унифицированной в нормах, вере и чаяниях, он рисовал в своём воображении Церковь идущей вперёд широким шагом, чтобы охватить весь нехристианский мир. Первоочередной задачей для него было вновь завоевать силами католицизма восточное христианство, оторванное от Церкви столетия тому назад. К 1440 г. он стал свидетелем триумфа своих идей в консолидации внутренних рядов католической церкви и начала её экспансии на восток. Следует признать, что по независящим от Торкемады причинам союз с греками вскоре оказался химерой. Однако идея восстановления папской силы в Церкви выдержала испытание временем, и с каждым днём появлялись новые свидетельства того, что полномочия папы установились заново<sup>48</sup>. Реформистское движение собора, конечно, не умерло и идеологическая борьба продолжалась, но последние остатки этого организованного движения рассыпались в 1449 г. с отречением Феликса V, который был назначен папой Базельским собором. Раскол Церкви и её тяжелейший кризис выглядели преодолёнными.

В этот момент, когда престиж Торкемады в римской курии поднялся до своего пика, вспыхнуло восстание в Толедо, и кардинал лицом к лицу столкнулся с преследованием конверсо, которое с вулканической силой вырвалось стремительным потоком народного извержения.

## V

Что происходит в Кастилии? Этот вопрос вертелся в мыслях помощников папы с того момента, как вести о волнениях в Толедо достигли папского двора. Неопределённость была вызвана тем, что с самого начала Рим был завален противоречивыми докладами о природе беспорядков, их причинах и целях. Сторонники

правлящей в Толедо клики описывали бунт как народную реакцию на иудейский заговор, охвативший Кастилию. С другой стороны, конверсо обрисовывали мятежников архипреступниками, предателями и еретиками; и король Хуан II, который во многом разделял их взгляды, требовал, как мы видели, чтобы мятежники были осуждены и отлучены от Церкви папой.

Кастилия фактически была союзником папского престола во время его борьбы с Базельским собором, и Испания — точнее, весь Пиренейский полуостров — не знала тех мощных еретических движений, которые в позднее Средневековье появились в таких странах, как Франция, Англия и Германия. Действительно, с точки зрения католической ортодоксии, Испания была самым здоровым местом в христианском мире, и, разумеется, папство хотело, чтобы такой она и оставалась. Позволить ей пасть добычей распространяющейся «ереси» и стать полем битвы разделенной нации было для папства весьма нежелательной перспективой. Но была ли ситуация в Испании действительно таковой? Картина, вырисовывающаяся из противоречивых отчётов о событиях в Толедо, была зыбкой и двусмысленной, едва ли способной предоставить папе полный ответ.

Ясно, что Николай V должен был занять чёткую позицию в этих событиях. Но его позиция была обязана базироваться на полном знании о том, что происходит в Кастилии. Не было сомнения в том, что с политической стороны Церковь должна была осудить мятеж. Для папства оставалось прояснить вопрос, можно ли было как-то оправдать мятеж с моральной и религиозной стороны.

Само собой разумеется, папа попросил Торкемаду изучить вопрос и представить свои заключения. Известный в качестве эксперта по вопросам веры и неустанный борца с ересями, Торкемада действительно был наилучшей кандидатурой для выполнения этой задачи. Вдобавок к этому он был кастильцем по рождению и, в заметной мере, по образованию; он жил в Кастилии до своих сорока четырёх лет, знал испанское общество и город Толедо, оказавшийся сценой беспорядков, потому что служил там в своё время настоятелем монастыря Педро Мученика. Более того, общеизвестны были его дружеские отношения с Хуаном II с тех пор, как он был послан в Базель в качестве представителя короля. Разумеется, Николай V предпочитал, чтобы его советник, проводящий расследование, состоял в дружеских отношениях с королём и, соответственно, отнёсся с максимальным уважением к его свидетельству, советам и пожеланиям.

Торкемада сообщает нам, что перед ним лежали не только обвинения конверсо, составленные в Толедо мятежниками, сопровождаемые определёнными объяснениями, которые последние послали в курию<sup>49</sup>, но также и письма, отправленные королём — несомненно, папе, — и другие заслуживающие доверия отчёты о беспорядках в Толедо<sup>50</sup>. Под этими отчётами он, очевидно, подразумевал свидетельства, посланные некоторыми кастильскими церковниками, включая наиболее известных лидеров конверсо, которые обратились к папе, курии или к нему лично с просьбой вмешаться в нетерпимое, всё ухудшающееся положение. По всей вероятности, большинство этих документов он получил из папской канцелярии, так что мог изучить это дело и представить своё официальное мнение. Судя по находящимся в наших руках свидетельствах об участии Торкемады в этом вопросе, несомненно, что он познакомил и папу, и курию с мнением, сформированным им по поводу толедских событий. Более того, мы можем предположить, что его мнение стало в большой мере основой для папских булл от 24 сентября 1449 г.

## VI

То, что Торкемада представил свои взгляды и рекомендации по поводу толедского конфликта папе, тоже может быть принято как несомненный факт. Мы можем также быть уверенными в том, что его меморандум не отличался ни в подходе, ни в содержании от уничтожающей критики, которую он обрушил на мятежников в трактате под заголовком «Трактат против мадианитян и исмаэлитов»<sup>51</sup>. Несомненно, обе эти работы были частью наступления, предпринятого в Риме против мятежников силами конверсо по инициативе и, весьма вероятно, под руководством их искусного эмиссара в курии<sup>52</sup>. Торкемада, однако, никак не упоминает этого факта. Всё, что он говорит в связи с трактатом, это то, что, будучи раздражён безрассудными поступками толедцев и «воодушевлённый рвением к почёту божественного», он написал это «в защиту Иисуса и Марии» против «хулителей их расы»<sup>53</sup>. Это утверждение, без сомнения, можно счесть правдивым; написание трактата могло состояться по его собственной доброй воле. Но ясно, что это было тесно связано с функцией, выполненной им от имени папы, и задач, взятых им на себя от имени конверсо. Мы можем предположить, что Торкемада начал писать трактат после того, как он представил свой меморандум о толедском бунте, полнее используя материалы, собранные для составления меморандума.

Едва ли может удивить тот факт, что Торкемада не упомянул о помощи, оказанной им папе по этому вопросу. Не должны мы удивляться и тому, что папа Николай V не оставил нам намёков на это. У пап не было принято раскрывать имена тех, кто давал им советы в подготовке булл, и совершенно очевидно, что Торкемада не поставил бы папу в неловкое положение непрошенными откровениями. Более того, в этом случае у папы была особая причина хранить своё привычное молчание. Николай V не хотел, чтобы стало известно — а тем более официально признано — что его вердикт касательно толедского конфликта основан на суждениях Торкемады. Он хотел, чтобы роль, сыгранная кардиналом, была минимально заметной, и Торкемада, конечно, прекрасно понимал причины. Папа хотел лишить толедцев предлога для критики по поводу его зависимости от человека, который, по их мнению, сам был частью конфликта и посему не мог быть арбитром в этом деле. А они могли говорить об этом, потому что наличие еврейской крови в жилах кардинала было широко известно.

## VII

Испанские учёные предпочли преуменьшать или вообще игнорировать, нежели исследовать, различные утверждения по поводу еврейских корней Торкемады. Когда они касались этого вопроса, что случалось редко, они, как правило, не признавали имеющееся свидетельство о еврейских предках кардинала. Долгое время это свидетельство состояло только из утверждения Фернандо де Пульгара.

В своём очерке о кардинале, включённом в его сборник «Знаменитые люди Кастилии», этот широко известный историк католических королей, который пользуется всеобщей репутацией весьма надёжного источника информации, говорит о Торкемаде, что его деды «происходят от евреев, которые обратились в нашу святую католическую веру»<sup>53</sup>. Хуан де ла Крус, автор хроники Доминиканского орде-

---

\* Мадианитяне — согласно Библии, арабское племя (книга Чисел); исмаэлиты — мусульмане-шииты. — *Прим. перевод.*

на, относится к утверждению Пульгара как к установленному факту<sup>54</sup>. Но другие историки Ордена, такие как Антоний из Сиены<sup>55</sup> и Эрнандо де Кастильо, так же как и историки более широкого профиля, Джованни Понтано и Бальтасар Порреньо, категорически отвергают утверждение Пульгара на почве генеалогии и других причин, которых мы коснёмся вкратце.

Так, Эрнандо де Кастильо пытался показать, что рассказ Пульгара о происхождении Торкемады был ошибочным, и не только в одном моменте. «Он родом не из Бургоса, как вообразил Пульгар, а из Вальядолида, как он сам указал в своей работе о *Decretum*, не являлся он и потомком таких предков, каких он (Пульгар) желал дать ему в своей фантазии»<sup>56</sup>. Кастильо продолжает и сообщает нам, что прадед Хуана де Торкемады — Лопе Алонсо де Торкемада — был произведён в рыцари кастильским королём Альфонсо XI в день его коронации в Бургосе<sup>57</sup>, и что его жена, Ана де Коласос, родила сына по имени Педро Фернандес де Торкемада, прадеда кардинала, который был женат на Хоане Фернандес де Товар. Далее он сообщает, что Педро Фернандес был по его просьбе похоронен в церкви Санта Олайя де Торкемада, в то время как его жена похоронена в монастыре Сан Франсиско де Вальядолид, в капелле, построенной для неё её старшим сыном по имени Альвар Фернандо де Торкемада, который и был отцом Хуана де Торкемады, кардинала<sup>58</sup>.

Странно, что Кастильо не разглашает имени матери кардинала, притом что даёт нам имена его бабки и прабабки и даже сообщает место захоронения его матери (та же капелла Сан Франсиско де Вальядолид, где похоронены его отец и бабка Хоана)<sup>59</sup>, но не сообщает нам её имени. Можно спросить, не происходила ли она от крещёных евреев? Не её ли родителей имел в виду Пульгар, сказав, что и бабка, и дед кардинала были конверсо? Знал ли он, что он и она — то есть мать кардинала — были родом из Бургоса, тем самым предоставляя подоплёку для своего предположения о месте рождения кардинала?

Ни на один из этих вопросов нельзя дать твёрдого ответа. Всё же существует вероятность для положительных ответов. Пульгар был младшим современником кардинала, поэтому трудно предположить, что он сделал бы *такое* заявление о столь знаменитом человеке, как Торкемада, если бы не был уверен в правдивости своего утверждения. Более того, своим заявлением о том, что Хуан де Торкемада был еврейского происхождения, он приписал Томасу де Торкемаде родство с евреями и тем самым сделал Великого Инквизитора субъектом подозрений в частичном еврейском происхождении. Посмел бы конверсо Пульгар сделать такое голословное заявление и представить его читателям, если бы он не был уверен в этих фактах? Необходимо помнить, что первое издание *Claros Varones* («Славные мужи»), включающее в себя очерк о кардинале, появилось в 1486 г., когда Пульгар был ещё жив, а Томас де Торкемада, Великий Инквизитор, был на пике своей силы и влияния.

Порреньо, резко настроенный против марранов, историк уставов о чистоте крови, утверждал, что Пульгар не *ошибался*, но *лгал* в этом конкретном моменте. Причина: он хотел отомстить родственнику кардинала (вероятно, его племяннику Томасу де Торкемаде) за какую-то нанесённую им обиду<sup>60</sup>. Но помимо того, что Порреньо не представил никакой основы для своей догадки, трудно найти, каким образом Пульгар мог нанести ущерб инквизитору ложным утверждением. Скорее фальшивка могла послужить инквизитору предлогом причинить ещё больший вред хронисту, в дополнение к уже якобы нанесённому. Конечно же, Пульгар мог

предвидеть такой поворот событий, от которого он не мог ничего выиграть, но только проиграть.

Даже если эти доводы подтверждают правоту Пульгара, трудно было уладить этот вопрос с определённой до тех пор, пока утверждение Пульгара оставалось единственным свидетельством о еврейских корнях Хуана де Торкемады. Однако сегодня в нашем распоряжении находится дополнительное свидетельство в поддержку Пульгара — свидетельство, которое подтверждает, что еврейское, или, точнее, частично еврейское, происхождение кардинала было общеизвестным во времена Пульгара, и, таким образом, Пульгар не раскрыл никакого секрета, говоря о его еврейских предках.

Такие свидетельства находятся в *Memorial* против конверсо, написанном Маркосом Гарсией де Морой к концу 1449 г. В этом документе, написанном при жизни кардинала (ему тогда было шестьдесят два года, и он находился в зените своей литературной и общественной деятельности), Гарсия говорит, что папа Николай V отказался предоставить аудиенцию представителям «старых христиан» Толедо, находясь под влиянием «коварного кардинала святого Сикста». Его позиция по этому вопросу была явно определена «преследованием его родственников»<sup>61</sup> (имелось в виду, что еврейские родственники Торкемады — т.е. конверсо — подвергались преследованию как иудействующие). Разумеется, Гарсия не постеснялся бы солгать, чтобы очернить своих ненавистных оппонентов, но его заявления в таких случаях могли показаться правдоподобными, или, скорее, их лживость была бы трудно доказуемой. Однако же фальшивое заявление по поводу Торкемады не попало бы в такую категорию. Было бы верхом безрассудства выдвинуть такое обвинение против знаменитого кардинала, ведущей фигуры в христианском мире, в особенности в формальном обращении к папе и ко «всем князьям христианства». Совершенно очевидно, что такое обвинение было бы не только сенсационным и в не меньшей мере скандальным, но и вскоре оказалось бы дискредитированным в качестве бездоказательного и, таким образом, заклеило бы его самого как клеветника и лгуна. Следовательно, мы должны заключить, что Гарсия был абсолютно уверен в том, что кардинал был в каком-то родстве с конверсо, а из информации, имеющейся по этому поводу, мы можем вывести, что его связь с конверсо была связью по его собственной крови, а не результатом брака одного или нескольких его родственников — «старых христиан» — с «новыми христианами».

Дополнительное свидетельство по этому поводу представлено нам ещё одним документом того времени. В «Заметках о знаменитых евреях, обращённых в христианство», написанных в последней трети XV в. и добавленных к рукописи Пабло де Санта Марии *Scrutinium Scripturarum*, Хуан де Торкемада упомянут среди «наиболее образованных, наиболее преданных и наиболее религиозных» христиан, которые «происходили из народа Израиля»<sup>62</sup>. Так как он написал эти заметки по латыни, после прочтения латинской же книги Павла из Бургоса, этот автор был явно хорошо образованным человеком, и в качестве такового он также знал о вкладе конверсо в Церковь вообще и в церковную жизнь в частности. По всей вероятности, он был конверсо, гордым за достижения некоторых членов этой группы, и хотел указать другим читателям *Scrutinium*, что Пабло де Бургос не был исключением в своей великой учёности и преданности христианству, и что другие конверсо в «исключительном большинстве», как он представляет это, отличились в качестве церковников, христианских теологов и членов монашеских орденов<sup>63</sup>. То, что этот

автор был в курсе деятельности Торкемады, так же как и других, о которых он писал, видно из того, что он говорит о нём: «Жил кардинал Св. Сикста, известный как Брат Хуан доминиканского ордена, и он весьма учён в Священном Писании и чрезвычайно полезен Божьей Церкви в приуменьшении ересей греков, армян, богемцев и прочих»<sup>64</sup>. Принимая всё это во внимание, вряд ли может возникнуть вопрос о том, был ли прославленный борец с ересями известен своим еврейским происхождением, так что наш автор никак не мог, составляя свой список знаменитых конверсо, пропустить его.

Всё это делает определённым тот факт, что знаменитый кардинал имел какие-то еврейские корни. Как минимум один из его предков, почти наверняка его мать, должен был быть еврейских кровей, и это было широко известно людям его и последующих поколений. Но в дополнение к документальным доказательствам, представленным нами, имеется и внутреннее свидетельство его трактата о марранах, которое, даже без цитированных свидетельств, делает более чем ясным тот факт, что Торкемада был конверсо.

## II. ТРАКТАТ

### I

Его трактат о «Толедском статуте» против марранов в Толедо и лежащей в его основе социо-религиозной философии озаглавлен «Трактат против мадианитян и исмаэлитов, врагов и хулителей сынов, происходящих из народа Израиля»<sup>65</sup>.

Название раскрывает его смысл. Называя противников марранов исмаэлитами, Торкемада дает понять, что он рассматривает их не только как врагов марранов, но и врагов всех христиан — действительно, непримиримых и опасных врагов христианства, таких же, как сами мусульмане. Следовательно, Церковь должна действовать против них, как она действовала против сарацинов и мавров, она никак не может терпеть их существование в *своих рядах*, поскольку они, как и мусульмане, открыто враждебны всему дорогому и святому для Церкви.

В полную противоположность уничтожающему определению, которое Торкемада даёт антимарранской партии в Толедо, он называет «новых христиан» «сынами» — титул, которым он хочет обозначить их добропослушную и полную преданность христианству, их сыновние чувства по отношению к Церкви и их готовность защищать её от любой угрозы, такой, которую представляют собой исмаэлиты. Но в названии трактата подразумевается не только оценка отношения «новых христиан» к Церкви, но ещё и отношение, которое Церковь должна проявлять к «новым христианам». Мать Церковь совершенно очевидно должна обнять своих сынов, поддержать и ободрить их и оказать им всю возможную помощь в их борьбе против их врагов, которые являются и врагами Церкви.

Многозначительна также и последняя фраза заголовка: «происходящих из народа Израиля». Торкемада не называет марранов конверсо или «новыми христианами», то есть привычными терминами испанской литературы того времени. Называя их «сынами», он хочет указать: помимо предложенного выше, они являются полноправными членами католической церкви, пользующимися таким же статусом, как другие правоверные христиане, и никаких следов «обращения» не

может быть найдено в их религиозной жизни. Для того чтобы обозначить их как группу, Торкемада, тем не менее, имеет в виду не их *религиозных*, а национально-этнических предков, то есть то, что они «происходят из народа Израиля», а не из иудаизма как религии.

Это был заголовок, который, как он считал, охарактеризовал марранов в исторических терминах. Он отмечал главный признак этой группы, а также и то, как это понимают её противники — потому что с ясностью раскрывает природу конфликта, возникшего между марранами и их врагами. В глазах кардинала последние преследовали марранов не по какой-либо религиозной причине (несмотря на приведённые ими предлоги), но потому, что марраны «происходят из народа Израиля». Иными словами, ненависть и преследование возникли не по религиозным, а по этническим мотивам.

Трактат Торкемады имел своей целью выставить напоказ *истинные* причины травли и лживость самых распространённых аргументов, приведённых для её оправдания. Так или иначе, все аргументы толедцев относились к природе еврейской расы, а труд Торкемады явился прежде всего опровержением толедских расовых теорий. В этом качестве трактат является одним из самых замечательных документов, созданных в Средние века.

*Еврейский вопрос как вопрос расы и как внутренняя проблема христианского общества* — это дилемма, которую Торкемада пытался разрешить в своём «Трактате против мадианитян». Но мы должны понять, что сам кардинал воздержался бы от определения этой дилеммы в таких словах. При всём том, что расовый вопрос выглядит центральным или решающим в различных частях этой дискуссии, главной проблемой в первую очередь остаётся, как ему виделось, проблема религиозная. Расовый вопрос вообще и то, что свойственно еврейской расе в частности, рассматривались им с точки зрения христианской доктрины. Какую позицию должен занять *христианин* по отношению к расовой теории, поставленной на обсуждение толедцами? И какое место должны занять в христианском обществе евреи, обращённые в христианство? К этим вопросам первостепенной важности и обратился Торкемада.

И ответы на них, и сами вопросы были «религиозными», т.е. основанными на христианской доктрине и её авторитетах. Чтобы доказать свой тезис, Торкемада пустил в ход своё блестящее владение христианской литературой, свои глубокие знания эксперта христианского закона и опыт всей жизни в изучении христианской догмы. Но его трактат не рассматривает эти вопросы в чисто *абстрактном* плане. На протяжении всего изложенного кардинал касается событий и обстоятельств социального толка. Более того, он описывает то, что произошло в Толедо, и представляет причины ненависти «старых христиан» к «новым» и разных проявлений яростного антимарранского движения. Эта работа — не только теологический трактат, но и исторический документ.

Конечно, можно задать вопрос о том, насколько заслуживают доверия ремарки Торкемады, человека частично еврейских кровей? Позже мы проверим уместность этого вопроса и попытаемся определить меру правдивости, которую можно приписать свидетельству Торкемады<sup>66</sup>. Пока что мы можем сказать, что в его труде мы находим взгляд марранов — весьма представительный взгляд марранов — на сложные взаимоотношения, развившиеся в Испании между марранизмом, иудаизмом и христианством.



## II

Торкемада строит свой довод на 3–5 стихах 83-го псалма\*. Он использует эти стихи как свою *verba thematis* (тему для своей дискуссии), и он также относится к ним как к резюме своих мыслей о маррангах и их противниках. Поэтому мы должны отметить, что говорят эти строки:

Ибо вот, враги Твои шумят, и ненавидящие Тебя подняли голову,  
Против народа Твоего составили коварный умысел и совещаются против  
хранимых Тобою,  
Сказали: «пойдём и истребим их из народов, чтобы не вспоминалось бо-  
лее имя Израиля»<sup>67</sup>.

Торкемада отождествляет субъекта этих стихов (т.е. «врагов Бога») с «древними врагами народа Израиля» — народа, обозначенного в этих же стихах как «Твой народ» (т.е. народ Бога). Таковым народом был Израиль, и Торкемада не оставляет сомнения по этому поводу, потому что «знание божественной веры и богослужения процветали в этом народе», как указывает другой стих Псалмов (76:2): «Ведом в Иудее Бог; у Израиля велико имя Его»<sup>68</sup>.

Возглавляли «врагов Божьего народа» эдомитяне, потомки Исава, известного также под именем Эдом (Быт. 36:8). «И так же, как Исав ненавидел брата своего Иакова до того, что хотел убить его (Быт. 27:41), так и эдомитяне, потомки Исава, затаили страшную ненависть к сынам Израиля, потомкам Иакова»<sup>69</sup>.

Другими главными врагами были исмаэлиты, чья ненависть следовала той же модели. И вновь: так же, как их родоначальник Исмаил преследовал Ицхака, сына Авраама, что засвидетельствовано Апостолом в его Послании к Галатам (4:29), так и они тоже ненавидели сынов Израиля, потомков Ицхака. То, что эти двое, Эдом и Исмаил, были главными врагами израильтян, также упомянуто в том же, 83-м псалме, из которого взята *verba thematis*<sup>70</sup>.

Это, согласно Торкемаде, «буквальное» значение стихов. Если же мы, тем не менее, хотим интерпретировать их «символически» — то есть раскрыть их «тайный» смысл, — мы можем, говорит он, применить их также и к конфликту между «старыми» и «новыми христианами», потому что, как эдомитяне и исмаэлиты древности, которые были известны своей яростной враждебностью к израильтянам, некоторые «скверные христиане и порочные личности» переполнены «смертельной ненавистью» (*odium mortale*) к потомкам Израиля, которые «верны Христу» (т.е. конверсо) в наше время<sup>71</sup>. Настолько лишены эти люди страха перед Богом и так «накачаны духом злобы», что их ненависть не знает моральных ограничений. Это выразилось во многих формах преследований, охвативших всех «верных Христу», как бы «великолепны» они ни были в своей вере, своих качествах, заслугах и «дарах милости Господней»<sup>72</sup>. И действительно, эти враги конверсо выказали все признаки того, что они являются «посланниками дьявола» и «агентами его порока», потому что они старались и помешать «славе Господней», которая сияет через обращение народа Израиля к Христу, и воспрепятствовать «счастью человеческо-

\* В Псалтири на церковнославянском и на русском языках этот псалом фигурирует под номером 82. То же касается упоминаний других псалмов в книге. Разница связана с существующим расхождением в нумерации в масоретском и греческом текстах Библии, послуживших основами для переводов соответственно на западноевропейские и церковнославянский языки. Синодальная Библия, цитируемая в тексте издания, переведённая с древнееврейского языка, сохранила нумерацию по церковнославянской Псалтири, переведённой с греческого. — Прим. перев.

му», которое достигнуто в результате крещения. Поэтому логично принять, что Писание относится и к ним — т.е. ненавистникам конверсо, — когда оно гласит об эдомитянах и исмаэлитях, злейших древних врагах израильтян: «Вот Твои враги, о Господь»<sup>73</sup>.

Эти начальные пассажи Трактата уже указывают на направление мысли кардинала. То, что мы видели перед собой, является «смертельной ненавистью», которая вдохновлена порочными наклонностями («накачана духом злобы»), а вовсе не моральными мотивами. Судя по тому, как Торкемада в целом представляет проблему, мы можем заключить, что он приписывает по крайней мере часть этой «злобы» атавистическим и наследственным факторам, традиционному отношению, переданному от отца сыну — или, яснее, наследию ненависти, раздуваемой многими поколениями, которое восходит к самым ранним истокам этих групп. Но более всего он хотел своим сравнением преследователей конверсо своего времени с эдомитянами и исмаэлитами древности сделать совершенно ясным лживость утверждения, что отступления от христианства (со стороны конверсо) или рвение к его чистоте (со стороны их противников) лежат в основе развивающегося антагонизма. Точно так же, как ненависть древних врагов Израиля не родилась из-за какого-то религиозного преступления или непристойного поведения со стороны народа Израиля (напротив, «божественная вера и богослужение процветали в этом народе» и «у Израиля велико имя Его»), ненависть «старых христиан» к конверсо не возникла и не приобрела интенсивности и ярости из-за религиозных заблуждений конверсо. Напротив, именно успех конверсо на религиозном поприще, их приверженность христианским верованиям и их чистосердечное принятие христианского образа жизни — короче, тот факт, что конверсо «верны Христу», — приводит в бешенство их врагов до такой степени, до которой верность древних израильтян Богу провоцировала вражду их недругов. Таким образом, в видении Торкемады, отнюдь не приписываемое конверсо недостойное религиозное поведение, а скорее позитивное развитие их христианской религиозности беспокоило оппозицию.

Торкемада был убеждён в том, что массы евреев, обратившихся в христианство, пришли к моменту написания трактата к вере в Христа в полном смысле этого слова, и его убеждение в том, что их обращение не фиктивное, а истинное, отразилось во всём его трактате. Пристальный взгляд на теологические термины, которыми Торкемада оперирует, делает эту мысль ещё более ясной.

Мы видим, что он называет конверсо «верными Христу» (*fideles Christi*), что само по себе указывает на этот факт<sup>74</sup>. Но в дополнение к этому он говорит об «обращении народа Израиля к вере во Христа» (*conversion populi israelitici ad fidem Christi*)<sup>75</sup>. Конечно, Торкемада имеет здесь в виду истинное обращение и обращение большой группы евреев (народ Израиля). Далее он говорит, что дьявол поднялся, чтобы предпринять действие — попытку уничтожить «верных Христу» его «ревностью» к «божественному великолепию», которое излучает сияние от обращения, и «человеческому счастью», принесённому им<sup>76</sup>. Ясно, что «сияние» божественной славы и возрастание «человеческого счастья» не могут прийти иначе, чем через истинное обращение, и только такое обращение, а не фальшивое, может вызвать зависть дьявола. Взгляды Торкемады на религиозное состояние марранов не оставляют, таким образом, места для сомнений. В свете сказанного Торкемада пришёл к выводу, что насилие против марранов в Толедо вышло за рамки по-

прания интересов конверсо. Это стало предметом огромного беспокойства в христианском мире, потому что несло в себе угрозу христианству в целом. Эта угроза проистекала из двух источников: из *тактики*, использованной мятежниками в их кампании против конверсо, и из *теории* — или, по словам Торкемады, ереси, — которую они посеяли и распространили в ходе кампании. В качестве агентов дьявола, говорит кардинал, враги марранов используют дьявольскую тактику, и их зловердные действия искусно замаскированы. Делается это такими путями лжи и мошенничества — волк в овечьей шкуре, нечестивцы в маске набожных, — что они при этом распространяют свою опасную ересь. Эта ересь, которая «медленно расплзается, как раковая опухоль», и злодеи не жалеют усилий, чтобы протолкнуть её в другие части христианского мира<sup>77</sup>.

Это приводит Торкемаду к указанию на ещё один «симптом» деятельности «еретиков». Он освещает это фразой из стихов, которые послужили ему темой трактата: «Сказано о преследователях преданного народа Израиля, что они шумели». Так же поступают современные преследователи. Это означает, что их зловердная агитация достигла новой стадии и приняла новую форму. «Ненависть и злоба, которые они несут в своих сердцах» и «порочные мысли и богохульство, выраженные ими втайне против них», — теперь они не боятся произносить это открыто, рассылая порочащие писания под названием суждений (*sub nomine processum*) в разные части мира»<sup>78</sup>.

Этот пассаж открывает нам, что, по мнению Торкемады, нападки на конверсо не были вызваны недавней или случайной провокацией. Ненависть к конверсо лелеялась долгое время, но не выражалась открыто, она скрывалась из-за страха. Толедские беспорядки внесли изменение в ситуацию, и отвратительная скрытая ненависть вылезла наружу, а прежняя подпольная кампания превратилась в открытую и широко распространилась.

«Мы увидели и прочли некое суждение [*processus*], состряпанное в Толедо определёнными безбожниками, бунтовщиками против своего короля и естественного господина, людьми, ответственными за преступления, совершённые в Толедо. Они послали это через одного из своих сообщников папе Николаю V вместе с некими письмами к Римской курии. Мы внимательно прочли и изучили это суждение, и мы рассматриваем его с многих точек зрения как богопротивное, несправедливое, чрезвычайно скандальное и полное заблуждений»<sup>79</sup>.

«Заблуждения», о которых говорит кардинал Торкемада, являются, конечно, уклонениями от веры, упорство в которых может превратиться в еретические верования. Подобные заблуждения не могут быть игнорированы, иначе они будут восприняты как одобренные. В таком качестве они могут вскоре «расплзтись, как раковая опухоль» и «проникнуть в бесхитростные души»<sup>80</sup>. Чтобы предотвратить эту опасность, говорит кардинал, он почувствовал себя обязанным показать налицо ложность заключений толедцев. Соответственно, «с помощью нашего истинного Бога и человека, Господина нашего Иисуса Христа и достославной Девы, Его матери, чью собственную славу и *благородство их происхождения мы взялись защитить против хулителей их расы*, мы покажем, что громкие поношения мадианитян и исмаэлитов, выраженные в их богохульном и безбожном суждении, есть скандальная, безбожная, полная заблуждений ложь»<sup>81</sup>.

Так уже в самом начале своего трактата Торкемада даёт нам понять, что он написал свою работу в защиту «благородной» еврейской «расы» — расы Иисуса и

Марии — против груды поношений врагов конверсо. Но это не только оправдательный документ. Более чем «защитой еврейской расы» и заступничеством за конверсо, трактат является обвинением толедских «еретиков» и строгим осуждением их взглядов и действий. Целью кардинала Торкемады была мобилизация главных сил христианского мира для всеобщих усилий заклеить «ересь», то есть антимарранскую расовую теорию толедских мятежников, и исключить её из христианской жизни.

### III

Вслед за этими вступительными ремарками Торкемада приступил к анализу «Толедского статута», выпущенного в Толедо против конверсо. Изучив все относящиеся к делу документы и обдумав обстоятельства, при которых «Толедский статут» был объявлен, т.е. бунт и связанные с ним события, Торкемада пришёл к обличению, выраженному огненным языком моралиста, но при этом поддержанному холодным обоснованием схоластических и мощных аргументов эксперта-юриста.

Первой мишенью, по которой ударила критика кардинала, были суды, устроенные толедцами над некоторыми конверсо на религиозной почве. Как мы уже отметили, «факты», установленные в ходе судебных разбирательств, послужили основой для оправдания издания «Толедского статута». Поэтому установление степени доверия к этим трибуналам с точки зрения их правил и процедур являются для Торкемады делом первостепенной важности. Кроме того, он проверил мотивы их архитекторов и, наконец, цели, которых эти архитекторы стремились достичь. Во всех этих отношениях он нашёл эти суды настолько чудовищно незаконными, что в силу этого всякий их приговор должен быть аннулирован.

Что касается процедуры, доказывает Торкемада, никчёмность этих судов очевидна — прежде всего из-за качества «судей». 83-й псалом относится к ним словами: «Вот, о Боже, враги Твои», что вполне может быть тройным намёком, потому что эти люди, помимо того что являются врагами Бога, что будет доказано, и врагами своего короля, против которого они взбунтовались, они ещё и *враги тех, кого они судили*. Нельзя ожидать беспристрастности или справедливости для обвиняемых, когда их судят их враги — условие, классифицированное книгой Второзакония среди худших несчастий, могущих выпасть на долю группы: «сами враги — [наши] судьи в том» (32:31). Поэтому канонический закон подчеркнуто запрещает лицам, подозреваемым во вражде к обвиняемым, — не говоря уже о тех, чья враждебность доказана (то есть подтверждена актами гонения), — принимать какое бы то ни было участие в судебном процессе, где замешаны объекты их вражды. Следовательно, врагам марранов должно быть не только запрещено судить их, но и выступать обвинителями или свидетелями в судах против тех, кого они ненавидят<sup>82</sup>. Непригодность этих судей не подвергается сомнению ещё и по другим веским причинам. Книга Второзакония (1:13) говорит по поводу качеств тех, кто должны быть назначены судьями: «изберите себе по коленам вашим мужей мудрых, разумных и испытанных, и я поставлю их начальниками вашими»<sup>83</sup>. Иными словами, судьи должны быть и эрудированны в законах, относящихся к рассматриваемому случаю, и отличаться своим высоким моральным уровнем. Но у толедских судей, совершенно очевидно, отсутствовали эти качества. Их аморальность была засвидетельствована их действиями во время мятежа

против короля (все они принадлежали к партии мятежников), так же как и люди, безусловно заслуживающими доверия и знавшими их в результате обычного общения, а их юридическая несостоятельность ясно видна из их действий во время процессов: «Они не знали как следует ни требований канонического закона [*fides canonica*], ни в каких случаях кто-то должен считаться еретиком»<sup>84</sup>. Следовательно, они должны были быть дисквалифицированы как судьи по трём существенным причинам: их вражда к обвиняемым, их аморальное поведение и их невежество в вопросах, относящихся к делу.

Сродни качеству судей была и *спешка*, характеризовавшая толедские процессы. Спешка должна быть исключена в любом судебном разбирательстве, а в особенности в таком, которое касается вопросов веры, где ошибки могут повлечь за собой самые опасные последствия. Торкемада цитирует Цицерона, чтобы подчеркнуть, что «спешка (при вынесении приговоров) — враг правосудия»<sup>85</sup>. Он цитирует и Иова, чтобы указать, что «тяжбу, которой я не знал, разбирал внимательно» (Иов 29:16)<sup>86</sup>, и приводит цитату из комментария папы Григория Великого к этому же стиху: «вынося приговор, мы никогда не должны быть опрометчивыми, мы не должны поспешно судить о непроверенных вещах, и ничто услышанное скверного толка не должно влиять на нас», и «то, о чём всюду говорят, не должно быть принято без доказательства»<sup>87</sup>.

Эти пассажи были, разумеется, тщательно отобраны автором *Трактата*. Ясно, что он хотел с их помощью не только предоставить авторитетное свидетельство своего тезиса о том, что судить следует неспешно и осторожно, но и ответ на возможное требование того, что в случае конверсо можно обойтись без излишней осторожности, потому что об их преступлениях «говорят повсюду», пользуясь языком Григория Великого, и поэтому они входят в категорию «общеизвестного». Но «общеизвестное», согласно Торкемаде, отнюдь не является установленным фактом. *Всё зависит от источника информации* и также от способа её распространения. Торкемада был, разумеется, в курсе расползшихся слухов о «делах скверного свойства», якобы совершённых конверсо. Тем не менее он, конечно, был убеждён в ложности этих слухов и в том, что честное и терпеливое расследование, будучи проведённым, показало бы их злокозненное происхождение и, соответственно, доказало бы невиновность обвиняемых. Но такое расследование *не было* проведено и, как факт, не могло быть проведено, когда враги марранов были их судьями и прокурорами.

Этим, по мнению кардинала, однако, *не ограничивались* отклонения от принятых норм правосудия, потому что враги марранов, как он отмечает, выступали в этих судах не только как судьи, но и как *свидетели*, и этот факт был для него ещё одной причиной считать эти суды недействительными. Те, кто свидетельствовали против марранов, незадолго до этого злобно нападали на них, грабили, поджигали их дома и убивали. И это доказывает, что они были не только «врагами», но и преступниками наихудшего сорта. Но канонический закон, следуя правилам, установленным папой Евсевием, запрещает подобным преступникам быть допущенными к свидетельствованию, исходя из ясного понимания того, что «их голос в таких вещах» может оказаться «фатальным» для справедливости<sup>88</sup>.

Показав изъяны «судей» и «свидетелей», Торкемада продолжает, чтобы нанести удар по толедским судилищам с других юридических углов зрения: «Мы читали, — говорит он, — что многие были наказаны вследствие судебных приговоров,

но мы не видели, что кто-то из них был цитирован. Не было и представлено возможности (обвиняемым) для защиты, и никто не был осуждён за ересь или иное заблуждение, и никто не сознался добровольно в том, что лелеял чувства или придерживался верований против того, к чему привержена Церковь, или к её поведям»<sup>89</sup>.

С точки зрения целей нашего расследования, эти утверждения чрезвычайно важны, потому что они содержат свидетельство особого значения, которое оказало прямое влияние на рассматриваемое дело. Но, прежде чем мы сможем установить их точное значение, необходимо убрать с пути некоторые трудности. Разумеется, Торкемада не предполагает, как может показаться с первого взгляда, что не были вынесены *формальные обвинительные приговоры* по поводу ереси. Согласно его же цитированному выше утверждению, большое количество марранов было приведено в суд, и сам факт, что «многие» были «наказаны» и как минимум «некоторые» сожжены заживо, указывает на то, что такие приговоры были вынесены. То, что он, возможно, имел в виду, это невозможность оправдания этих приговоров путём судопроизводства. Аналогично, когда Торкемада говорит о том, что не было сделано добровольных признаний вины, это не означало, что не было сделано *никаких* признаний какой-либо вины. Так как он ограничил своё утверждение «добровольными» признаниями, мы можем заключить, что *вынужденные* признания были добыты судами. И то, что это было именно так, мы можем предположить, исходя из приведённых им цитат из Августина и Константина Великого в поддержку его выводов<sup>90</sup>.

Торкемада отмечает, что согласно этим авторитетам, никакой судья не имеет права осудить обвиняемого до того, как тот *добровольно* признал свою вину или же она была подтверждена добросовестными свидетелями<sup>91</sup>. Эпитеты «добровольный» и «добросовестный» указывают на то, что кардинал имел в виду. В толедских судах были, конечно, свидетели, которые уличали обвиняемых, но они не были «добросовестными» — они были враждебны и преступны, и «которые должны были быть добровольными, не являлись таковыми» (т.е. они были сделаны под пытками или под угрозой пыток или нанесения какого-либо иного серьёзного ущерба). Следовательно, не было никакой основы для осуждения или любого действия против обвиняемых. Какой бы вердикт судьи ни вынесли против них, он не являлся бы осуждением в юридическом смысле слова, но просто безосновательным объявлением вины, не имеющим ни моральной, ни законной силы.

Торкемада просто отказывается назвать приговоры, вынесенные в Толедо, устрашающим именем «виновные в ереси». И он считает свою позицию оправданной не только тем, что процедура ведения процессов была очевидным грубым нарушением законов, но ещё и — необходимо подчеркнуть — природой «прегрешений», выявившихся в ходе процедур и оцененных судьями как «еретические». На деле эти «прегрешения», даже если имели место, вряд ли имели что-нибудь общее с ересью. Тем не менее конверсо, обвинённые в их совершении, были объявлены толедскими судьями «еретиками». Судьи могли так поступить, потому что они, как считал Торкемада, не знали ни законов, относящихся к ереси, ни того, чем является ересь.

«Учёные-теологи и специалисты в каноническом законе, — говорит кардинал, — знают, что одно дело заблуждаться в религиозных вопросах, другое — быть

еретиком», потому что «ересь включает в себя не только ошибку мышления, но и упрямое отклонение от воли Божьей». Поэтому Августин Блаженный сказал: «я могу заблуждаться, но я не еретик»<sup>92</sup>. Толедские судьи не делали этого различия. Для них малейшее отклонение от строгих норм в религиозной мысли или действии выглядело бесспорным доказательством ереси или же поводом объявить это таковым. На самом деле, они путали ошибки мысли, от которых никто не защищён, с заблуждениями, усугублёнными порочной волей. Таким образом, мы можем сделать из слов Торкемады вывод, что некоторые марраны проявили своим поведением или высказанными религиозными взглядами заблуждения и мысли — а именно то, что кто-то из них ошибался в своём понимании христианства или, скорее, некоторых элементов веры, по причине определённых недоразумений. Но это не означает, что они были виновны в упрямом, греховном желании идти по кривой дороге, то есть в твёрдом решении следовать своим заблуждениям даже после того, как они были выявлены. Переведём сказанное на светский язык: среди преследуемых марранов не было обнаружено никакого желания уйти из христианства, и ни один из них не был признан иудействующим или еретиком.

Это и есть значение слов кардинала: «не были найдены виновными в ереси» в толедских трибуналах<sup>93</sup>. Это свидетельство, пришедшее из уст Торкемады, ведущего эксперта в каноническом законе и рьяного борца с ересями в христианстве, должно быть принято во внимание самым серьёзным образом. Оно не может быть отброшено в сторону как нечто незначительное, как безответственное или тривиальное высказывание.

Конечно, можно сказать, что уничтожающее утверждение Торкемады слишком резкое, чтобы быть правдой, что оно отражает преувеличенное, одностороннее мнение, направленное на то, чтобы снять бремя вины с марранов. Теоретически такое предположение может иметь место, но есть ли ему какое-либо подтверждающее свидетельство? Насколько нам известно, такового не существует. Но и другие соображения могут ослабить, если не уничтожить, этот аргумент, потому что Торкемада формулирует своё заключение в такой безапелляционной манере — то есть способом, не дающим пути к возврату, — что придаёт его свидетельству величайший вес. Привыкший не думать и не писать бездоказательно, Торкемада должен иметь в своём распоряжении твёрдые доказательства для подтверждения своей позиции в споре, буде таковой возникнет. Вдобавок к этому он должен был понимать, что, делая настолько бескомпромиссную по форме декларацию в столь решающем вопросе, он должен хранить свою трудом завоёванную репутацию ответственного христианского лидера, «Защитника Веры» и ведущего эксперта Церкви по ереси.

#### IV

Свои выводы Торкемада ярко подчёркивает дальнейшей, всё более выразительной критикой этих судилищ и повторяющимися отрицаниями голословных толедских обвинений марранов в неверности христианству. Поскольку критика и отрицание тесно связаны друг с другом, мы процитируем их вместе.

«Бессмысленность и несправедливость и, соответственно, недействительность приговоров [вынесенных в Толедо] продемонстрирована предпосылками, на которых они основаны, многие из которых ложны, нечестны и злонамеренны»<sup>94</sup>. Эта презумпция, согласно Торкемаде, воплощена в утверждении, что общеизвестным (*publica fama*), предположительно исходящим от заслуживающих доверия лиц яв-

ляется то, что «большинство конверсо исполняют обрезание, отрицают божественность Христа и отрицают, в дополнение, присутствие Его тела в таинстве причастия» и т.д. «Странно, — добавляет Торкемада, — что эти люди не боятся сказать, что эти вещи «печально известны» даже тогда, когда невозможно указать ни на одного из конверсо, который добровольно признался или же был засвидетельствован непредвзятым свидетелем, что когда-либо сказал после своего крещения, что он верит во что-либо иное, кроме того, во что верит сама Мать Церковь»<sup>95</sup>.

Это высказывание, несомненно, является одним из самых знаменательных свидетельств во всей дискуссии (старой и новой) по поводу религиозного состояния марранов. В этом моменте невозможно не заметить, что в то время, как предположительные «обнаружения», сделанные против марранов их врагами, постоянно повторяются в научной литературе и обычно интерпретируются как «факты», ни разу не было приведено доказательство противного, сделанное кардиналом в попытке прийти к исторической правде или хотя бы представить уравновешенный отчёт из всех доступных источников. Действительно, несмотря на разнообразие подходов и целей учёных, приходится признать, что отношение к марранам на суде истории по существу не слишком отличается от того, что они получили от толедских судей. И здесь, и там основывались на фундаментально односторонних свидетельствах. Ни здесь, ни там обвиняемой стороне не было предоставлено право на самозащиту.

В только что процитированном пассаже мы видим, как Торкемада в сильнейших выражениях отрицает утверждения толедцев о том, что было «печально известно», что «большинство конверсо» совершали обрезание, отрицали божественность Христа и другие христианские догмы. Он называет их свидетельства «лживыми и злонамеренными» и по существу считает их настолько ощутимо абсурдными, что они сами по себе демонстрируют «недействительность» всего процесса. Конечно, отвергая утверждение в том, что *все марраны иудействовали*, Торкемада не говорит, что, по его мнению, среди марранов вовсе не было иудействовавших. Он, не противореча своей защите марранов, не мог не признать существование «некоторых» иудействовавших, и если так, то мы увидим, можем ли мы на основе его утверждения о «большинстве конверсо» определить, каков был его взгляд на существование или пропорцию иудействовавших в группе марранов. Кажется ясным, что если бы их число приближалось, по мнению Торкемады, к 50% от общего числа марранов, то он не осуждал бы тезис толедцев в таких резких выражениях: в конце концов, расстояние между 50% (половиной) и 51% (большинство) слишком мало, чтобы предотвратить критику утверждения, которое заменило одну цифру другой. Мы можем далее принять, что Торкемада воздержался бы от столь уничтожающей критики толедцев, если бы число иудействующих приближалось, скажем, к 49%, или к половине числа марранов. Опять же, маленькая разница между упомянутыми цифрами и «большинством» конверсо окажется слишком значительной, в особенности когда речь неизбежно пойдёт о *предположениях*, которые могут с легкостью — и законным образом — отличаться. Следовательно, если кардинал был настолько возмущён утверждением, что «большинство марранов иудействовали» — возмущён так сильно, что отверг его как гнусную ложь, — то разница между этим лживым обвинением и тем, что он считал истиной, обязана действительно быть огромной. Следовательно, мы должны заключить, что, если даже он признавал существование иудействующих среди конверсо, они должны были составлять,



по его мнению, явное меньшинство — настолько явное и ограниченное, что огромное большинство конверсо были верны христианству и представляющей его Церкви.

Фактически он настаивал на этом, когда снова и снова называл марранов в целом «верными Христу», и это повторяемое определение, вместе с его взглядом на результаты толедского расследования, неизбежно приводит нас к заключению, что, по мнению Торкемады, иудействующие — опять же, если он вообще признавал их существование, — не составляли даже сколько-нибудь заметного меньшинства. Они на самом деле настолько малочисленны, что их обвинители не смогли доказать на судах существование хотя бы одного настоящего скрытого иудея, несмотря на все их отчаянные старания подтвердить свои обвинения сколько-нибудь ощутимым примером. Так, толедские суды, по мнению кардинала, вместо того чтобы доказать вину марранов, на самом деле освободили их от обвинения в неверности. Именно это имеет в виду Торкемада своим громким протестом: как примечательно то, что ввиду их неспособности (полной неспособности представить законное доказательство) обвинители до сих пор смеют ссылаться — и полагаться — на «общезвестность» их суждений!

Таким образом кардинал с силой бьет по представлению о том, что иудейские обычаи процветали среди марранов, но он также не оставляет камня на камне от утверждений толедцев о внутренних верованиях марранов. Теоретически, марраны могли избегать (из страха или по другим причинам) исполнения обрезания или других еврейских обрядов и при этом продолжать в душе верить в еврейские символы веры или же исполнять все христианские обряды, но внутренне отвергать христианские догмы.

Но из вышеупомянутого утверждения Торкемады следует, что на деле ничего подобного не было. Мы можем извлечь из сказанного им, что марраны, в общем и целом, были привержены христианству и в мыслях, и в поступках, так как он решительно отвергает утверждения толедцев о том, что марраны не верят в божественность Христа, в Его физическое присутствие в таинстве причастия и во все прочие таинства и догматы католического христианства. Исходя из этого, они не отрицали христианства и не были индифферентны к нему или вообще отвергали обе религии (т.е. иудаизм или христианство), как то утверждали противники, но они были верными и убежденными последователями христианства — и только христианства. Мы уделили столько внимания этим пассадам потому, что они содержат отрицание Торкемадой главных религиозных обвинений, выдвинутых против конверсо, а также потому, что для их настоящего понимания мы должны учесть то, что они говорят напрямую. По этим же причинам мы коснёмся теперь его взглядов на непосредственные источники этих обвинений.

Мы уже видели, как кардинал критикует толедцев за то, что они основывали обвинительные проповеди на «слухах скверного свойства» — критика, которую мы видим из процитированного им высказывания Григория Великого по этому поводу. Теперь он вновь возвращается к этой критике, но в гораздо более внушительной и резкой форме. В этот момент он ясно говорит об «общественной репутации» конверсо (*publica fama*), на которой их противники построили свои решения, т.е. решения, отраженные в их так называемых юридических актах. Это, несомненно, всё та же «общезвестность», на которую и *Петиция*, и «Толедский статут» ссылаются, чтобы оправдать свои намерения по отношению к конверсо<sup>96</sup>.

Торкемада отвергает как чистый вздор утверждение, что распространяемые о конверсо слухи исходят от «уважаемых и достойных доверия лиц»<sup>97</sup>. Он предполагает, что подобные слухи могут родиться только в головах самых злокозненных личностей, способных на любую гнусную ложь. Более того, отмечает Торкемада, те самые судьи, которые полагались на эту молву (*fama*), были среди тех, кто измыслил и распространил ее. Они и были архитекторами и подстрекателями кампании против конверсо.

Может ли такая кампания, основанная на грубой лжи, завоевать широкое доверие и массовую поддержку? Торкемада совершенно очевидно не сомневается в этом. Поэтому он называет стрелы обвинителей, т.е. клевету, «ранящими» стрелами, то есть способными опорочить репутацию конверсо, и более того, он говорит, что эти «раны», не будучи залеченными, могут оказаться «смертельными», а именно — поставить под серьезную угрозу само существование «новых христиан» в Испании. Торкемада указывает на это своё утверждение цитированием стихов из псалмов и речений пророка Иеремии: «Гортань их — открытый гроб», в то время как «говорят они коварно»<sup>98</sup>, и он выражает своё ощущение таящейся опасности и нужды в Божественном вмешательстве словами молитвы из того же псалма: «Осуди их, Господь!»<sup>99</sup>.

Таковыми видел кардинал Торкемада суды, инсценированные в Толедо против конверсо: их несправедливость была очевидна с позиций правил, законов и процедур, установленных Святыми Отцами, чтобы суд был честным и почитаемым (*rationales et honestus*). Эти суды были отмечены поспешностью, а также легкомыслием, с которым они проводились, ничтожной ценностью свидетельств, отсутствием положенного юридического порядка, природой обвинений, основанных просто на слухах, качеством судей, бывших врагами обвиняемых и вдобавок невежественных в законах, и, превыше всего, это было продемонстрировано тем решающим фактом, что вина ни одного из обвиняемых «в ереси или любом ином заблуждении» не была доказана<sup>100</sup>. Короче, Торкемада был убежден в том, что суд, созданный мятежниками для преследования марранов в Толедо по религиозным обвинениям, был не чем иным, как шемякиным судом: его дела были предрешенными, свидетельства сфабрикованными; их целью не было установление справедливости, но только наказание врагов.

## V

Мы видели, что в своем трактате Торкемада указал на две главные причины яростных нападений на конверсо в Толедо. Он определил их как а) этическую (расовую) и б) моральную (религиозную), будучи убежденным, что они обе отражают сильные традиции, восходящие к древним временам. Теперь он добавил к ним третью причину, объясняющую внезапный взрыв вражды в это определенное время и этом месте. Он считал, что если корнями вспышки мятежа в Толедо является старая, историческая вражда, то катализатором последних событий явились мотивы, родившиеся в январе 1449 г.

«Ясно, — говорит Торкемада, — что противники конверсо обрушились на них грабежами и убийствами после того, как они повернулись своими заговорами и махинациями против своего естественного господина» (т.е. Хуана II). Затем, «чтобы придать своим преступлениям некое подобие добродетели [*honestas*], они решили инсценировать суд над воображаемыми ересями»<sup>101</sup>.

Этим объяснением событий в Толедо кардинал разделял, как мы увидим, взгляды многих конверсо в Кастилии. В Толедо не было бы такого взрыва ненависти против марранов, если бы он не служил целям антимонархического бунта. Мятежники стали действовать против марранов в процессе восстания, когда те не поддерживали их заговорщических планов. Действуя против марранов, они дали свободу своей старой ненависти, которая, в свою очередь, привела их к ещё большим преступлениям, но вскоре к ненависти примешался страх перед наказанием со стороны короля за эти преступления. Отсюда пришла вторая фаза их деятельности: они создали вымысел о якобы существующей ереси и занялись её доказательством посредством формального суда.

Обычно мотивы связаны с целью, и цели судов, как это было затеяно толедцами, выросли из их мотивов, как фрукты из семян. Однако Торкемада не рассматривал действия мятежников происходящими без сознательного планирования. Тщательно продуманный, процесс в целом, все его акции, процедуры и цели были определены «союзом беззакония и злого умысла»<sup>102</sup> — в точности как сказано в пассаже «против народа Твоего составили коварный умысел и совещаются против хранимых тобою»<sup>103</sup>.

«Злой умысел» толедских заговорщиков шёл далеко за пределы их цели просто оправдать или прикрыть свои преступные действия. Он давал им надежду достичь двух целей: а) обеспечить их сиюминутные нужды и б) выплеснуть свою глубоко укоренившуюся ненависть. Так, немедленной задачей суда было бросить подозрение в ереси на конверсо и тем самым снять бремя вины с неправомερных действий мятежников, причём подозрение служило также и оправданием постановлений о лишении конверсо их прав. Оправдать эти постановления ничем нельзя, и таким образом демонстрируется абсолютная лживость обвинений конверсо в ереси, поскольку их универсальность направлена на всех конверсо без всякого различия. Если можно было бы принять, что инициаторы суда сомневались по поводу религиозной правоверности некоторых марранов — скажем, среди обыкновенных конверсо (*mediocres personae*), — то ясно, что они не могли бы так ошибиться в отношении ведущих конверсо (*magnae personae*), которые благодаря «их известным и многим добродетелям достигли высших отличий в Церкви и аристократии и [следовательно] пользуются исключительным авторитетом, как церковным, так и светским»<sup>104</sup>. Однако «Толедский статут» относится к элите точно так же, как и к конверсо низшего положения. 83-й псалом относится к таким действиям словами «они замышляют против Твоих святых»<sup>105</sup>. «Замышляют» — потому что эти постановления против людей морально чистых и преданных религии были тщательно спланированы и имели перед собой особую цель. Эта цель — принизить их высокий престиж и влияние, очернить их репутацию, «запятнать их ядовитыми богохульствами»<sup>106</sup> и таким образом разрушить моральные опоры общины конверсо.

Так как никакие религиозные мотивы не могли быть приписаны их плану запретить марранам занимать общественные должности или даже свидетельствовать в суде, ясно, что истинной причиной для «Толедского статута» было что-то иное. Главной причиной этого законодательства, как понимал это Торкемада, было не только применение санкций к марранам или даже понижение их статуса до низшего класса. Главная цель шла дальше. Так же как суды над ересью служили подготовкой к изданию «Толедского статута», так «Толедский статут» был подго-

товительным шагом к чему-то гораздо более ужасному и разрушительному. Какую же цель преследовали враги марранов? Ответ Торкемады был однозначным: полное истребление марранов.

Торкемада, несомненно, пришел к этому заключению на основе сведений, полученных из многих мест, но отчет о толедских судах должен был служить ему решающим свидетельством. Судя по его анализу этих судебных преследований, всё, что случилось в судах, убедило его в том, что в лагере мятежников воцарилось сильнейшее стремление к убийствам, и атмосфера была слишком яростно накалённой, чтобы удовлетвориться уже совершённым душегубством. Так, казни, состоявшиеся в Толедо, должны были быть всего лишь прелюдией к чудовищной акции — ликвидации всей группы марранов. Не зря толедские агитаторы рассматривали всех марранов как подозреваемых в ереси. Ибо оставался только один шаг от такого поношения до всеобъемлющего наглого обвинения в ереси, а затем — осуждения, основанного на лжесвидетельстве, которого вполне хватило бы для того, чтобы послать на костер ещё многих невинных людей. Хуан де Торкемада был настолько уверен в справедливости своего вывода, что смог, не колеблясь, заявить: *«Это их дьявольский план! Это их проект зла!»*<sup>107</sup> Это тот же план, по которому действовал Аман: уничтожить весь еврейский народ — мужчин, женщин и детей. Это план, который вызвал мольбу Мордехая: «Смилуйся, о Господь, над Своим народом, ибо хотят они уничтожить нас и стереть [с лица земли] Твоё наследие»<sup>108</sup>.

Так Торкемада в заключение своей дискуссии о процедурах, исполнителях и целях судов приводит читателя к тезису, который он представил в начале своей работы. Наследники Исмаила и Эдома снова в действии. Те, кто хотел уничтожить еврейский народ — народ Бога — в ушедшие дни, теперь снова изо всех сил попытались осуществить их старый план. В своей борьбе за существование марраны вступили в самую критическую фазу — по существу, битву на жизнь или смерть. Они столкнулись с той же опасностью, что и их праотцы во времена Амана, их самого безжалостного врага, и вновь они нуждаются в помощи Всевышнего, чтобы выбраться из сатанинской паутины.

### III. ХРИСТИАНСТВО И РАСОВЫЕ ТЕОРИИ

#### I

В предыдущем разделе мы видели, как Торкемада ставит диагноз беспорядкам, возникшим в Толедо, называя их старой хрснической социальной болезнью. Он точно определил её корни, описал её ход и обозначил финальную точку её стремительного развития. Теперь мы увидим, как он концентрируется на едва заметной ранее точке этой болезни — на чумном отростке, который, по его мнению, грозил, развившись, превратить болезнь в пандемию «черной смерти».

Этим отростком была расовая теория, родившаяся, воспитанная и взлелеянная в Толедо, пока не встала в полный рост. Она основана на том взгляде, что марраны принадлежат к расе, предрасположенной к злу и преступлениям и поэтому неспособной следовать христианскому образу жизни. В силу этого утверждения к марранам можно отнести ещё до начала суда как к еретикам реальным или потенциальным.

Мы видели, что Докладчик рассматривал расовую теорию и расистские гонения на марранов в Толедо как гребень волны, которая, не будучи сдержана вовремя, грозит выплеснуться через границы марранского общества и в Толедо, и в других регионах Испании, и затопить весь христианский мир. Торкемада представлял эти вещи точно так же. Поэтому он решил подвергнуть острой критике каждую часть этой теории, раскрыть её полное значение и показать её настоящее лицо.

Торкемада знал, что распространители расовой теории представили в её поддержку множество аргументов, в большинстве своём юридического и теологического характера, с помощью которых они хотели показать её полное соответствие учению христианства. То, что они чувствовали необходимость доказать это соответствие, не могло, конечно, удивить кардинала. Никакая теория, касающаяся человеческих отношений, вопросов морали, общества и религии, не могла быть признана в средневековом христианском мире иначе, как демонстративно «христианская» — то есть соответствующая христианским догмам и закону. Исходя из этого, поддержка Церкви, формальная или неформальная, считалась жизненно необходимой для любой доктрины, в то время как негативное отношение Церкви могло стать фатальным для любой новой или старой идеи. Для подавляющего большинства общества такое отрицание означало, что рассматриваемое мнение еретичное или антихристианское, следовательно ложное.

Поэтому по тактическим и доктринальным причинам Торкемада избрал голословное утверждение толедцев касательно взаимоотношений между их расовой теорией и христианством в качестве главной мишени своей контратаки. Его задачей, как он её понимал, было показать лживость утверждения, что расовая теория является *христианской* доктриной, что эта теория на деле претит христианству, противна его принципам и практике на протяжении веков и, более того, представляет собой серьезную преграду на пути продвижения христианства. Торкемада верил, что, доказав это, он нанесет теории сокрушительный удар, что неизбежно вызовет против неё гнев, сопротивление и, наконец, анафему всей Церкви.

## II

Заметив, что расовая теория толедцев состоит из двух фундаментальных положений — первое предполагает неразрывную связь между расовыми и моральными качествами человека, а второе приписывает еврейской расе предрасположение ко злу, — Торкемада взялся продемонстрировать ложность каждого. Поскольку первое из них является краеугольным камнем толедской расовой доктрины, Торкемада предпочёл начать с него. Подорвать главную предпосылку теории означало для него, человека с логическим складом ума, расшатать её устои и таким образом неизбежно привести к тому, что вся её структура рухнет.

Согласно Торкемаде, толедское положение гласило, что «каждый, кто порочен или происходит из порочного племени, всегда будет справедливо считаться порочным и будет осуждён, как носящий в себе тот порок, за который он был признан испорченным, пока не пройдут [как минимум] четыре поколения [со времени первоначального носителя этого порока]»<sup>109</sup>. Даже тогда презумпция порока останется в силе до тех пор, пока потомок порочного племени не укажет своим поведением, что он свободен от вины своих предков. Расистские доктринеры Толедо утверждали, что всё это было включено в канонический закон<sup>110</sup>.

Торкемада называет и это утверждение «ложным, богохульным и ошибочным»<sup>111</sup>. Подобной точки зрения не только нет в каноническом праве, но канонический закон ещё и недвусмысленно возражает ей. Другие христианские авторитеты тоже ясно дали понять, что их мнение не совпадает с этими взглядами и что практика Церкви и христианского общества подтверждают эту юридическую и идеологическую позицию. Правда, папа Бонифаций VIII сказал: «Считается, что плохое семя всегда будет плохим»<sup>112</sup>, но это следует понимать в том же смысле, в котором это было понято Глоссой<sup>113</sup> — т.е. человек, «признанный плохим семенем, остаётся таковым до тех пор, пока не станет известно, что он раскаялся»<sup>114</sup>. Такая интерпретация, разумеется, придает закону абсолютно другой вид. «Семья», как это понимает Торкемада, просто относится к человеку определенного «типа», а не к тому, кто представляет моральную связь через цепь поколений: «В декретах папы нет ничего, что свидетельствует о том, что тот, кто принадлежит к порочному или проклятому племени, и сам обязан быть порочным или проклятым» за преступления своих предков. Здесь нет ни слова и о четырёх поколениях. Те, кто интерпретируют закон подобным образом или используют его в своей «еретической безнравственности», не могут быть обвинены в простом непонимании. Они преднамеренные «фальсификаторы закона»<sup>115</sup>.

То, что подобное понятие никогда не сможет быть принято как основополагающий принцип христианской религией, согласно кардиналу, также очевидно из самой истории христианства. Поскольку все христиане произошли от язычников, о которых было сказано: «порочно их племя и злоба их врожденна»<sup>116</sup>, так как все они были идолопоклонниками худшего сорта, или от евреев, чья раса «соответственно их злонамеренности» тоже была осуждена как греховная, следует, что все христиане, не исключая их высших лидеров (т.е. императоров, королей и аристократов), должны быть подозреваемы в преступном неверии и идолопоклонстве по крайней мере четыре поколения<sup>117</sup>. Но в христианстве это никогда не практиковалось, и Церковь никогда не рассматривала такой возможности ни в прошлом, ни в настоящем. Чтобы проиллюстрировать это неизменное поведение Церкви примером его собственного поколения, Торкемада говорит:

В наше время обратился из язычества в христианство король Польши, отец нынешнего короля, вместе с большим числом аристократов и бесчисленной массой людей<sup>118</sup>. Позже, в дни папы Евгения IV, король Боснии, его королева и многие другие аристократы обратились в христианство из манихейской ереси<sup>119</sup>. Вдобавок к этому, почти ежедневно многие магометане убеждаются [в христианской истине]. Будет весьма скандальным и нестерпимым кошунством сказать, что все эти люди должны, вплоть до четвёртого поколения, подозреваться в идолопоклонстве и заблуждениях, коих они и их отцы придерживались какое-то время<sup>120</sup>.

Но ошибочность взглядов, принятых толедцами, может быть видна не только по тому, как Церковь вела себя по отношению ко всем обращённым в христианство на протяжении всего своего существования, но и по тому, как безоговорочно Святое Писание и святые каноны порицают и осуждают этот взгляд. Так сказал пророк Иезекииль: «Душа согрешающая, она умрет; сын не понесёт вины отца, а отец не понесёт вины сына»<sup>121</sup>. Урок этого стиха совершенно ясен: никакие этнические отношения, как бы ни были они близки, не могут перенести вину ни в каком направлении. Только сам человек, а не его раса, отвечает за свои деяния<sup>122</sup>.

Торкемада отмечает, что эта позиция Библии, категорически отвергающая взгляды толедцев, была полностью принята Отцами Церкви и стала важной частью канонического закона. Соответственно, Августин сказал: «Семя человека любого происхождения — творение Бога» и поэтому «никогда не будет само по себе греховным». Отсюда, «от кого бы люди ни родились, если они не следуют порокам своих родителей и служат Богу верно, они будут честными и спасены». Более того, Августин сказал, истолковывая этот принцип, или, точнее, что он подразумевает, в другом направлении: «Так же, как хорошие сыновья, рожденные в блуде, не служат защитой разврата, так же и скверные сыновья женатых не являются обвинением брака»<sup>123</sup>. Короче, моральная ценность человека не может определяться ни его предками, ни его потомством; потому что должно быть ясно, что, *в отличие* от этнической стороны, морально каждый человек — это отдельный мир.

Этот центральный момент пророческой морали был подчеркнут, как замечает Торкемада, и другими авторитетами Церкви. Цитируя Иоанна Златоуста, он показывает, что, как и Августин, этот святой тоже ясно указывает на невозможность кого-либо унаследовать или завещать моральную ценность. «Невозможно, совершенно невозможно чрез добродетели или пороки предков быть честным или бесчестным, знаменитым или неизвестным»<sup>124</sup>. Есть ли безграничность порочности родителей там, где это правило более не применяется? Ответ Златоуста однозначен — нет никакой границы. «Человек добродетельный, хотя бы происходил от иноплеменика, хотя бы родился от блудницы или другой какой грешницы, не может получить от этого никакого вреда. Если и самого блудника, если он переменится, прежняя жизнь нисколько не позорит, то тем более человека добродетельного, если он произошел от блудницы или прелюбодеицы, нисколько не может позорить порочность его родителей»<sup>125</sup>. Короче говоря, «беззакония родителей не могут повредить хорошему [человеку], как и честность родителей не поможет злодею»<sup>126</sup>.

Так как эти высказывания Августина и Златоуста включены в канонический закон и поскольку закон включает в себя аналогичные высказывания таких церковных авторитетов, как папа Лев и другие<sup>127</sup>, совершенно очевидно, что это не только теологическая, но и юридическая позиция христианства. Соответственно, всякое самовольное отступление от этой позиции должно быть признано ересью.

### III

Мы видим, что если согласно расистам моральный облик людей базируется на естественном предрасположении группы или расы, к которой принадлежит человек, и в известной мере является *предопределённым*, христианство считает, что он основан на *индивидуальной* ответственности и, следовательно, на собственной доброй воле человека. Это различие само по себе достаточно для того, чтобы указать на глубину пропасти между двумя взглядами. Торкемада, тем не менее, утверждает, что антагонизм между ними ещё глубже, так как расовая теория противоречит не только важнейшим основам христианской *этики*, но она ещё и конфликтует с *определёнными догмами* христианства, на которых держится вся вера.

Чтобы доказать это, Торкемада приводит целую серию аргументов, которые кажутся неопровержимыми. Для начала: утверждение о том, что определённые прозелиты не освобождаются в момент крещения от всех своих предыдущих грехов, противоречит вере в Страсти Господни, которая принимается всеми подлинными христианами. Согласно этой вере, Страсти не ограничены в своей силе предать

забвению грех, вне зависимости от типа совершённого преступления или типа замеченного в нем индивидуума. Когда апостол Павел сказал: «Потому что Бог был во Христе, примиряя мир с Собой, не вменяя людям в вину их прегрешения», он указывает, что это примирение могло охватить все человечество («мир») и все, без исключения, прегрешения<sup>128</sup>. Но это драгоценное, универсальное и всеобъемлющее лекарство, принесённое Страстями Христовыми и Его смертью, средство, позволяющее любому, повернувшемуся к Христу, прийти к Нему очищенным от всех прошлых грехов, эти злые люди пытаются «ограничить» или отказать в нём, таким образом, «выхолостить» его эффективность<sup>129</sup>. Они это делают, утверждая, что евреи, обращенные в христианство, должны быть, в силу своего происхождения и вне зависимости от крещения, подозреваемы в приверженности к своим «прошлым преступлениям» — то есть в приверженности к старой религии и образу жизни своих предшественников. Это означает, что в их случае Страсти Господни и Его смерть бессильны совершить поворот и то радикальное изменение, которое они совершают в других.

Но расовая теория не только отрицает полную и подлинную эффективность Страстей, она ещё и противоречит учению Церкви о святых дарах, получающих свою силу от Страстей. Говоря о таинствах крещения и раскаяния, Торкемада сперва указывает на огромную важность, которую христианство придает крещению как очищению от греха. Цитируя слова Амброзия о крещении как «переходе с земли в небо»<sup>130</sup>, он добавляет, что это высказывание представляет собой часть канонического закона, и цитирует оставшуюся часть этого канонизированного высказывания, чтобы пояснить, что имеется в виду под «переходом». Действительно, говорит кардинал, Церковь считает, что посредством крещения человек переходит «от греха к жизни, от вины к благодати, от скверны к святости» — короче, человек «встаёт из смерти»<sup>131</sup>. Нигде Церковь не делает малейшего намека на предположение, что сила таинства аннулируется или ослабевает, будучи приложенной к обращённым еврейского происхождения. Когда Иезекииль сказал: «И я брызну на вас чистой водой, и вы будете очищены от всего, что засоряет вас», он указывает на то, что должно случиться с каждым, на кого брызнут святой водой<sup>132</sup>.

Чтобы показать, как теоретики-расисты принизили крещение и насколько их концепция этого таинства сталкивается с самыми священными верованиями христианства, Торкемада указывает на то, что, согласно толедской теории, крещение может не оказывать влияния на маленьких детей, потому что, как они утверждают, и этих детей следует «подозревать в грехах их родителей»<sup>133</sup>. Но Церковь, говорит Торкемада, учит, что крещение не только «заглатывает первородный грех и [тем самым] отводит проклятие, но также устраняет всё подозрение на [продолжающееся влияние] всех наследственных грехов (*delictorium priorum*)»<sup>134</sup>. Таким образом, позиция Церкви по этому вопросу диаметрально противоположна позиции толедцев — настолько противоположна, что канонический закон осуждает как еретика каждого христианина, который ставит под вопрос действенность или пользу крещения малых детей<sup>135</sup>. Настаивать на том, что маленькие дети, подвергшиеся крещению, продолжают быть связанными с преступлениями их предков, является, с точки зрения христианства, ересью, богохульством и глупостью, потому что ребенок, крещённый, как положено, вступает, согласно учению Церкви, в христианский мир абсолютно безгрешным и невинным.



Эта теологическая дискуссия о крещении в связи с толедской теорией несла в себе не только теологическую ценность. Здесь имели место восприятие и оценка положения обращённых в христианском мире. В момент, когда вырвалась вперёд расистская идеология, подавляющее большинство конверсо в Испании уже были христианами так давно, что не могли вспомнить. Их крестили в младенчестве или в раннем детстве, и потому они не могли быть не кем иными, кроме как христианами. Мы видели, как Докладчик отметил этот факт, и как он протестовал против того, что люди, рождённые в христианстве или крещённые в раннем детстве — каким, несомненно, являлось большинство «новых христиан» в его время, — рассматривались как *обращённые* в христианство из иудаизма<sup>36</sup>. Так как они никогда не были связаны с иудаизмом, ни духовно, ни практически, они не могли быть обращены из него и поэтому должны рассматриваться как *изначально* такие же христиане, как и все прочие. Теперь же, однако, толедская расовая теория не признаёт этого положения. Им не важно, как рано еврей крестился и насколько по-христиански он воспитан, потому что отпрыск евреев не может быть истинным христианином, так как несёт в своей крови еврейскую заразу. Исходя из этого, вся группа конверсо, даже если все её члены были крещены в детстве, должна быть признана еврейской не только этнически, но и религиозно.

Борьба за традиционный взгляд христианства на крещение детей была, таким образом, борьбой за право *большинства* конверсо считаться *необращёнными* христианами. Более того, это была борьба за право их будущего потомства, каким бы отдаленным оно ни было, рассматриваться равными со всеми другими христианами, которые крестились в детстве. Торкемада не упоминает это специально, но ясно то, что его доводы подразумевают и это.

Так же ясно и то, что он имеет в виду по поводу противоречия между расовой теорией, вынесенной на обсуждение в Толедо, и догмой о раскаянии, принятой в христианстве. По словам Иеронима, раскаяние — это «вторая доска, за которую мы держимся после кораблекрушения», и его влияние может быть таким же решающим и далекоидущим, как и само крещение<sup>37</sup>. И снова стоявшие здесь вопросы не были чисто теологическими. Дело касалось части конверсо, хотя в то время уже незначительного меньшинства, т.е. оставшихся до 1450 г. в живых из тех, кто крестился во время массовых крещений 1391 и 1412 гг. Что случилось с этими обращёнными на протяжении десятилетий, когда они жили как христиане в христианском мире? Согласно толедцам, ничего не произошло, эти обращённые из иудаизма остались внутренне евреями и противниками христианства, каковыми они и были изначально, то есть в 1391 и 1412 гг. Причина — они *органически* не были способны на подлинное изменение в душе. Но Торкемада не готов принять это. Имеющиеся у него свидетельства приводят его к заключению, что взгляды конверсо в середине века сильно отличались от тех, которые господствовали в 1412 г., не говоря уже о 1391 г. Утверждая, что стихи Иезекииля о раскаянии (18:21–22)<sup>38</sup> ясно доказывают, что «держат под подозрением обращённых в христианство из народа Израиля» является «*очень грубой ошибкой*»<sup>39</sup>, Торкемада раскрывает свой взгляд на конверсо своего времени, тех, что не родились от родителей-христиан, но сами пришли в христианство. Он считал их истинными и честными христианами, раскаявшимися, как говорил Иезекииль: *и беззаконники, если обратятся от всех грехов своих* — а именно от иудаизма, которому они были привержены, *и будут соблюдать все уставы Мои, поступать законно и праведно*, то есть вести себя как добрые

христиане, *все преступления их, которые они делали, не припомнятся им*. Если бы кардинал Торкемада думал, что эти конверсо по-прежнему евреи или скрытые евреи, противящиеся христианству, он не считал бы их «раскаявшимися» и, соответственно, не применял бы к их случаю цитируемые выше стихи и извлечённый из них урок. Короче, довод Торкемады по поводу раскаяния показывает, что он верил в то, что оставшиеся первоначальные обращённые (или хотя бы их абсолютное большинство) оставили иудаизм как де-факто, так и де-юре, и что их приверженность христианству была в общем и целом сознательным актом как желания, так и убеждения.

Ясно, что Торкемада не мог согласиться с утверждением, что искреннее обращение из иудаизма было «невозможным». И его взгляды по этому вопросу, может быть более, чем что-либо другое, демонстрируют его убеждение в непреодолимости разрыва между доктринами христианства и толедской расовой теорией. Потому что, если эта теория справедлива, т.е. определённая моральная неполноценность является *врождённой* и она укоренилась так глубоко, что *никогда* не может быть преодолена, тогда христианство, с его упором на индивидуальную моральную ответственность и его взглядом на то, что крещение, раскаяние и Страсти имеют неограниченную силу морального возрождения, находится на ложном пути. Но поскольку христианство не может ошибаться, являясь вместилищем всей правды, то расовая теория ложна, бессмысленна и является продуктом заблуждающейся и извращённой мысли.

#### IV

Подорвав, как он думал, основы предложенной толедцами расовой теории, Торкемада перешёл к своей второй задаче — продемонстрировать ошибочность толедских взглядов на *еврейскую* расу. На первый взгляд это казалось излишней работой. Поскольку он доказал, как он был уверен, что христианство не принимает утверждения о наследовании моральной порочности и о том, что путь к спасению закрыт для некоторых людей из-за их грехов или грехов их родителей, — разве не доказал он одновременно и ничтожность этих взглядов на евреев? Кажется, что все, что требовалось в этот момент, — только применить простой силлогизм и прийти к неизбежному результату. Тем не менее Торкемада посвятил следующие восемь глав трактата — около половины его работы против мадианитян и исмаэлитов — детальному и исчерпывающему опровержению тезисов, выдвинутых толедцами касательно еврейской расы.

Почему?

Причины, отражённые в содержании опровержения, выглядят следующими: во-первых, Торкемада считал неподобающим уйти от дискуссии по главному вопросу дебатов только лишь потому, что аргументы его оппонентов могут быть уничтожены методом дедукции. В свете клеветы, возведённой на конверсо, и вызванных ею яростных противоречий было, по его мнению, жизненно необходимым для конверсо показать, что расовая теория ошибочна не только в принципе, но и в особенности применительно именно к конверсо как к группе. Ему было ясно, что для того, чтобы убедительно доказать это, нужно пойти дальше теоретических основ, нужно показать, кем конверсо *не* были, и кем, что ещё важнее, они на самом деле были, и как это должно рассматриваться христианами.

Чтобы достичь этой цели, надо было, тем не менее, представить традиционный, аутентичный христианский взгляд на евреев, их расу и обращённых из них в христианскую веру. Потому что христианство действительно заняло особую позицию по отношению к тому, что может называться еврейским вопросом, однако, как это понимал Торкемада, не эту позицию приписывали христианству толедцы. На деле эта позиция была прямо противоположной.

Нет сомнения, что Торкемада был уверен в том, что его собственный взгляд на евреев совпадал с истинной, цельной и неискажённой позицией Церкви по отношению к еврейскому народу. Тем не менее взятая в целом христианская литература предшествовавших четырнадцати веков должна заставить непредубеждённого исследователя этой темы поставить под вопрос справедливость этого убеждения кардинала, потому что на деле существовал разрыв между концепцией евреев, разделяемой почти всеми христианскими авторитетами, и представлением Торкемады о евреях как народе в общей исторической перспективе.

Здесь нет необходимости делать обзор, который с ясностью продемонстрирует этот момент, но всё же несколько замечаний кажутся уместными. Начиная с ранних Евангелий, через Отцов Церкви и до эпохи Торкемады христианские авторы, за малым исключением, обрисовывали евреев постоянно в мрачных тонах, и получающаяся картина выглядела всё более неприятной и даже отталкивающей. Более того, это изображение, так или иначе, опиралось во всех своих деталях на Библию, то есть на библейские высказывания о евреях соответственно христианской интерпретации. Эта интерпретация никогда не упускала центрального акта христианской исторической драмы, т.е. Страстей и богоубийства, за которое евреи были ответственны. А когда дело касалось *причины* их поведения, почти никогда, за редким исключением, это не приписывалось их неведению (несмотря на то что это было указано самим Иисусом) или слабости человеческого самоконтроля, а только постоянной, безудержной страсти ко злу, которая часто вырывалась наружу из глубины их сущности. И таким образом представление о евреях, как оно выкристаллизовалось, имеет устойчивые признаки врага Бога — на самом деле, врага всего хорошего: злое, «изменническое», «предательское» создание, действующее на службе дьявола.

Так как эта концепция превалировала в христианской мысли и послужила основой для расовой теории, ясно, что Торкемада, оспаривая эту теорию, был с самого начала в невыгодном положении. Тем, что всё же сделало борьбу возможной, был тот факт, что вышеизложенные взгляды на евреев хотя и доминировали, при этом вовсе не были единообразными. В большом разнообразии подходов и мнений, которые имелись в христианских толкованиях Библии, можно было там и тут найти проеврейские мотивы и изредка попадающиеся благоприятные для евреев высказывания. Эти отступления от традиции послужили Торкемаде точками опоры в его взглядах на евреев и, по крайней мере, его частичным оправданием. Но он, конечно, не мог игнорировать тот факт, что главные течения христианской литературы не меньше, чем волны общественного мнения, с силой направлялись против него, и именно этот факт, несомненно, определил основную стратегию кардинала.

Стратегию эту распознать несложно. Для того чтобы притязать на поддержку христианства — или христианской литературы в целом, Торкемада должен был найти общий знаменатель, который, не противореча его собственным взглядам, находился бы в конфликте со взглядами его оппонентов. Он нашел этот общий

знаменатель, благодаря грубым тактическим ошибкам расистов, которые по психологическим и идеологическим причинам не могли унять своей склонности к крайностям. В результате Торкемада мог свободно заявлять, что всё собранное им теоретическое оружие, которое он использовал для защиты своих взглядов, было направлено на достижение единственной цели: доказать, что еврейская раса (*genus iudeorum*) никогда не была и не является, как утверждают его противники, целиком отвергнута и «полностью осуждена»<sup>140</sup>.

Такой ограниченной цели он всегда мог достичь, и это главным образом обеспечило его первоначальные нужды. Торкемада быстро завладел этой позицией и время от времени совершал очередные набеги, чтобы завоевать новое пространство. Эти шаги напоминали вылазки на враждебную территорию, которые разнились в глубине проникновения и количестве приобретений. Но все они коренились в рассуждениях Торкемады, всегда давая ему возможность вернуться в свою тихую гавань — исходный пункт, из которого он пустился в путь.

Мы должны отметить, что тактика Торкемады состояла в продвижении к позитивному от негативного. Поэтому его план демонстрации состоял из нескольких шагов: сначала прояснить, что христианские докрины не подтверждают толедские взгляды на евреев, а затем разоблачить лживость доказательств, предложенных толедцами в поддержку своих взглядов<sup>141</sup>. Таким образом, ему не только удалось разрушить основные позиции толедцев, но ещё и проложить путь к принятию его собственного, пусть нового и противоречивого, взгляда на еврейский народ. Мы не должны удивляться этим методам кардинала, напоминающим нам тактику, используемую в судах. Торкемада, несомненно, видел себя стоящим перед судом общественного мнения и истории, и он также верил, что окончательный приговор может зависеть от успеха его защиты. И действительно, судя по его аргументам, он был не только апологетом и полемистом высшего класса, он также был великим юристом.

## V

Обращаясь в этот момент к аргументации Торкемады, мы начнем с его решительной попытки изложить позицию христианства по отношению к еврейскому народу ссылкой на библейское свидетельство о евреях. Из этого свидетельства он первым делом представляет изречение, которое, кажется, имеет прямое отношение к делу, и оно взято из 94-го псалма (14-й стих).

Ибо не отринет Господь народа Своего  
И не оставит наследия Своего.

Светскому человеку, в особенности современному учёному, который правильно понимает смысл этого стиха и у которого нет сомнения по поводу того, к кому Он обращается со словами «Его народ», этот стих представляет собой сокрушающий удар по толедским позициям. Но как бы ни соглашался Торкемада с этим заключением, он не мог опираться только на этот стих. Он должен был принять во внимание христологические интерпретации, применённые к библейскому тексту, а они придавали совсем иной смысл терминам «Его народ» и «Его наследие». Поэтому для того, чтобы представить «настоящее» значение стиха, кардинал должен был справиться в определённых христианских комментариях, общепризнанных авторитетных ориентирах для всех христиан, читавших Библию в XV в.: подстрочная глосса Ансельма Ланского, Ординарная глосса (*Glossa Ordinaria*) Валафрида Стра-

бона и «Беседы» Николая де Лиры. Эти комментарии (в особенности Ординарная глосса) содержат избранные места из трудов Отцов Церкви, которые включают в себя интерпретации библейских текстов. Но ни одна из этих подборок не была исчерпывающей, и изучающие теологию всегда чувствовали себя свободными рыскать по обширному полю христианской литературы в поисках комментариев, которые поддержат их взгляды или ответят на их специфические вопросы.

Теперь мы снова бросим взгляд на стих, процитированный из 94-го псалма:

Ибо не отринет Господь народа Своего  
И не оставит наследия Своего.

Торкемада говорит: «То, что это должно быть понято как относящееся к еврейскому народу (*de populo iudeorum*), тем самым доказывая заблуждения клеветников», показано комментариями св. Августина («выдающегося светила Церкви») на Псалом 79:<sup>142</sup> Этот псалом также говорит о «наследии Божиим»: «О Боже, пришли в наследие Твое, осквернили святой храм Твой, Иерусалим превратили в развалины» и т.д. Августин спрашивает, к кому относится понятие «наследие», и в ответ говорит: «Из народа Израиля [пришли] все те, кто верили в Христа, все те, кому был принесен в жертву Христос, и в некотором смысле благотворное и плодотворное исполнение обещания. Все те, о ком Сам Господь сказал: «я был послан только к заблудшей овце, дому Израиля». Они те, из кого вышли сыны обета, они считаются «семенем» (Послание к Римлянам 9:8), они принадлежат к наследию Божию»<sup>143</sup>.

Что мы можем понять из приведённого выше пассажа, который кардинал процитировал из комментария св. Августина? Верил ли Августин, что «наследие Божие» означает весь «дом Израиля» — то есть «заблудшую овцу», к которой Иисус был «послан» и «из которого пришли сыны обета» — или только «сынов обета» самих по себе — т.е. тех «из народа Израиля, которые верили в Христа»? Можно с лёгкостью предположить, что первая из двух возможностей представляет видение Августина. Точно так же кажется очевидным, что Торкемада полагается на такое понимание текста. Однако кардинал не комментирует Августина, он продолжает цитировать его, и мы тоже представим здесь цитаты — или, скорее, краткое изложение их содержания — в попытке разобраться в том, что было в мыслях Торкемады и что он хотел выразить словами Августина.

В продолжение цитируемого пассажа Августин отмечает, что все веровавшие в божественность Христа до Его появления и немедленно после него, вышли из рядов еврейского народа. Таковыми были все апостолы и первые мученики, а также «массы» тех, кто следовал за Ним или крестился после Его воскресения. Может показаться, что эти христиане были неотделимы от того «народа», который так восхвалял Августин. Однако же, когда мы подходим к концу пассажа, мы видим иную картину. Здесь, характеризуя ранних верующих во Христа, Августин говорит: «они были наследием Божиим из этого народа»<sup>144</sup>.

Отсюда становится ясным, что Августин пришел к заключению, противоположному тому, что предполагалось ранее, потому что здесь он делает различие между «народом Израиля», взятым в целом, и «наследием Божиим», которое вышло из него. Соответственно, «наследие», строго говоря, состоит только из «верующих во Христа», в то время как «народ Израиля» в целом, хоть и отличается в том, что произвел «наследие», сам по себе «наследием» не является. Похоже, что теперь мы знаем, что имелось в виду при цитировании слов «наследие Божие» из 94-го псалма. Пока еще мы не уверены в том, что означало «Его народ». Торкемада не

касается этого вопроса, как и других вопросов, могущих возникнуть в этой связи. Он продолжает цитировать Августина, и, как мы увидим, последний сам вскоре подходит к этому моменту.

Августин устанавливает связь между тем, что он сказал о псалме 94-м со словами апостола Павла в Послании к Римлянам (11:1–2): «Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг *народ Свой*? Никак, ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова. Не отверг Бог народа Своего, которого Он наперёд знал». Вряд ли есть лучшее доказательство, что под «своим народом» апостол имел в виду *еврейский народ в целом* — ту особую национальную и племенную общность, к которой он сам, апостол Павел, принадлежал. И таким образом мы возвращаемся обратно к нашей первоначальной концепции о «наследии Божием», которое в процитированном стихе псалма выглядит эквивалентом «Его народа»<sup>145</sup>, то есть еврейского народа. Более того, Августин, сформулировав вышесказанное, предлагает ещё и поддержку этого понимания. «*Этот народ (plebs)*», — говорит он, — который из этой нации (*gens*) внёс вклад в тело Христа, и *есть* наследие Бога, так как то, что апостол говорит «Не отверг Бог народа Своего, который он наперёд знал», сочетается с псалмом, где написано: «Не отрицает Господь народа Своего», из чего становится очевидным, что этот народ есть «наследие Бога»<sup>146</sup>.

Торкемада не пытается разъяснить этот пассаж Августина, он не комментирует его, кроме того, что отмечает: исходя из этого очевидно, «как глупо то, что заявляют нечестивцы в своей отчаянной наглости — а именно то, что еврейская раса (*genus iudeorum*) была проклята»<sup>147</sup>. Торкемада этим явно подтверждает то, что он дал нам понять в начале дискуссии — то, что Августин идентифицирует «Его народ» — так же, как и «наследие Божие» (которые упомянуты в 94-м псалме) — с еврейским народом. Но *так ли* думал сам Августин?

## VI

Вряд ли можно усомниться в том, что в то время, когда Августин писал этот комментарий, он был раздираем двумя конфликтующими тенденциями. С одной стороны, он был захвачен своим скрытым энтузиазмом по отношению к обсуждаемому им феномену: появление христианства из рядов еврейского народа — феномену, зажёгшему его тайное восхищение народом Иудеи; и с другой стороны, он хотел поддержать христианскую доктрину о падении еврейского народа в дни Христа. И это желание определило цель и значение упомянутого комментария. То, что именно так оно и было, очевидно а) из вступления Августина к цитированному пассажи и б) из его заключительных реплик.

Поставив вопрос, что означает «наследие Бога», упомянутое в 79-м псалме, Августин говорит во вступлении: «Если принять, что в этом пророчестве указано не будущее разрушение Иерусалима Титом и что это, соответственно, относится ко времени, когда слово Господа нашего уже проповедовало среди иноверцев, я не вижу, как этот народ называется наследием Бога — люди, которые не верили в Христа, отвергнутого и умерщвлённого, которые стали нечестивцами, отказавшимися верить в Него даже после Его воскресения и вдобавок ко всему умертвившими Его мучеников»<sup>148</sup>. Представляя комментарии Августина к стиху из 79-го псалма, Торкемада опускает этот вступительный пассаж, который не только порочит еврейский народ, но и исключает его идентификацию с тем «наследием», о котором псалом говорит, что Бог его не оставит. Он также опускает заключение Ав-

густина к этому комментарию, которое ещё больше проясняет значение, придаваемое им терминам в этом вопросе. Необходимо также процитировать этот пассаж, чтобы увидеть разницу между мыслями Августина на эту тему и тем, о чём думал Хуан де Торкемада.

Августин сообщает своим читателям, что ремарки св. Павла, которые он цитирует (Римл. 11:2), пришли по следам напоминания апостола о том, что было сказано Израилю (Исаия 65:2): «Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям» (Римл. 10:21). Это пророчество относится, по словам Августина, к будущему неверию народа Израиля (т.е. неверию в Христа), и в связи с этим в этом месте Августин говорит: «Если кто-нибудь сочтёт ошибочно, что весь этот народ был осуждён из-за этого неверия и сопротивления Богу, апостол счёл необходимым добавить: *неужели Бог отверг народ Свой?* Никак. Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениамина. Здесь он показывает, о каком народе (*plebs*) он говорил — народ, который определенно принадлежал к прошлому народу (*populi prioris*), и если Бог упрекнёт и осудит это народ в целом, то и он сам не окажется апостолом Христа, будучи израильтянином из семени Авраама и колена Вениамина»<sup>149</sup>.

Если мы в этот момент по-прежнему придерживаемся мнения, что, согласно Августину, апостол Павел под словами «Его народ» имел в виду народ Израиля в целом, и мы только удивляемся тому различию, которое делал Августин между «Его народом» и *прошлым народом* (основания чему мы не можем найти в Послании к Римлянам), мы вскоре придём к тому, чтобы оставить это мнение, потому что сам Августин открыл, что, по его убеждению, понятия «Его народ» и «наследие Божие» идентичны и что под обоими терминами он понимал последователей Христа, «спасённый остаток», избранных милости Господней, но ни в коем случае не весь еврейский народ<sup>150</sup>.

Августин проделал мучительный путь, чтобы прийти к ответу на поставленный им вопрос, и этот путь был отмечен двусмысленностью. Но его окончательное заключение, тем не менее, ясно, и мы можем понять это также из его дискуссии на эту же тему в его комментариях к Псалмам (94–7). Там, относясь к тем, кого Бог не отверг, и к тем, к кому принадлежал апостол Павел, Августин сказал открыто и без обвиняков: «Народ Божий состоит из *этих*, не из всех израильтян, но как это написано: «остаток будет спасён». *Не из всех израильтян*, потому что зерно провеяно, пшеница ссыпана в амбар, и плевела остались снаружи. Всё, что вы сейчас видите из нечестивых евреев, есть плевела. Отборная пшеница уже в житницах. Посмотрим на тех и других и увидим разницу»<sup>151</sup>.

## VII

Ясно то, что Торкемада был в курсе направления аргументации Августина и был знаком с его заключением. Тот факт, что он тщательно отобрал пассажи, где идея Августина туманна и неясна, и опустил те, в которых его намерения очевидны, четко свидетельствует об этом. Если, несмотря на это, Торкемада посмел утверждать, что из комментариев Августина можно вывести, что 94-й псалом обозначает еврейский народ (*populus iudeorum*) терминами «Его народ» и «наследие Божие», и, следовательно, *этому народу было дано обещание* о Божьей вечной заботе, это произошло потому, что он знал, что по крайней мере в двух моментах доводы Августина безошибочно склонялись к этому утверждению. Первый из них — когда

Августин определил «Его народ» (народ Бога) как «*plebs iudaea*» и как «люди, рождённые ... от семени Авраама», а второй — когда он привел вопрос Павла: «Отверг ли Бог Свой народ?» и его ответ: «никак. И я тоже израильтянин» и т.д. «Здесь, — как мы отметили, — сказал Августин: апостол показывает, о каком народе он говорил». И о каком народе он вообще мог говорить, если не о народе Израиля, к которому принадлежал Павел, и если бы этот народ был осуждён в целом, то он [Павел] не смог бы стать апостолом Христа».

Таким образом, основываясь в этом вопросе на комментариях Августина, Торкемада не был полностью неправ, даже будучи подвергнут справедливой критике за то, что обошёл молчанием как *закключение* Августина, так и его *ведущую* идею. Такая критика в особенности уместна с точки зрения современной формальной науки, которая старается определить теоретические позиции по всей совокупности их различных выражений. Но Торкемада не был современным учёным или критическим историком христианской идеологии. Он был, прежде всего, средневековым теологом, который всеми силами пытался установить правду христианства — единственную, неоспоримую и всеобъемлющую правду — в лабиринте столь часто противоречивых утверждений, которые были взяты, чтобы представить божественное слово. Наверняка он не мог заставить себя думать, что 94-й псалом и слова обращения Павла к римлянам насчет «Его народа» и «наследия Божьего» могли означать что-либо иное, кроме как еврейский народ, и он мог видеть, с какими трудностями столкнулся Августин, когда пытался навязать свой собственный взгляд — или взгляды, развитые ранними Отцами Церкви, — на соответствующие библейские источники. Торкемада мог, на основе тех же текстов, что и Августин, привести сильные доводы против того, что старался доказать последний. Однако его целью являлась не полемика с Августином, а выражение своих взглядов его словами или — если нам позволено сделать ещё один шаг вперёд — выразить внутреннюю правду христианства, как она, по его мнению, засияла из провозглашённого св. Августином Блаженным.

Но Торкемада был не только теологом, он был ещё и юристом, и в этом качестве он должен был остерегаться ложных или опровергаемых утверждений, что и приводит нас к «путям отступления», которые он себе подготовил. Всё, чего он добивался (как он представил это), — только доказать лживость голословных утверждений толеддцев о том, что еврейский народ был «осужден *целиком*», и он утверждал, что эту ложь он доказал, не нарушив правил добросовестной демонстрации. Разве не сказал сам Августин, говоря о Его народе: «... если бы народ был осужден Богом *в целом*, то он, Павел, не был бы апостолом Христа»? И разве и сам апостол не указал, что после Страстей Господних и Воскрешения — то есть после совершённого против Него преступления, а большинство евреев продолжали Его отрицать, — тысячи и тысячи тех самых людей стали Его верными последователями? Поэтому евреи не могли быть «абсолютно» осуждены, так как многие из них были «спасены», включая самого Павла, который сначала был ярым преследователем христиан, а потом стал их величайшим учителем и апостолом.

С точки зрения формальной логики Торкемада, таким образом, не сказал ничего, что могло бы нанести ущерб его позиции. Но, придерживаясь этой позиции и в то же время цитируя Августина, он достиг и другой цели, которая должна была быть для него важнейшей. Он создал представление о еврейском народе, совершенно противоположное христианским взглядам на него. Очевидно, что



нельзя было найти лучшего пути достичь этого, чем дать св. Августина говорить в его пользу, а именно, процитировать те пассажи из его трудов, где евреи, вне зависимости от того, к чему апеллирует Августин, представляются народом, чья религиозная история и достижения вызвали благоговейный трепет великого святого и действительно не могут не возбудить восхищение любого, у кого есть чувство дивного и божественного. И все это потому, что это народ (или «нация»), из которого вышли не только Христос в его человеческой сущности, но и также все Его апостолы, все первые святые христианства, все его первые мученики и, действительно, все первые сподвижники Христа, которые основали и учредили Его обновлённую Церковь. То, что *такой* народ на самом деле является «Его народом», «Его наследием» и не может быть «полностью проклят», кажется само собой разумеющимся.

#### IV. БИБЛЕЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЕВРЕЕВ

##### I

Изворотливый подход Торкемады к комментариям Августина иллюстрирует проблему, с которой он должен был справиться, представляя христианскую позицию по этому вопросу, равно как и то, насколько далеко он готов был идти, обосновывая свои собственные взгляды на еврейский народ. Но, чтобы полнее оценить сложность его задачи и различные пути для ее выполнения, мы должны также обратить внимание на способ его подхода к другим авторитетам, на которых он ссылается для этой же цели<sup>152</sup>. В данный момент, однако, мы займёмся его комментариями к пророчествам об искуплении.

Может показаться, что эти пророчества должны были бы служить наилучшим инструментом для достижения его целей, потому что эти божественные предсказания, которые так ясно и многократно уверяют еврейский народ в его блестящем будущем, должны наголову разбить утверждения толедцев и окончательно доказать правоту кардинала. Но, как мы уже отмечали, Торкемада мог читать Библию только как преданный средневековый христианин, и это означает, что он должен был считаться со взглядами авторитетных христианских толкователей библейского текста, экзегетов, а эти авторитеты, начиная с Отцов Церкви, интерпретировали большинство пророчеств об искуплении в совершенно ином ключе. Как результат, в то время как Библия гарантировала евреям светлое будущее, христианская теология по большей части переносила это обещание с еврейского народа на христианство, т.е. на Церковь и будущий христианский мир.

Таким образом, проблема, с которой столкнулся Торкемада в интерпретации выбранных им библейских текстов, не стала легче, когда он взялся доказывать свою правоту «божественным обещанием, данным еврейскому народу». В определённом смысле это было ещё сложнее, потому что он должен был координировать свои цели не только со взглядами христианских экзегетов, но ещё и со своим собственным дуалистичным взглядом на эти пророчества. Как бы ни был он убеждён в том, что пророчества относятся главным образом и прежде всего к еврейскому народу, он также верил, что они говорят о верных Христу, и как же он мог соединить обе концепции, которые, похоже, противоречат друг другу? Как

мог он отождествить спасение евреев с тем, что было, несомненно, обещано христианам? Он мог сделать это, только объясняя обещанное спасение единственно возможным для истинного христианина способом, потому что какое «спасение» может прийти иначе как через Христа и как могут евреи быть спасены, если только не Им, то есть путем присоединения к верующим из других наций в общей универсальной Церкви?

Здесь Торкемада стоял на твердой почве традиционных христианских толкований, и это облегчало его задачу. Но различия между ним и его предшественниками состояли в предпочтении (подхода к авторитетам), акцентировании (сюжетов) и, в первую очередь, в отношении к еврейскому народу. Время от времени он должен был прибегать к энергичному маневрированию, чтобы настоять на своём в моментах, которые он считал жизненно важными для своего дела.

Чтобы получить правильное представление об этих усилиях, мы должны снова взглянуть на его способ действия. Это проявляется в его комментариях ко всем пророчествам об искуплении, но нигде это не проявилось так явно, как в тех, что он сделал к изречениям пророка Михея (4:6–7). Поэтому, чтобы проиллюстрировать его технику, мы обратим внимание на его объяснение этих стихов пророка:

В тот день, говорит Господь, соберу хромлющее и совоюплю разогнанное и тех, на кого Я навел бедствие. И сделаю хромлющее остатком и далеко рас-  
сеянное — сильным народом...

Николай де Лира, христианский комментатор Библии, дает здесь два возможных толкования. Согласно первому, пророчество относится к *нееврейям*, которые были «изуродованы» (хромали) из-за своего идолопоклонства и были в каком-то смысле «отринуты» Богом, когда он отказался дать им Закон и Пророков. Согласно же второму толкованию, оно относится к *евреям*, которые «хромали» (запинались) между поклонением Богу и поклонением идолам, как указывает их поведение во времена Илии, и снова, при появлении Христа (которого некоторые из них приняли, а другие отвергли). Также слово «разогнанные» подходит евреям, которые были выброшены — то есть им было позволено «сбиваться с пути, погрязая в пороках», — в то время как «тех, на кого Я навёл бедствие» подразумевает страдания евреев от рук разных наций — вавилонян, греков и римлян. О них он тоже говорит: «Я соберу», что, таким образом, означает «соберу в Христовой Церкви». Но пророк, отмечает де Лира, счёл необходимым добавить, что не все «разогнанные» и «хромлющие» — то есть *не все* евреи — будут «собранны» в Церкви, спасительной сфере Христа. «И сделаю хромлющее остатком, — говорит он, — означает, таким образом, что только немногие евреи придут к Христу, в сравнении с другими верующими»<sup>153</sup>.

Де Лира говорит, что последнее толкование видится ему превосходящим первое, и так он приближается к взглядам Иеронима, который определяет «хромлющих», «разогнанных» и «бедствующих» только как евреев, и никаких других<sup>154</sup>. Подстрочная глосса тоже следует интерпретациям Иеронима. Торкемада, тем не менее, использует части обоих толкований и таким образом, отвергая их основную тенденцию, представляет своё собственное видение.

Так, объясняя слова «я соберу хромлющих», он следует *первой* интерпретации де Леры (то есть той, которую де Лира *не* выбрал), и повторяет его комментарий фразы «означает неевреев, которые хромали из-за своего идолопоклонства»<sup>155</sup>, но, когда он подходит ко второй части стиха — «и совоюплю разогнанное и тех, на кого

Я навёл бедствие», — он принимает второе толкование де Лиры (которое относит это предложение к *еврейскому народу*). Торкемада опускает, однако, замечание де Лиры по поводу значения «разогнанное» так же, как и его замечание, что только «немногие» из «бедствующих» придут к Христу<sup>156</sup>. В этот момент он, по существу, отходит от обоих толкований де Лиры и использует интерпретацию Ординарной глоссы: «Эти слова [«Я соберу» и т.д.] подходят к древнехристианской церкви евреев, о которой Апостол сказал, что в один день 5000 верующих присоединились к ней, в другой — 3000, а позже многие тысячи»<sup>157</sup>.

Так, используя попеременно различные комментарии и извлекая для себя пользу из нескольких толкований, Торкемада избегает многих ловушек. Он исключает строгую критику евреев как «хромающих» во времена Илии и в дни Христа, и более того, как изгнанных Богом, позволившему им продолжать погрязать в «различных пороках» (что опасно приближается к толедской теории проклятия евреев). Аналогичным образом он устраняет обвинение евреев в идолопоклонстве и возлагает эту вину на неевреев, которым, по его убеждению, оно по-настоящему принадлежит, и, наконец, вместо мнения де Лиры, что только «немногие» евреи последуют за Христом, Торкемада приводит засвидетельствованный факт, что «многие тысячи» присоединились к Нему, тем самым предполагая, что пророчество Михея обещает спасение еврейских масс — на самом деле, еврейского народа в целом — и отнюдь не незначительного «остатка».

Безусловно, это было толкование *Торкемады*, а не традиционного христианства. Но для того, чтобы сделать свое толкование совместимым с последним, или, скорее, придать ему такой вид, он выбрал те части из авторитетных комментаторов, которые не компрометируют его тезис. Для этого он переходил от одного комментария к другому и использовал избранные фразы и предложения каждого, не обращая внимания на их контекст. Он использовал их, как если бы они были изолированными кусочками старой, разрушенной или незаконченной мозаики, с целью создания новой мозаики согласно своему плану.

Такой тип манипуляции источниками нарушает современные научные нормы, и даже средневековый критически настроенный читатель поставил бы под вопрос их правомерность. Однако Торкемаду это, видимо, не заботило, и он, очевидно, был уверен в своих правах. В конце концов, в интерпретациях христианской символики не было единообразия. Не только Торкемада в своем видении отличался от некоторых из них, их авторы тоже отличались друг от друга, и Торкемада вовсе не был обязан считать их равноценными. Он мог игнорировать те, которые считал малоценными, или же отбирать из других комментариев только те части, которые он считал нужными, указывая на них как на образцы достойного толкования. Он чувствовал себя вправе использовать те пассажи, которые подтверждали его взгляды, когда он был уверен, что его собственное или избранное им толкование соответствует содержанию текста. В первую очередь он опирался гораздо больше на буквальное значение (в смысле которого он не сомневался) и меньше на символическое (которое было открыто для домыслов). Правдивость буквального смысла плюс безоговорочная вера в него Торкемады были выражены в его словах с особой силой. Это и привело к большому совокупному эффекту его комментариев к пророчествам о Спасении. Все вместе они вносят важный вклад в концептуальную структуру еврейского народа, которую попытался построить Хуан де Торкемада.

## II

То, что мы видим перед собой, является откровенной попыткой сформировать абсолютно новую тенденцию и внедрить новое смысловое значение в христианскую богословскую литературу во всём, что касается её взглядов на евреев. Но кроме этого, здесь было и нечто иное, не менее радикальное. За двести лет до того, как первые результаты библейской критики появились в Европе, Торкемада попытался приблизить Библию к реальности, снимая с неё большую часть символического одеяния, покрывавшего практически все её разделы. Трудно, конечно, сравнивать Торкемаду с кем-либо из упомянутых критиков Библии, поскольку последние были, в общем, свободны от теологии, в то время как кардинал Торкемада был теологом до мозга костей. Его шаги неизбежно были ограничены путями, которыми исторически следовала христианская теология, и его цели не могли выходить за границы, обозначенные её суровыми доктринами. Но всё же даже в этих ограниченных рамках ему удалось продвинуть вперед толкование Библии — конечно, не выходя за пределы теологии, но зачастую доходя до самого дальнего края, в опасной близости к запрещённой сфере, где полностью исчезает символическая интерпретация и единственным проводником остаётся историческая правда.

Так, мы видим его приближающимся к этим границам в его комментариях к некоторым библейским высказываниям, где его пути расходились с такими людьми, как Августин и Иероним<sup>58</sup>, потому что он видел в этих изречениях подлинное выражение отношения Библии к евреям. Мы видим это ещё раз в его чётко выраженном толковании хорошо известных пророчеств спасения, которые он считал относящимися к *народу Израиля* — а не только, или главным образом, к христианскому спасению, как это сделала бы христологическая экзегеза<sup>59</sup>. И мы ещё отчетливее видим это в его резком опровержении свидетельства, приведённого толедцами из Библии для оправдания их расистских требований и взглядов.

Это свидетельство действительно выглядит весьма дискредитирующим, потому что оно исходит, как и некоторые другие обвинения, из высказываний, которые были в основном лестными для евреев, но толковались в антиеврейском духе. Это свидетельство базировалось на библейских пассажах, которые со всех сторон являлись в высшей мере *критическими* по отношению к евреям, содержащими резкую критику их социальных склонностей. Кардиналу было ясно, что какой бы аргумент или доказательство противного ни привел бы он или другие, это свидетельство из Библии сильнейшим образом ослабит защиту конверсо, если только не будет признано несостоятельным. Поэтому он решил опровергнуть заключения, выведенные толедцами из использованных ими пассажей, показав, что их интерпретация основана на ложных допущениях, и предложив вместо них свои собственные объяснения, которые, как он чувствовал, поддерживались источниками.

Торкемада прекрасно знал, что «доказательства» его оппонентов покоятся на *пяти* библейских высказываниях, весьма уничижительных для еврейского народа, которые должны означать, что он действительно «осуждён». Кардинал не отрицал порочащего характера этих высказываний, он просто отверг утверждение толедцев в том, что они относятся ко *всему* еврейскому народу и влекут за собой вечное, непоправимое проклятье. Разумеется, подтверждает он, в Писании есть пассажи, которые *кажутся* относящимися ко *всему еврейскому народу*, и они также говорят о его отвержении Богом. Но все это только *prima facie* (т.е. на первый взгляд), и всякий, кто хочет правильно прочесть Библию, не должен забывать основное пра-

вило экзегезы — правило, провозглашенное Николаем де Лирой, — что никакое библейское критическое высказывание в адрес евреев не может быть принято как относящееся ко всему еврейскому народу. Любое, без исключения, такое высказывание относится к *части этого народа в определённый момент* — в момент, к которому относится это высказывание.

Используя этот критерий, Торкемада нашел возможным отразить чрезмерные притязания толедцев. Конечно, и здесь он наткнулся на препятствия — мнения, выраженные некоторыми христианскими авторитетами и в известном смысле противоречащие его собственным. Для того чтобы избежать открытого столкновения с их убеждениями, Торкемада должен был обращаться с ними в той же сложной манере, в которой он обращался с аналогичными христианскими толкованиями. Всё же в целом он нашёл, что легче опровергнуть претензии, основанные на библейской критике евреев, просто потому, что они неизменно опровергаются самой Библией. Так, он показывает, что слова Иисуса в Евангелии от Матфея — «приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня» (15:8) и «род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не даётся ему» — не были направлены против еврейского народа в целом, но только против специфических элементов этого народа (т.е. против фарисеев и саддукеев), как это сказано в начале 15-й и 16-й глав Матфея. Аналогично, резкая критика евреев в 94-м псалме (9–11) не направлена против всех поколений евреев, но только против поколения пустыни — и, как факт, не против целого поколения, но только против тех, кто старше 20 лет, как сказано в Числах (14:29). Следовательно, только пожилые люди должны были умереть в пустыне, а молодые — войти в Землю Обетованную; и это тоже исчерпывающе объяснено в Числах (14:31). Точно так же суровое осуждение евреев во Второзаконии (32:5–6 и т.д.) относилось к тому же поколению пустыни, а не к народу на протяжении всей его жизни, потому что Моисей завершает свое бичующее пророчество к неевреям призывом воспеть хвалу Его народу (т.е. Израилю, как это понимал де Лира) и суровым предупреждением всем его врагам, что их нападения на этот народ повлекут за собой возмездие Божие (Второзаконие 32:43)<sup>160</sup>. Ответы Торкемады толедцам в этих моментах в общем лапидарны, четки и решительны. Здесь меньше, чем где бы то ни было, он обеспокоен возможными контраргументами его утверждениям, так как нет и не может быть более высоких авторитетов, чем те, на которые он ссылается из Писания.

Это оставляет нас с опровержением Торкемадой пятого толедского обвинения той же категории. Оно относится к словам св. Павла в Послании к Титу (1:1–10), которые вряд ли вызывают загадочное толкование и несомненно представляют собой один из самых блестящих и эффективных ударов Торкемады. Это дает нам, среди прочего, возможность пристально рассмотреть толедскую позицию по отношению к евреям и помогает понять взгляды Хуана де Торкемады на еврейский народ как расовую общность.

### III

Согласно толедцам, говорит Торкемада, Апостол предостерёг своего ученика Тита от обрезанных (т.е. евреев), «потому что они *по природе своей скверны* и всегда безбожны [*infideles*]», как об этом говорит их история. Потому что «даже когда они являются свидетелями чудес Бога, они поклоняются золотому тельцу и идолам

и убивают пророков». Далее, согласно толедцам, апостол приказал в том же Послании к Титу, чтобы «христиане отделились от всякого общения с обрезанными», «потому что по природе [*naturaliter*] они лживы, вероломны, они вводят в заблуждение, они надменны, тщеславны, алчны и являются сынами всевозможного беззакония». Всё это, утверждают противники, было сказано Апостолом<sup>161</sup>.

Предположить, что подобная теория о евреях была выдвинута и такое решение предложено св. Павлом, было для Торкемады верхом безумия. Тем не менее это безумие, в том виде, в котором оно было представлено, вполне согласовывалось с общепризнанной теорией о проклятии и с превалирующим отношением к евреям. Реакция Хуана де Торкемады была громоподобной: «Когда эти бесстыдные люди говорят, что Апостол сказал всё это, они прежде всего лгут, потому что нигде Апостол... учитель правды... не говорит подобных вещей, что есть заблуждение и ересь. Тем, кто читал апостольское послание, это прекрасно известно»<sup>162</sup>.

Затем Торкемада приводит цитату из Послания к Титу (1:9–10), чтобы показать, что действительно Апостол имел в виду своими укорами. Кардинал указывает, что, как отмечают глоссы, Апостол не говорит об обрезанных вообще — т.е. обращенных из иудаизма — будто он хотел заклеить позором тех же преступлений всех, кто пришел из обрезания, включая себя самого и других апостолов, которые распространяли слово веры по всему миру<sup>163</sup>. Как объясняет глосса, Павел первым делом порицает критян, которые не были евреями, а уже потом определенных лжеапостолов, которые пришли из обрезания (т.е. иудаизма) и не стали полноценными христианами (*non pleni Christiani facti*)<sup>164</sup>.

Не стоит здесь тратить лишних слов, чтобы показать, что Торкемада был прав в своём толковании слов Павла в этом месте. Резкие обличения Павла в Послании к Титу явно не были направлены против еврейского народа в целом, но специфически против малой группы евреев — некоторых обращенных на Крите — и против греческого населения Крита. Именно о них, о греках, он сказал, что они «лжецы, злые звери, утробы ленивые» (Посл. к Титу 1:12), в то время как его выпад против «пустословов и обманщиков» направлен на определенных еврейских обращенных. Заменяв объект критики Апостола другим, толедцы, тем не менее, проявили нечто худшее, чем невежество, а именно — ересь, и чтобы доказать еретический характер их утверждений, Торкемада подвергает их тщательной проверке по каждому пункту.

«Эти нечестивцы, — говорит кардинал, — обвиняемы как еретики (*convincuntur heretici*) — в первую очередь «за лживое приписывание Апостолу утверждения, что обрезание якобы скверно по природе (*quod circumcisi naturaliter sunt mali*). Это, безусловно, самое гнусное заблуждение и нестерпимая ересь (*nephandissimus error et heresis intollerabilis*), потому что это заблуждение, как и явная ересь, приписываемая манихейцам и осужденная Церковью, сказавшим, что демоны плохи [по природе] — поскольку, как сказано в Бытии 1:31, и увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И у Екклесиаста 3:11: Все соделал Он прекрасным в своё время. Насколько же больше следует считать исключительно скверными еретиками тех, кто говорит, что обрезанные греховны по природе? И какое еретическое поветрие может быть страшнее, чем это, ослабляющее и оскверняющее [*foedat*] всю христианскую веру?» Те, кто говорят, что обрезанные греховны по природе, должны, по необходимости, согласиться, что «все святые, начиная с Авраама, кто был первым обрезанным, и до Христа, нашего Спасителя, кто тоже был обрезан, порочны по

природе и, следовательно, вовсе не святы. Христианское ухо не может слышать ничего абсурднее или оскорбительнее этого»<sup>165</sup>.

Неустанно развивая свою яростную атаку, Торкемада всё время набирает очки. «Доказано, что оные «исмаэлиты», — утверждает он, — еретики (*prefati Hysmalite heretici convincuntur*) среди прочего и тогда, когда они сказали, что обрезанные всегда были неверными. Безусловно, в этом деле безумие этих людей превосходит заблуждение манихеев, потому что последние осуждали только Отцов Ветхого Завета, в то время как эти мерзейшие люди осуждают и бранят Отцов как Ветхого, так и Нового Завета»<sup>166</sup>.

Продолжая доказывать этот момент, Торкемада обращается к словам Апостола, который, восславляя в пространном рассуждении веру Отцов Ветхого Завета, «которые все были обрезаны», говорит следующее: «И что ещё могу я сказать? Мне времени не хватит рассказывать о Гедеоне и Вараке, о Самсоне и Иеффе, о Давиде и Самуиле и о пророках»<sup>167</sup>. Ясно, что очень многие обрезанные были верующими. И чтобы закрепить свой аргумент, Торкемада добавляет: «Как можно объяснить то, что Апостол Павел называет Авраама, первого, кому впервые было сделано обрезание, отцом всех верующих (в Послании к Римлянам 4:16), если все его обрезанные потомки были безбожниками», как утверждают толедцы?»<sup>168</sup>

Затем Торкемада обращается к обвинению в том, что обрезанные поклонялись золотому тельцу и идолам, и заявляет, что это обвинение не выдерживает никакой критики, во-первых, «потому, что не может быть ничего глупее, чем утверждать такое обо всех обрезанных»<sup>169</sup>, и затем, даже если кое-кто из них поклонялся идолам, это не значит, что их потомство делало это. Если бы такая последовательность была неминуемой, все «верующие потомки неевреев — почти все из них были до прихода Христа наихудшими идолопоклонниками, жестокими убийцами и не только апостолов, но и бесчисленных других христиан — могли стать участниками многих других чудовищных преступлений, к которым были привержены многие нации»<sup>170</sup>. Этот аргумент был, конечно, самым действенным, и он выбил почву из-под ног этого обвинения. Но толедцев ожидали ещё большие удары. Теперь Торкемада изо всех сил бьет прямо по вымышленным библейским основаниям расовой теории и предлагаемого ею решения еврейского вопроса.

«Эти подлые люди, — говорит он, — не боятся утверждать, что апостол Павел велел Титу и другим верующим отдалиться от всякого общения с обрезанными». Однако это заведомо лживое утверждение, потому что апостол Павел никогда такого не приказывал. Оно ещё и абсурдно, «потому что кто, кроме недоумка, отрицающего всякий здравый смысл, может сказать, что апостол Павел, который был, как один из обрезанных, назначен Богом учителем наций (Первое послание к Тимофею 2:7), велел верующим отказаться от всякого общения с обрезанными? Это означало бы воспрепятствовать божественному устройству, так как он сам и другие апостолы, которые все принадлежали к обрезанным, были рукоположены как проводники и учителя всего мира». Также апостол Павел говорит своему ученику Тимофею, которого он сам обрезал (Первое послание к Тимофею 4:12): «будь образцом для верных в слове, в житии, в любви... в вере...». Наверняка это не могло бы быть исполнено, если бы апостол приказал всем верующим отделиться от обрезанных»<sup>171</sup>.

Наконец, когда они говорят, что Апостол объяснил свою «инструкцию» тем, что верующие отделились от обрезанных из-за якобы его убеждения в том, что обре-

занные — *природные* лгуны и т.д., «они сами становятся виновными в произнесении огромной лжи, потому что приписывают Апостолу высказывание, которого он не делал — и никогда не мог сделать, потому что «то, что природно, то всегда присутствует всем», кто той же природы (*quod est naturale omnibus et semper commune est*). И если бы апостол Павел сделал такое приписываемое ему заявление, он должен был бы объявить себя лживым от природы, как принадлежащего к еврейской расе и, соответственно, разделяющего природу евреев. Утверждая, что Апостол сделал такое заявление, толедцы продемонстрировали не только свою лживость — или скорее меру своей готовности фальсифицировать, — но ещё и своё почти безграничное безумие, «потому что ничто не кажется глупее, чем думать, что апостол Павел, который был обрезан и который заявил (Послание к Римлянам 9:1) «не лгу», сказал, что обрезанные — природные лгуны»<sup>172</sup>.

Хуже того, они совершили исключительное богохульство, потому что, заявляя, что евреи лгуны по природе, они обвинили в лживости Христа и всех пророков, патриархов и апостолов, Евангелистов и всех бесчисленных святых Ветхого и Нового Заветов. Но самое худшее то, что они выставили себя еретиками, потому что такие утверждения стремятся опустошить (*evacuare*) и разрушить (*destruere*) Священное Писание целиком, «поскольку оно было издано такими личностями, как пророки, или апостолы, или Евангелисты, каждый из которых был обрезан. Из сказанного об этих людях следует совершенно очевидно, что Священное Писание происходит от *лживых от природы* людей». Существует ли мысль, могущая быть более безбожной и отвратительной для любого христианина?<sup>173</sup>

Кажется, что этим мощным аргументом атака Торкемады на расовую теорию толедцев достигла, наконец, своей высшей точки. Но это не так. Впереди был ещё более высокий пик.

#### IV

На протяжении всей работы Торкемада предлагает в основном два вида доказательств: одно — цитируя из Писания высказывания, которые *прямо* выражают отношение христианства к еврейскому народу, и другое — где эти взгляды выражаются косвенно, т.е. они подразумеваются, и мы можем прийти к нужным выводам логическим путем. К этой второй категории принадлежат доказательства, которые Торкемада классифицировал как «рациональные»<sup>174</sup>.

Представляя прямые свидетельства из Библии, Торкемада, как мы видим, сталкивался с теологическими сложностями. Зато в «рациональных» доказательствах его аргументы вряд ли встречались с помехами, и его дедукция безупречна. Возможно, убедительные результаты, полученные им из «рациональных» дедукций, помогли ему истолковывать так, как он это делал, и библейские пассажи первой категории.

По этой и по другой причине важно детально рассмотреть эти умозаключения.

Христианская догма предлагает Торкемаде несколько возможностей для его дедукций. Согласно Евангелию от Иоанна (6:55–54), Иисус сказал: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье». На этом основано таинство причастия, которое «позволяет каждому христианину получить жизненное питание для его души, не только от благотворного учения Христова», но также от Его «настоящей плоти и драгоценнейшей крови». Но эта настоящая плоть и кровь были *еврейскими*, так что невозможно верить в то, что человеческая часть



Христа была душеполезной и воодушевляющей («ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную»), — и одновременно цепляться за принцип, по которому эта же человеческая часть Христа принадлежала к развращённой, греховной и проклятой расе. Такой принцип, безусловно, отвратителен христианину и оскорбляет таинство причастия<sup>175</sup>.

Аналогичное заключение по поводу ложности расовой теории может быть выведено из концепции Девы Марии, Матери Христа. Те, кто поносят еврейскую расу, неизбежно чернят её, потому что их критика евреев несёт в себе утверждение о том, что она была дочерью «преданной анафеме» расы. «Какой христианин, — спрашивает Торкемада, — может хладнокровно выслушивать эти богохульства против Царицы Небес, Госпожи ангелов, Матери Царя Царей и нашего Господа Спасителя?»<sup>176</sup> В противоположность тому, что подразумевают эти богохульства, Святая Церковь выражает свои взгляды и чувства, касающиеся происхождения Благословенной Девы, когда она поет в день ее рождения: «Мария была Девой блистательного рождения, дочерью царской расы», и снова: «В этот день родилась славная Дева Мария, дитя семени Авраама, дочь колена Иудино, царица династии Давида»<sup>177</sup>. Ясно, что Церковь не могла бы гордиться происхождением Марии, если бы эта линия наследования была так греховна и порочна, что Бог от нее окончательно отрекся.

Дальнейшей иллюстрацией абсурдности доктрины, которую толедцы распространяют против еврейской расы, является тот факт, что все святые отцы Ветхого и Нового Заветов принадлежали к евреям. Как могли святейшие из всех людей произойти от греховнейшей из всех рас? Ясно, что только противоположное предположение — а именно, что еврейский народ был самой святой группой людей — может объяснить тот факт, что все основатели истинной морали и религии были евреями<sup>178</sup>.

И никакого другого вывода нельзя сделать из того, что «наисвятейшая человечность» — та, что Иисуса Христа, — вышла из еврейского народа, потому что любое другое объяснение будет противоречить простой логике, и никакая буквоедская казуистика не поможет. Когда Бог пожелал появиться в человеческой форме, Он выбрал Себе родиться в еврейской расе — той же расе, где родились Дева Мария, патриархи, пророки и апостолы. Почему? Потому что «ни одна другая раса не была более почётной, более благородной, более святой и более религиозной на [всём] свете»<sup>179</sup>.

Но не только земное происхождение Иисуса доказывает это, говорит Торкемада. Всё, связанное с Его жизнью на земле, приводит к тому же выводу. Чтобы подготовить человечество к Его появлению, оно было представлено в воображении патриархов, провозглашено пророками и возведено Иоанном Крестителем — «все они были еврейской расы», и именно еврейский народ первым получил сообщение о Его фактическом появлении на сцене. Родившись от еврейской матери, он был также обрезан, как еврейский ребенок (в соответствии с заповедью Бога), и таким образом Он нёс в Своём теле знак еврея, знак сына Авраама. Затем, снова согласно закону Моисея, Он был представлен в Храме в Иерусалиме — Еврейском Храме, — и от Его имени была принесена жертва на алтарь, — и опять же в согласии с законом Моисея — еврейским законом — по случаю перворождённого сына. В том же ключе Его миссия спасения — спасения прежде всего еврейского народа — была обнародована еврейским святым (Симон) и еврейской пророчи-

цей (Анна)<sup>180</sup>. Превыше всего, именно из еврейской расы, и только из нее, Иисус выбрал Своих мучеников, Своих учеников и Своих провозвестников, которые «как двенадцать лучей солнца осветили весь мир». И, наконец, «когда Его человеческая сущность была близка к тому, чтобы оставить этот мир, и Он должен был назначить себе заместителей, чтобы представлять его власть, Он снова выбрал их из рядов еврейского народа. Это были апостолы, возглавляемые Петром, которому Он сказал: «и дам тебе ключи Царства Небесного», и «что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» (Матф. 16:19, 18:18)<sup>181</sup>.

«Безусловно, — заключает Торкемада, — дарование такой «огромной силы» и других исключительных прерогатив почета», которые являются признаками любви, а не отторжения, «ясно доказывает, что ересь и ложь — то, что эти гнуснейшие люди, вышеупомянутые мадианитяне, осмеливаются принимать в своей безбожной сентенции как основание для своих заблуждений»<sup>182</sup>.

## V. ХРИСТИАНСТВО И ОБРАЩЁННЫЕ ИЗ ИУДАИЗМА

### I

Так мы пришли к концу нашего обзора критики Торкемадой толедской расовой теории. Мы видели, как он наносит удары по этой теории с разных сторон, не оставляя нетронутым ни одного момента. Он раскрыл то, что считал основным противоречием между учениями христианства и постулатами расистов, он показал, как христианство недвусмысленно отвергает точку зрения последних на еврейский народ, и он не оставляет сомнения в том, что каждое из их предложений не только наносит ущерб христианским интересам, но и поднимается до уровня опасной ереси, с которой нужно беспощадно бороться и вырвать её с корнем. В поддержку своего тезиса Торкемада, как мы видели, представил целый ряд доказательств. Он верил, что опроверг толедские утверждения противоположными установлениями из писаний Отцов Церкви, из канонического закона и традиций Церкви. Далее он опроверг их авторитетами святых текстов, которые отвергли притязания толедцев напрямую, а также теми, кто отверг их косвенно, то есть путём ясных логических выводов. Более того, он продемонстрировал их бросающуюся в глаза несовместимость с божественным обещанием, данным еврейскому народу, превыше всего с деяниями Христа, начиная с Его рождения и до Его вознесения. Короче, Торкемада не упустил ни одной детали в своем усилии показать ложность расовой теории, что вылилось в серию мощных аргументов, которым даже теперь, по прошествии полутора тысячелетий, трудно что-либо возразить.

С завершением этой сложной работы Торкемада почувствовал себя вправе подойти к вопросу, который срочно требовал конкретного ответа и который был у всех на языке: как следует обращаться в христианском мире с обращёнными из иудаизма? Это, наконец, подводит нас лицом к лицу к проблемам, стоявшим во главе конфликта. Некоторыми из них уже занимались другие люди, в особенности Фернан Диас. Но Торкемада пошел гораздо дальше Докладчика. Он не только расширил и углубил основы Фернана Диаса. Он также изменил баланс дискуссии, потому что превыше всего, ещё больше, чем права марранов, его интересовала их

историческая судьба в христианском мире — не только функция, исполненная ими в прошлом, но и роль, предназначенная им в будущем.

Торкемада включил всё, что хотел сказать по этому поводу, в рамки ответов на два вопроса: какие мнения *запрещены* «старым христианам» и как им *рекомендуется* вести себя по отношению к обращённым из иудаизма? В поддержку своих различных ответов<sup>183</sup> он предложил всего сорок обоснований. Все они совпадали с генеральными линиями традиционной христианской идеологии, и все представляют интерес для изучающих религию. Здесь, однако, мы займёмся только теми, которые прямо относятся к нашей дискуссии.

Представляя традиционную позицию христианства по отношению к обращённым из иудаизма, Торкемада воспользовался тем же методом, которым он пользовался, представляя христианские взгляды на еврейский народ. И здесь он начал с минимальной позиции, которую, как он чувствовал, легко было защитить. Главным для него являлось то, что крещёные евреи не должны подвергаться никаким обидам и притеснениям со стороны «старых христиан». Предположительно, это было, собственно, всё, чего он хотел достичь и что стремился доказать. Достигнув этой ограниченной цели, Торкемада продолжил работу, чтобы распространить свои взгляды в других направлениях.

Для доказательства своего тезиса о том, что обращённые из иудаизма не должны никоим образом терпеть обид от других христиан, Торкемада, прежде всего, привлекает слова Павла из Послания к Римлянам (11:2–5) и комментариев де Лиры к этому пассажи. В дни Павла, говорит он, были люди, обращённые в христианство из язычества, которые искали, как оскорбить обращённых из иудаизма за их еврейское происхождение, приписывая им «традиционное» еврейское *неверие* (т.е. отсутствие веры в Иисуса) «точно так же, как и многие безбожные и кровожадные люди делают в наши времена»<sup>184</sup>.

Торкемада указывает, что апостол Павел, однако, осудил эти попытки по многим причинам. Начать с того, что он отклонил требование хулителей в том, что евреев в целом нужно обвинять в неверии. Апостол указал, что это неверие затронуло только *часть* еврейского народа. Действительно, многие евреи «отпадали» от веры; это бывало и до появления христианства, и после, но ни разу это не было повальным явлением, и оно не обречено быть вечным. Легко понять это из примера Илии, который верил, что весь народ повернулся к идолопоклонству, а сам он остался последним пророком. Тем не менее этого вовсе не произошло, и именно поэтому Апостол указал:

Или не знаете, что говорит Писание в *повествовании* об Илии?

Как он жалуется Богу на Израиля, говоря:

«Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут».

Что же говорит ему [Божеский] ответ?

«Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом».

Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток.

(Послание к Римлянам 11:2–5)

Торкемада следует здесь тексту Послания к Римлянам с комментарием де Лиры к концу четвертого стиха. Затем, однако, он обращается к интерпретации св. Фомы по очевидной причине. «Семь тысяч» представляют незначительное меньшинст-

во, и де Лира отмечает, что, как и указывают собственные слова Павла (в пятом стихе), только «остаток» евреев спасётся путем обращения к Христу<sup>185</sup>. Но комментарии св. Фомы Аквинского и Ординарная глосса производят совершенно иное впечатление. Так, Фома говорит об этом стихе: «Я соблюл себе [т.е. спас благодатью] семь тысяч человек», что подразумевает, что «определённое» здесь заменяет неопределённое по причине совершенства чисел семь и тысяча»<sup>186</sup>, в то время как Ординарная глосса говорит по этому поводу: «Всеобщность обозначена семью, совершенство — тысячью»<sup>187</sup>. Ясно, что Торкемада хочет произвести впечатление на своего читателя «всеобщностью» тех, кому суждено спасение. Из этого Апостол, по словам св. Фомы, делает следующий вывод: «Таким образом и в это время», в которое вы видите, что множество евреев отступают [от веры], «есть остаток» — то есть многие, оставшиеся от другой пагубы<sup>188</sup>, и эти будут или уже были спасены, «согласно выбору благодати» — то есть соответственно свободному<sup>189</sup> выбору Бога, как сказал Иоанн (15:16): «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»<sup>190</sup>.

Спасение евреев, оставшихся после «другой пагубы» — а именно, после разрушения Иерусалима римлянами — таким образом, не предмет для обсуждения. Оно представляет неизменную судьбу Израиля, органически относящуюся к божественному «выбору», и, следовательно, «падение» евреев рассматривалось или должно было рассматриваться просто как временное явление. Но ещё кое-что было здесь отмечено, и это относилось к числу «падших» — т.е. «проклятых» — и, соответственно, тех, кому предстояло «спастись».

Торкемада сделал особое усилие, чтобы показать, что порицания еврейского народа пророками относились скорее к меньшинству, чем к большинству, и все те, кто ушёл после «разрушения» — то есть все евреи диаспоры или их потомки — были предназначены к «спасению». Когда пророк Илия сказал, что он один остался из всех поклоняющихся Богу в Израиле, он говорил без Божьего вдохновения<sup>191</sup>, а когда Бог сказал ему, что Он соблюл Себе «семь тысяч, которые не преклонили колени перед Ваалом», Он говорил символически, имея, следовательно, в виду, что «всеобщность» народа — то есть его большинство — безупречно осталось в вере. Таким образом, Торкемада вёл к тому, чтобы показать, что пророчества о проклятии не относятся ко всему еврейскому народу, но только к его меньшинству, в то время как пророчества о спасении, которые христианская теология трактовала как относящиеся к Церкви или к маленькому «остатку» евреев, принявших Христа, на самом деле относились к еврейскому народу в целом, и в любом случае, к его абсолютному большинству. Только путем тщательного отбора и комбинации отрывков из различных глосс — Ансельма, Страбона, де Леры и св. Фомы Аквинского — кардинал Торкемада мог прийти к этому заключению, после того как он все время формально опирался на христианские толкования.

## II

При всём этом Торкемада должен был понимать, что он ещё не справился с трудной проблемой. Всё, что он сказал, относилось в основном к далёкому прошлому и далёкому будущему. Что же касалось львиной доли христианской истории, Торкемада должен был признать, что только меньшинство крестилось, несмотря на то что он неоднократно пытался дать понять, что это меньшинство было немалым. Глоссы не всегда подтверждали даже это, и как минимум в одном случае, истолковывая отрывок из Послания к Римлянам (11:12), ему пришлось следовать позиции

комментариев, которые, похоже, противоречили тому, что он хотел доказать<sup>192</sup>. Но если посмотреть под другим углом, этот отрывок предлагает настолько сильный аргумент в пользу крещёных евреев, что Торкемада готов использовать его в своей защите вкупе с мешающим комментарием. Давайте посмотрим на этот стих, в котором Апостол говорит о евреях:

Если же падение их — богатство миру  
И оскудение их — богатство язычникам,  
То тем более полнота их<sup>193</sup>.

Сочетая части различных глосс, Торкемада приходит к толкованию, что если их «оскудение» — те немногие (т.е. апостолы) — были «богатство миру», то есть обогатили нации духовно, просвещая их и давая им пример, то насколько же больше их «полнота» (т.е. все евреи или их большинство), обратившись к Богу, поспособствует духовному богатству мира? Как сказал Екклесиаст (24:16): «В полноте святых моё обиталище»<sup>194</sup>. То, что подразумевалось интерпретацией Торкемады, было самой глубинной сутью его исторического взгляда на евреев и его кредо по поводу того, какое место крестившиеся евреи должны занять в будущем христианском мире. Безграничная вера в духовную силу еврейского народа — силу, способную сдвинуть горы безверия, невежества и безразличия; гордость за то, что достижение христианства было по преимуществу и в основном еврейским достижением, и убеждённость в том, что окончательные цели христианства будут достигнуты только после того, как большинство еврейского народа присоединится к Церкви, — всё это отражается в словах его комментария к цитированному выше стиху из Послания Павла к Римлянам. Старый крестоносец-воитель за распространение христианства, Торкемада понял, как лишь немногие могли понять, сколь огромна задача, стоящая перед Церковью, — задача обращения в христианство остального человечества и его очищения от порока. И где возьмет христианство гигантские силы, необходимые для выполнения этой задачи? Пристальный взгляд кардинала сосредоточился на заманчивой перспективе. Разумеется, думал он, если такие, как апостолы, могли революционизировать весь мир до такой степени, если меньшинство евреев, последовавших за Христом, могли даровать «язычникам» такое благословение и моральные ценности, насколько же больше будет вклад евреев в человечество, когда их большинство обратится в христианство? Это заключение служило не только доказательством того, что марраны не должны преследоваться; оно было не только опровержением хамских претензий толедцев, состряпанных против евреев как носителей неверия — это были мысли, отражавшие видение христианства Торкемадой и исключительного положения, которое суждено христианизированному еврейскому народу в рядах Церкви.

Но в словах Апостола кардинал нашел кое-что ещё исключительной важности. В той же главе Послания к Римлянам, где он сосредоточил внимание на загадке еврейского отношения к христианству, Апостол также сделал знаменитое озадачивающее заявление:

Если отвержение их примирение,  
То что будет принятие,  
Как не жизнь из мертвых?<sup>195</sup>

Что сказал Апостол этими словами, которые кажутся столь загадочными и полными смысла? Согласно де Лире, они означают следующее: евреи, которые знакомы с Писанием, будучи обращёнными в веру, могут внести больший, чем другие,

вклад в распространение христианства. «Жизнь из мертвых», следовательно, означает, по мнению де Лиры, просто обращение язычников в веру — их переход от «смерти» языческого безверия к «жизни» христианской веры<sup>196</sup>. Но согласно св. Фоме Аквинскому, это не относится — или, по крайней мере, относится не только — к необращённым язычникам, но скорее к обращённым среди них. На самом деле, объясняет св. Фома, обращение евреев поднимает этих неевреев к жизни, поскольку «неевреи — верующие, чей пыл ослабевает»<sup>197</sup>, как это указано у Матфея 24:12: «И по причине умножения беззакония во многом охладевает любовь»; и более того: «Те, кто окончательно падут, обманутые Антихристом, восстановятся в первоначальном рвении [*pristinus fervor*] обращёнными евреями»<sup>198</sup>. Получается, что массовое обращение евреев окажется не только жизненно важным для продвижения христианства и его триумфа над всем остальным миром. Это ещё и поможет спасти лагерь христианства от порчи и исчезновения, потому что «неевреи — верующие, чей пыл ослабевает», они «охладевают», и поэтому, чтобы вернуться к вере, они нуждаются в тепле убеждения, преданности и жара, которые могут дать только евреи. Только они могут возродить «первоначальный пыл», который характеризовал христианство в его начальных стадиях.

Это опять же было идеей, соответствующей внутренним мыслям Торкемады. Его взгляды на состояние христианства в то время и выполняемые им самим в Церкви задачи подкрепляли эту идею. Претерпев такие удары, как долгий раскол, моральный упадок, и такие воинственные ереси, как гуситская, Церковь стояла лицом к лицу с угрожающей ситуацией именно из-за того, что «вера неевреев охладела». И кто тяжелее трудился, чтобы преодолеть это отступление, кто с большей самоотверженностью бросился в самую гущу битвы против всех, идущих за Антихристом, кто больше делал для восстановления «первоначального пыла», чем он сам, «Защитник Веры»? Его собственный опыт и достижения всей жизни выглядят живым свидетельством справедливости концепции св. Фомы.

### III

От этих умозаключений, кажущихся ему безупречными, — то есть ролей, сыгранных еврейскими обращёнными в христианском мире, и тех, что им ещё предстоит сыграть, — Торкемада делает большой шаг вперёд, указывая на причины этого феномена. Но при этом он снова сталкивается с расовой проблемой — то есть с качеством расы марранов, которая есть еврейская раса.

Как и в предыдущей дискуссии, Торкемада представляет свои взгляды на эту проблему путём ответа на кардинальный вопрос (как следует относиться к еврейским обращённым в христианство), который теперь, однако, приобрел несколько иную форму. Подчеркивая, что все христиане являются обращёнными или их потомками либо из язычества, либо из иудаизма, Торкемада теперь формулирует этот вопрос таким образом, что это подводит его ближе к вопросу, поставленному Павлом.

Почему обращённые из язычества в христианство не должны плохо обращаться с обращёнными из иудаизма? Одна из причин, данных, как указывает Торкемада, Апостолом, это то, что «потомки евреев расположены к добру» и, следовательно, «исправимы для спасения»<sup>199</sup>. Павел доказывает это сперва тем, что все апостолы вышли из евреев, а после этого — тем фактом, что патриархи были их отцами<sup>200</sup>. Что касается апостолов, доказательство базируется на результате: «потому что если

начаток свят» — то есть если апостолы и их ученики, которые были первыми плодами, поднесёнными еврейским народом Христу, святые — «то и целое (*massa*)», т.е. вся раса, может быть освящена или исправлена<sup>201</sup>, поскольку, как говорит Глосса, «если корень свят, то и ветви [святые]», то есть святой «начаток» не может вырасти из плохого корня<sup>202</sup>.

Если в случае апостолов мы выводим природу причины из результата, то в случае патриархов мы узнаем о природе результата от причины, потому что «если корень», то есть патриархи, от которых они (израильтяне) вытянули живительную влагу веры, «был свят, то и ветви» (Посл. к Римлянам 11:16), а именно «те, кто вышли тогда и после из этой расы, упрочились в святой вере». Торкемада подчёркивает идею веры, т.к. хочет высветить тенденцию евреев к вере, а не к безверию, и он также хочет подчеркнуть, что тот же принцип применим к евреям не только времён св. Павла, но и более поздних времен, поэтому к словам «те, кто вышли тогда», которые имеются в Глоссе, он добавляет слово «после» (т.е. во все времена). Конечно, он мог сделать это на основе Глоссы, которая ранее сказала, что евреи (сиречь все евреи) *вытянули из патриархов живительную влагу своей веры*; тем не менее он предпочёл усилить эту идею путем более изобретательной интерпретации, «потому что так же, как добрый корень дает хороший фрукт или сок на ветвях, где есть вкусные фрукты, так апостолы и все другие, что вели свое происхождение от святых патриархов и повторяли их веру, были хороши и святые»<sup>203</sup>.

Разумеется, говорит Торкемада (словами Павла и его толкователей), «некоторые ветви» — а именно евреев, потомков патриархов, — «были сломаны» из-за безверия<sup>204</sup>. Но это не доказательство против предыдущего аргумента, потому что расу следует судить не по «сломанным», а по «здоровым», и если есть что-нибудь, что подтверждает это утверждение, так это факт, что язычники, чтобы поднять свой статус, должны быть «привиты» к «дереву» евреев. Как сказал Апостол, «вы, язычники (слово, добавленное Торкемадой), дикая маслина (дикая олива, которая не может давать хороших плодов), вы, у которых не было ни Закона, ни Пророков, ни даже служения Богу, поклонявшиеся идолам, должны помнить, что вы «привиты среди них», — то есть среди здоровых ветвей (*ramis stantibus*), которые есть апостолы и другие верующие евреи», и стали «общником корня» — то есть веры патриархов и пророков «и сочности оливкового дерева» — что есть доктрина и благодать Христова, которые пришли от евреев<sup>205</sup>.

Из этого следует, что всё достижение язычников было в том, что они стали связаны с еврейской верой, и всю свою ценность они получили через эту связь, так что им нечем гордиться. Они скорее должны быть смиренными. Если одна из сторон должна быть сдержанной по поводу своего происхождения, так это нееврейская, потому что «дикая маслина» была поднята до статуса сочной оливы лишь потому, что питалась соками из еврейских корней и ствола и поэтому приобрела своё сегодняшнее здоровье и добрые качества. Когда эта сторона оскорбляет и преследует еврейское племя, она платит [черной] неблагодарностью источнику, из которого питалась. Более того — это означает отрицание самой сути перемены — христианской перемены, которая произошла в нееврейских нациях. И действительно, отрицание благословений христианства и возврат к глубинным основам язычества может произойти от продолжения поношений, которые современные язычники обрушивают на еврейскую веру.

## IV

Какими бы сильными ни были эти аргументы Торкемады против антиеврейского движения, он не ответил напрямую на вопрос, который подстегнул всю дискуссию: какими должны быть отношения в христианском мире между двумя главными компонентами, еврейским и нееврейским — или, точнее, между христианами нееврейского происхождения и потомками евреев. Ответ, конечно, подразумевается всем вышеизложенным, но Торкемада хотел сделать его абсолютно ясным, а также вывести из него некоторые окончательные выводы.

Торкемада верил, что ничто так не символизирует неблагополучные отношения между двумя конфликтующими группами, как спесивость, с которой «старые христиане» относятся к «новым». Христиане нееврейского происхождения видят обращенных из иудаизма как людей, которые пробиваются, не имея на это права, вверх, в высшие нееврейские ряды. Но в свете исторической эволюции христианства такое утверждение гротескно. Не евреи подняли себя до статуса неевреев, а наоборот, последние поднялись до статуса евреев, или, как сказал Апостол, они были *продвинуты* в общество еврейского народа — или, скорее, веры еврейского народа (*gentiles promoti sunt ad societatem fidei populi iudayci*)<sup>206</sup>. Более того, это продвижение не пришло само собой и не было получено за собственные заслуги язычников. Они получили его за счёт великих поводырей и учителей, а именно пророков и апостолов, которые все до единого были евреями. Именно они подняли язычников из варварской бездны до высокого уровня веры, которым были отмечены евреи. Этим вызваны наставительные слова Павла к нееврейским обращённым в Эфесе: «Вы, бывши утверждены на основании апостолов и пророков»<sup>207</sup>. Никогда неевреи не должны забывать этот решающий факт, когда они обращаются к еврейским обращённым в христианство.

И действительно, Апостол предупредил нееврейских обращённых: «не превозносись перед ветвями, которые принесли плоды христианства». Уж если у одной из этих групп и есть повод для гордости перед другой, то ясно, что у еврейской расы перед нееврейской, а не наоборот. Торкемада не предлагает еврейским обращённым приобрести ощущение превосходства и кичиться перед «старыми христианами». Такая мысль не могла бы прийти ему в голову. Но нет сомнения в том, что его видение еврейского обращённого — наследника и носителя божественного наследия, передающего это наследие всему человечеству, — определяло его мысли, когда он строил свой аргумент против нееврейских обращённых.

Приближаясь к своей подготовленной кульминации, этот аргумент обрушился всем своим полным сокрушающим весом, когда представил слова Апостола, сопровождаемые комментариями Торкемады: «Если же ты превозносишься, — несмотря на мое предостережение, — против тех, кто пришел к христианству из иудаизма, то сказано тебе: «вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя» (Посл. к Римлянам 11:18). И с этими словами Хуан де Торкемада подходит к тому, что, наверное, было высшей точкой его контратаки, или к тому, что мы можем назвать моментом истины во всём остром и решающем противоречии. Чётко указывая на подразумеваемое в том установлении, которое он выдвинул из слов Апостола, Торкемада, в порыве смелости и открытого неповиновения, кричит во весь голос не только своим толедским противникам, но и всему христианскому миру: «Иудея не получила от вас ни спасения, ни чего-либо другого, но вы получили от нее веру и одобравок ваше спасение!» И как Спаситель указал в Евангелии от Иоанна 4:22, «ибо



спасение от Иудеев». Отсюда и обещание, данное Аврааму (Бытие 12:3): «и благословятся в тебе все племена земные»<sup>208</sup>.

Ясное сознание колоссальной задачи, выполненной евреями в истории религии, переполняло кардинала Торкемаду на протяжении всего процесса написания его трактата, как это было неоднократно отмечено выше; но, пожалуй, нигде это не было выражено такими звучными, вызывающими словами. Они выразили непоколебимое убеждение автора в том, что оклеветанный еврейский народ является той группой, у которой человечество находится в огромном долгу. Но в этих людях пульсирует и гордость за свое происхождение от этой Богом избранной «семьи», основавшей этот особый народ.

\*\*\*

Осталась, собственно, только одна часто выдвигаемая претензия противников конверсо, а именно якобы имеющая место неспособность евреев ассимилироваться в христианстве и его образе жизни. Претензия эта была, конечно, побочной, и всё же Торкемада не оставил её без внимания, поскольку казалось, что она представляет некую скрытую и, возможно, неприятную правду. Соответственно, кардинал парировал удар кратко, но решительно следующими словами Павла, объяснёнными ведущими экзегетами:

*Если ты, нееврей, отсечен от дикой по природе маслины (то есть родился от бесплодного язычества), привился к хорошей (т.е. к вере евреев) не по природе, то есть против нормального хода природы, потому что не только ветвь плохого дерева не приспособлена привиться к хорошему дереву, но скорее наоборот; если же это всё-таки было сделано, тем более сии... ветви природные, которые по своей природе принадлежат к еврейскому народу, привьются к своей маслине — то есть придут обратно к благородству своего народа [gens] — того, что патриархов и апостолов<sup>209</sup>.*

Из этого следует, что интеграция вновь прибывших в христианство много проще и быстрее в случае евреев, чем обращённых язычников, и таким образом теория толедцев о том, что евреям трудно — или почти невозможно — адаптироваться к христианству, его верованиям и обрядам<sup>210</sup>, отвергнута Торкемадой как такая же бессмыслица, что и все их остальные «беспочвенные» утверждения. Торкемада полагает, что именно из-за фундаментальной близости иудаизма и христианства обращённые из иудаизма могут найти в христианстве воплощение своих возвышенных идеалов и естественное развитие того, что было заложено в иудаизме в зародыше. Следовательно, абсурдно полагать, что именно евреи окажутся из всех рас теми, кто не сможет принять религию, которая естественным образом подходит им больше всего.

Но если это так, то неизбежно встает вопрос — и Торкемада должен был принять его во внимание: почему христианизация евреев продвигалась так медленно? Почему этот процесс не завершился уже давно? Торкемада признаёт, что это загадочное явление, и он указывает на слова св. Павла: «*Не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей — то есть, согласно Построчной глоссе: Тайное суждение Бога — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдёт полное число язычников и так весь Израиль согласится*»<sup>211</sup>, как написано (Исаия 59:20); *придет от Сиона Избавитель и отвертит нечестие, т.е. безверие, от Иакова*<sup>212</sup>. И сей завет им от Меня, т.е.,

как говорит Глосса, это обещание им будет исполнено, потому что «Я сам сделаю то, что обещал, когда сниму с них грехи их», и это произойдет в конце, когда евреи будут обращены к проповедям Илии и Еноха, как говорит Ординарная глосса<sup>213</sup>.

Таким образом, существует «загадка» в проявлении Божьей благодати евреям и времени её проявления. Но Торкемада также намекает на решение. Оно может быть спрятано в желании Всевышнего продемонстрировать, что всё человечество, включая евреев, выиграет свое спасение не за заслуги, а путем дарования. Но если евреи, или их большинство, стекутся к Христу вскоре после Его появления среди них, это *может* быть засчитано как их заслуга. Однако же, если они придут к нему спустя столетия отстранения, то никакой заслуги в этом не будет. Таким образом, загадка «позднего прихода» евреев может быть связана с этой причиной<sup>214</sup>.

### III. Второе наступление на марранов

#### I. «ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА»

##### I

Если *Наказ Докладчика* был предназначен для опровержения *Петиции* и «Толедского статута», то «Докладная записка» Маркоса Гарсии де Моры была задумана как опровержение *Наказа*<sup>1</sup>. Но это не было ее единственной задачей. Написанная, как и *Наказ*, после того, как папские буллы против Сармьенто и других мятежников достигли Испании, «Докладная записка» прежде всего должна была служить возражением папе на его резкую критику в адрес толедцев. Однако Гарсия не хотел, чтобы его отповедь была направлена только на папу. Согласно его плану, или плану мятежников, «Докладная записка» должна была представить позицию толедцев перед всем христианским миром, и в качестве таковой была адресована не только папе, но и королю Кастилии Хуану II, наследному принцу Энрике и всем королям и князьям христианского мира, «как духовного, так и материального».

Однако весьма маловероятно, что городское руководство одобрило дошедший до нас документ, и по всей вероятности этот текст просто является предложением оправдания Толедо, которое Маркос Гарсия сочинил по своей инициативе или же по просьбе города. К этому мнению нас привело сравнение «Докладной записки» с «Толедским статутом» и *Петицией*, которые тоже могли быть подготовлены Маркосом Гарсией, но были тщательно проверены несколькими влиятельными людьми города или группы мятежников<sup>2</sup>. Поэтому, как мы полагаем, в противоположность «Докладной записке», их содержание компактно, стиль сжат, они содержат ряд оговорок, а их формулировки сдержанны в тех моментах, где «Докладная записка» занимает более непримиримую позицию<sup>3</sup>. Короче, если два более ранних документа, изданных городом, выказывают следы коллективного мышления, то «Докладная записка» несёт на себе печать собственных взглядов Маркоса Гарсии, не претерпевших влияния более умеренных, или более осторожных, политиков.

Однако именно этот факт придаёт «Докладной записке» особую значимость как историческому документу, потому что Маркос Гарсия был движущей духовной

силой толедского мятежа, он был его идеологом и главным агитатором, а также ведущим выразителем его мнения и главным представителем мятежного правительства. Здесь, в «Докладной записке», мы слышим его свободную речь, повторяющую лозунги своей кампании и высказывающую мнение, принадлежавшее не только ему и его друзьям, ближайшим союзникам в руководстве восстанием, но несомненно и многим его последователям, согласным с ним во всём. Поэтому, если мы хотим знать чувства и взгляды антимарранского движения в Толедо, мы должны обратиться к «Докладной записке», единственному подлинному документу, оставленному нам его главным идеологом и выразителем его мнения.

Если рассматривать «Докладную записку» в исторической перспективе, её ценность этим не ограничивается. Мы имеем перед собой не только документ, с достоверностью представляющий «дух народа» того периода<sup>4</sup> — или, точнее, отношение к конверсо, превалировавшее в широкой среде испанского населения, — но ещё и документ, дающий чёткое недвусмысленное выражение специфической теории о марранах — теории их расовой неполноценности. До сих пор эта теория в завуалированной форме высказывалась только в определённых узких кругах. Конечно, в сознании испанских масс эта теория жила и оказывала влияние ещё задолго до толедского мятежа, и мы видели проявления её влияния и в Кастилии, и в Арагоне<sup>5</sup>. Но судя по внешним формам её выражения, она была по большей части полуподавлена. Гарсия был первым, выразившим её открыто и во всей полноте. Таким образом, родившаяся доктрина подняла одну из самых яростных дискуссий в испанской истории и сформировала политику Испании по отношению к конверсо на два с половиной столетия вперед. Идеологически, политически и в ещё более широком плане — исторически — её влияние непомерно велико.

«Докладная записка», вне сомнения, предназначалась для того, чтобы служить, в числе прочего, инструментом для расистской кампании, даже если он использовался для этой цели в гораздо меньшей мере, чем предполагал её автор. Если мы правы в своём предположении, что сохранившаяся версия является наброском, не санкционированным лидерами Толедо, то ясно, что этот документ никогда не был послан своим намеченным адресатам, потому что «Докладная записка» должна быть одним из последних текстов, написанных Маркосом Гарсией о конверсо. Будучи возражением папским буллам от 24 сентября и *Наказу Докладчика* дону Лопе де Барриентосу, она не могла быть составлена ранее ноября<sup>6</sup>. Это было незадолго до того, как Гарсия был казнён как «предатель», и в качестве такового он, конечно, не мог считаться автором формальных заявлений города. Даже в этом случае у нас есть основания полагать, что «Докладная записка» распространялась последователями её автора, возбуждая сознание многих испанцев и завоёвывая приверженцев его взглядов.

Эта работа состоит из трёх частей: первая из них представляет аргументы «старых христиан» и города Толедо против Альваро и конверсо; вторая часть приводит, на основе общих принципов, доводы в пользу того, что акции, предпринятые папой и королём Хуаном II против мятежников и города, были и незаконны, и несправедливы; и последняя часть посвящена опровержению пяти специфических обвинений, выдвинутых против мятежников, которые, как утверждает Гарсия, были ложно восприняты с точки зрения фактов и закона. В одном месте финальной части вставлены четыре страстных обращения к папе, королю, принцу Энрике и народу Толедо — именно в таком порядке<sup>7</sup>. Обращения выглядят предназначенными для самого конца «Докладной записки», и они наверняка были бы помещены в конец,

будь этот документ должным образом отредактирован его автором или кем-то из его соратников, работавших с ним над *Петицией* и *Статутом*.

В этих рамках «Докладная записка» спорадически обращается к различным темам, социальным, политическим, юридическим и религиозным, так или иначе имеющим отношение к проблеме конверсо. Эта проблема является главным предметом обсуждения «Докладной записки», её становым хребтом и темой, к которой автор возвращается снова и снова. С этого «Докладная записка» начинается, этим же и заканчивается — яростными нападка на конверсо, как и на их предшественников — евреев.

Поскольку этот вопрос — главный вопрос «Докладной записки», мы должны начать с него. Мы попытаемся дать ответы на следующие вопросы: каковы были взгляды Маркоса Гарсии на марранов и их роль в испанской жизни? В чём, на его взгляд, заключался корень марранской проблемы? Какие меры он предлагал, если он вообще что-то предлагал, для её решения?

Маркос Гарсия не оставляет нас в долгом неведении по поводу ответа на первый вопрос. Уже в самом начале своего труда, представляя сложности, выпавшие в то время на долю Кастилии, он формулирует их так: «огромная жестокость и бесчеловечность, проявленная злым тираном Альваро де Луной, который именует себя коннетаблем Кастилии»<sup>8</sup> — он обсуждает долю конверсо в ответственности за эти зверства. Их доля, по его словам, была большой — на самом деле, решающей, потому что именно они, конверсо, «вызывали, подстрекали и содействовали» всем преступлениям, совершённым тираном<sup>9</sup>. Только ради конверсо Альваро совершил эти злодеяния, потому что иначе он бы, несмотря на всю свою порочность, не только не совершил их, но, может быть, и не начал. Инициаторами были конверсо. Соответственно, партнёрство между Альваро и конверсо, которое, как мы уже видели, было отмечено в *Петиции*, теперь приобретает иной вид. Роли партнёров меняются. Согласно Маркосу Гарсии, не марраны были инструментом в руках Альваро, а скорее наоборот: Альваро был инструментом марранов, потому что они не были простыми исполнителями инструкций Альваро, они также и составляли их, были их «зачинщиками, инициаторами, подстрекателями»<sup>10</sup>. Отсюда — они манипулируют, регулируют и, как факт, *определяют* их до последней детали.

Кастилия в руках конверсо! Этот вопль поднимается почти с каждой страницы «Докладной записки». И этот сигнал тревоги Гарсия доводит до ушей всех христиан. То, что он называет иудейско-марранским заговором, уже проникло в правительство Кастилии и использует свои позиции, чтобы погубить «старых христиан». Заговор, который, как мы уже отметили, был подчёркнут в *Петиции* и «Толедском статуте», теперь уже не изображается в процессе своего развития или даже приближающимся к своей цели. Нет, теперь говорится о том, что этот заговор *достиг* цели путём захвата правительства Кастилии и фактического контроля над действиями администрации. Альваро де Луна, глава правительства, который «держит короля в плену», захватил его администрацию и широко раскрыл двери перед конверсо, на самом деле не является *настоящим* правителем страны. Он, конечно, «тиран» и, разумеется, «предатель», который думает, что «использует» конверсо для своих целей, но на самом деле он марионетка заговорщиков, которые планируют и диктуют все его шаги. За спиной формального правительства Альваро стоит настоящее, секретное, правительство страны, которое находится в руках конверсо.

Было бы нелогичным предположить, что такая подпольная организация со всей правительственной системой в её тенетах может обойтись без лидера, чей мозг сводит в одну точку все её секретные планы и замыслы. Гарсия, не колеблясь, делает то, что *Петиция* и *Статут* остереглись сделать. Он указывает пальцем на этого человека, указывает его должность и называет его по имени. Это не кто иной, как Фернан Диас де Толедо, Докладчик (или, как Гарсия представляет его, «тот, кого называют Докладчиком»), он упоминается в «Докладной записке» почти так же часто, как коннетабль Кастилии. Гарсия именует его предполагаемым *еврейским* именем (Моше Хамомо)<sup>11</sup>, и это, конечно, не должно удивлять, потому что он человек «сугубо низкий по происхождению, весьма непристойный по своим привычкам, отвратительный и проклятый, как еретик, настоящий еврей»<sup>12</sup>. Это и есть страшный «паук», серый кардинал, который измышляет все еврейские схемы против Кастилии и плетет нити смертельной паутины, опутывающей «старых христиан» Испании.

Само собой разумеется, что «великий паук» умел, хитёр и зловреден до предела. Но зло, которое он представляет, отнюдь не ограничивается им самим, потому что оно в изобилии разделяется также всеми индивидуумами того коллектива, к которому он принадлежит. Когда Гарсия описывает в превосходных степенях моральное разложение и предательский характер этого человека, т.е. тайного лидера конверсо, он не хочет этим сказать, что тот выделяется среди конверсо *этими* гнусными качествами. На самом деле его характеристики те же, что и у других конверсо — этой «ненавистной, порочной и презренной группы, породы и класса крещёных евреев и тех, кто из их племени»<sup>13</sup>. Все они «развратные дети прелюбодеяния, отцы всех видов алчности, сеятели вражды, полные всякой злобы и извращения, вечно неблагодарные по отношению к Богу, сопротивляются его велениям и сходят с его путей»<sup>14</sup>. Все они — «группа, порода и класс» в целом, а вовсе не один или несколько членов — ответственны за несчастья, обрушившиеся на Кастилию.

Гарсия признает, что существуют разногласия в оценке конверсо, но что это доказывает? Католицизм, безусловно, высшая форма религии, и как таковой он почитается всеми верными христианами, но даже в его оценке есть разногласия в человечестве. Но кто они такие, те, кто его отрицают? Мавры и евреи! Аналогично, есть и такие, кто оспаривает тот факт, что Испания контролируется и эксплуатируется марранами. Кто же они, эти не соответствующие нормам люди? Заинтересованные партии, которые ради своих амбиций или «из грязных побуждений», как сказал Апостол, готовы отрицать простую истину или закрывать глаза на факты. Но все «добрые и благородные» христиане верят в то, во что «верит, провозглашает и отстаивает благородный и святой город Толедо». Они на самом деле знают то, что знают сами преступники (Альваро, Докладчик и их приспешники), а именно то, что «речённые королевства (Кастилия и Леон) подчинены, поработщены и узурпированы тираном и иудейским ярмом уже сорок лет»<sup>15</sup>. Они знают как непреклонный факт или аксиому, что «Альваро де Луна вместе со сказанными безбожниками промотал, разрушил и опустошил сказанные королевства к ущербу католической веры и гибели тел и душ» её последователей, что живут в их границах<sup>16</sup>.

Каким образом конверсо осуществляют это разрушение веры, королевств и христианского рода? Гарсия считает, что используются различные методы, но общим знаменателем является их преступный характер. На самом деле трудно найти такое преступление, которого конверсо избегают в попытках добиться своего. Так, Гарсия говорит нам, что «они иудеят, тиранят, покупают церковные долж-

ности, погрязают в ереси, прелюбодействуют, обманывают, сеют раздоры, грабят, льстят, интригуют, высказывают лживые теории против католической веры и с помощью спекуляций и ростовщичества высасывают пот и кровь бедной христианской расы»<sup>7</sup>.

Согласно Маркосу Гарсии, преступления конверсо охватывают все сферы жизни. Они проявляются в религии, экономике, в управлении государством и, конечно, во всех личных отношениях между конверсо и «старыми христианами». Они разъедают христианское общество со всех углов и подрывают все его институты. Совершенно очевидно, что под действием такой тирании и дурного обращения, таких непрерывных и разнообразных истязаний и раздражений, люди становятся возбуждёнными, беспокойными и нервными, а на самом деле они бьются в агонии. Неудивительно, что «тягостный громкий вопль» слышен по всей Кастилии, из одного конца в другой<sup>8</sup>.

Таким образом, мы видим цель главных усилий конверсо и то, какими способами они её добиваются. Их цель состоит в гибели христиан в Испании, а средствами служат всевозможные преступления. Но нам всё ещё не хватает мотива. В этот момент необходимо спросить: зачем конверсо поставили себе такую ужасную и зловещую цель? Зачем они возложили на себя такое труднодостижимое, равно как и мерзкое бремя? И почему они столь упрямо и решительно, с таким яростным пылом преследуют эту цель, посвящая ей все свои усилия и совершая бесконечные эксцессы? Ответ, который мы можем ожидать от Маркоса Гарсии — ответ, совпадающий с общим взглядом Средневековья, — можно выразить одним словом: ненависть, или, чтобы быть точнее, ненависть, которую конверсо, тайные евреи, испытывают к христианам, их религиозным антагонистам. Иными словами, мы ожидаем объяснения, из которого следует, что *религиозная ненависть* заставляла конверсо использовать все возможные средства, чтобы нанести смертельный удар по враждебной религии. Но не этот ответ мы находим в «Докладной записке».

Гарсия, конечно, отнюдь не игнорирует религиозный аспект приписываемого марранам антагонизма к христианам. Он неоднократно говорит об их «безбожии», об их отказе принять истины христианства, такие как «Рождество, Страсти и Воскресение Христа»<sup>9</sup>. Он также говорит о нарушении марранами христианских законов и обрядов, об их «еретическом» исполнении еврейского закона и обычаев — обо всём том, что указывает на глубину и решительность их неприятия христианства<sup>10</sup>. И всё же не в религии видит Гарсия корень беспощадной войны марранов против «старых христиан». По существу, если мы суммируем все его ремарки и взвесим их, то придём к заключению, что в его глазах аморальность марранов не является следствием их оппозиции христианству, а наоборот, ненависть марранов к христианству коренится в их врождённой аморальности. Таким образом, все их преступления, религиозные и иные, происходят из их аморальных наклонностей.

Гарсия не упускает случая объяснить нам корни этих склонностей. Согласно Маркосу Гарсии, эти корни — качества еврейской расы, которая является «подлой», «извращённой» и прирождённо порочной. Он говорит нам, что задолго до рождения христианства псалмопевец Давид разглядел это, когда назвал евреев, родоначальников конверсо, «извращённым и прелюбодейским» племенем<sup>11</sup>, и задолго до этого, вслед за их блужданием по пустыне, сам Бог провозгласил, что они «народ, заблуждающийся сердцем» (Псалом 95:10)<sup>12</sup>, указывая тем самым на их врождённую

испорченность. Такими они были до рождения христианства, такими же остались и после его рождения. Именно поэтому св. Павел в своём «послании императору Титу, мстителю за кровь Христову, «предупредил его» не назначать епископов, обращённых из евреев, потому что они *по природе* злы, вероломны, прелюбодейственны, надменны, спесивы и весьма умелы в исполнении всего дурного»<sup>23</sup>.

Св. Павел никогда не требовал полного запрещения назначать епископов из числа крещёных евреев и никогда, в противоположность утверждению Маркоса Гарсии, не давал общего совета по этому поводу<sup>24</sup>. Точно так же большинства негативных эпитетов, использованных автором «Докладной записки», чтобы описать этих обращённых — эпитетов, якобы цитированных из слов св. Павла, — нет в словах Апостола<sup>25</sup>. Примечательно, что, бичуя обращённых из иудаизма, Павел приписал им ошибки в доктрине (или те, что относятся к проповеди их взглядов)<sup>26</sup>, в то время как пороки, приписываемые им Гарсией, все относятся к моральным дефектам. Гарсия рисует картину конверсо, как он и другие ненавистники марранов видят её в Кастилии и Арагоне в их время, — картину, вряд ли имеющую что-либо общее с иудействующими на Крите, о которых писал св. Павел. А главное — то, что нигде вообще Павел не говорит, что обращённые из иудаизма «скверны по натуре». Эти слова, как и остальные эпитеты, принадлежат Маркосу Гарсии, а не св. Павлу, и мы можем сказать, что это его «дополнения»<sup>27</sup>. Но именно эти дополнения, которые он приписывает Павлу (или, в лучшем случае, неверное толкование текста) и определяют его новый подход и его новую теорию.

Если говорить коротко, суть его теории заключается в том, что причиной всех зол, совершённых конверсо, является не их религия, образование или воспитание, а их природа, менталитет и раса. Они совершают злые дела — и только злые дела — не из-за внешних влияний, но потому, что они в своей основе злы. Они совершают все «жестокости бесчеловечности, в которых повинны, потому, что они *по своей природе* жестоки и бесчеловечны. На самом деле, их следует называть «скоплением скота», как тех, кто «вошел в сообщество синагоги»<sup>28</sup>. Как и животные, они лишены не только морального сознания, но и высокой способности к восприятию. Отсюда их скудоумие, неспособность понять внутренний смысл Писания и высшую правду христианства<sup>29</sup>, отсюда их неверие, их сомнения, их ереси. Короче, отсюда их иудаизм.

От этой точки мы можем перейти прямо к его окончательным выводам. Поскольку моральные и интеллектуальные дефекты евреев происходят от их врождённой конституции, невозможно ожидать, что они изменятся к лучшему. И обращение в христианство не может их исправить, поскольку они не в состоянии воспринять его искренне. Будучи теми, кем они являются — образчиком зла, — они сопротивляются христианству — идеалу добра — больше, чем какой-либо другой религии или образу жизни. Именно поэтому они ненавидят христианство с такой силой и поэтому так стремятся его погубить. Таким образом, нет для них лекарства в настоящем и нет спасения в будущем.

Само Писание свидетельствует об этом в неопределённых выражениях, потому что даже в древние времена Всемогущий Бог настолько разгневался на греховное поведение евреев — или, скорее, на их «упрямое пристрастие» к пороку, — что он «лишил их наследства Его вечной Славы» и обрёк их на «бесконечные наказания ада»<sup>30</sup>. Гарсия также указывает на библейское изречение, где «это Божье проклятие было сделано»<sup>31</sup>. Это 95-й псалом, где в его важнейшей части говорится:

Сорок лет Я был раздражаем родом сим...  
И потому Я поклялся во гневе Моём,  
что они не войдут в покой Мой<sup>32</sup>.

Таков, следовательно, теологический базис теории проклятия евреев, распространяемой Маркосом Гарсией. Пассаж в псалме, где ясно говорится о пустыне и клятве Бога не впустить это поколение в Землю Обетованную, взят, чтобы отнести его ко всем поколениям евреев, в то время как Земля Израиля, «покой» после их странствий, истолкована как указание на универсальное избавление. Всё это, разумеется, противоположно простому смыслу текста. Но здесь Гарсия не может быть обвинён в ложном приписывании или интерпретации (как в случае с цитатой обращения Павла к Титу), потому что помимо буквального значения текста существовало его так называемое символическое значение, принятое христианской богословской традицией, и в этом, вне сомнения, Гарсия стоял на твёрдой христианской почве.

Символическое истолкование, использованное Гарсией, находится в трудах св. Августина, который скорее всего и был его автором. В своих комментариях к этому стиху Августин объясняет, что он относится к *еврейскому народу*, то есть не только к поколению пустыни, но и ко всем последующим поколениям<sup>33</sup>. Важнее всего то, что «покой», о котором говорит Псалом, был в его представлении не Землёй Обетованной, в которой евреи обретут успокоение, истинное блаженство и бессмертие, которое придёт со спасением Христовым<sup>34</sup>. Бог поклялся, что эти люди «не войдут в Его покой», что на деле означает то, что они обречены на «гибель», т.е. «ужас вечного огня» и «дьявольского проклятия»<sup>35</sup>. Здесь мы прикасаемся к самому сердцу христианской теории проклятья в плане её связи с 95-м псалмом, которая, следуя за Августином, была принята такими комментаторами, как Кассиодор<sup>36</sup> и другие. Гарсия, несомненно, находился под влиянием этой теории — или, точнее, той её части, которую он использовал в «Докладной записке», при этом игнорируя или преуменьшая значение других её частей, которые ему не подходили<sup>37</sup>. Сам Августин, для которого была загадочной судьба евреев, отцов Христа-человека, отвергших его, не принимал вышеуказанный вердикт как последнее слово Бога по этому поводу. Несмотря на «гневную клятву», — подчёркивал он, — Бог позволил некоторым евреям войти в его «покой», так же как он позволил это же «некоторым неевреям», и более того, Он заверил всех евреев в спасении в «конце света»<sup>38</sup>. Озадаченный странной судьбой евреев, Августин оставил эти неисповедимые пути Божьей воли, но в одном был уверен: *Бог не оставит свой народ*, и сон Иакова, который означал для него окончательную счастливую фазу еврейской судьбы, сбывается. «Время придёт, — сказал он, — и это время будет в конце земного бытия, когда Иаков станет Израилем — Израилем, который увидит «открытые небеса и Божьих ангелов, поднимающихся и опускающихся к Сыну Человеческому»<sup>39</sup>.

Гарсия не уделил большого внимания этому важному аспекту взглядов Августина (если вообще не проигнорировал его), точно так же, как он не посчитался с комментариями, написанными Николаем де Лирой, который признавал буквальное значение этого текста<sup>40</sup>. Возможно, он и не был знаком с ними, а может быть, счёл, что, указывая на них и на то, что они означают, он ослабил бы или вообще подорвал свою расовую теорию. Итак, единичного стиха Псалмов, которому он придал желаемое для него значение, хватило, чтобы определить, что из всех рас человечества только евреям навечно закрыт путь к спасению Христа.



## II

Понятно, что пропагандист таких взглядов на евреев, их прошлое, настоящее и будущее столкнулся с настоящей дилеммой в вопросе их обращения в христианство. Столетиями — по существу, с момента своего создания — Церковь прилагала максимум возможных усилий, чтобы побудить евреев оставить свою религию, и, более того, видела в их крещении высшее достижение своих миссионерских усилий. Мог ли Гарсия сознательно и добровольно поддерживать эту традиционную позицию Церкви? Ответ, по нашему мнению, должен быть негативным. То, что он сказал о еврейской расе, её качествах (то есть врождённых, неисправимых пороках) и её исключении из обещанного Христом спасения (хотя и с некоторыми «исключениями»), то, что он сказал об обращённых из иудаизма в христианство, об их неиссякаемом стремлении разрушить христианское общество, а также о смертельном плане, разработанном ими против христианского мира, — короче, всё, что он сказал о евреях и конверсо, неизбежно вело его к единственному выводу: христианство должно было отказаться в прошлом, и должно отказаться сейчас и в будущем, принимать в свои ряды обращённых из этой расы. Однако чувство осторожности подсказало ему, что, заявив это, он поставит себя в ситуацию опасного конфликта с доминирующей церковной теорией и практикой, которые опираются на основательно устоявшиеся традиции, освящённые веками, обычаями и авторитетами. Поэтому он, дабы избежать опасной конфронтации, только косвенно намекал на свои взгляды, подводя читателя к самостоятельному выводу о том, что вся миссионерская политика Церкви по отношению к евреям была ошибкой и должна быть полностью изменена.

Частично он сделал это, отвечая на заявления Докладчика (и других конверсо) о том, что толедские акции, если только будут поддержаны государством, могут негативно сказаться на будущем крещении евреев. «Змеи (то есть конверсо)», — говорит он, — утверждают, что «преследования против них (в Толедо) и их исключение из общественных служб и лишение бенефиций каноников заставляет евреев прекратить обращение в веру Иисуса Христа»<sup>41</sup>. Но, говорит Гарсия, тот, кто по-настоящему хочет креститься «со святым и справедливым желанием спастись», тот не остановится перед исполнением своего желания из-за «лишения почестей, должностей и бенефиций»<sup>42</sup>. Его трактовка побуждений конверсо и ответ, который Гарсия даёт на их предполагаемые аргументы, показывает его хитрость и способность поставить с ног на голову и исказить любой весомый аргумент. Разумеется, конверсо вовсе не предполагали, что простое закрытие пути к ведомственным должностям предотвратит обращение евреев в христианство. Они говорили о дискриминации, несправедливости, лишении тех прав, которые предположительно причитаются по христианскому закону каждому, кто становится христианином. Они говорили о снижении статуса, унижении и, соответственно, о бесчестии, связанном с этими лишениями прав каждого новообращённого из иудаизма по одной лишь причине его принадлежности к еврейской расе. Короче, то, о чём они говорили, было *наказанием без преступления*, причём от будущего конверсо ожидалось его покорное принятие<sup>43</sup>. Таким образом, аргумент конверсо подразумевал, что если христианство терпит «наказание без преступления, и такая политика проводится в его владениях, то евреи не могут видеть в христианстве достойную замену своей собственной религии.

Не обращая внимания на эти главные причины реакции конверсо на *Статут*, Гарсия уходит своими доводами ещё дальше от подобных соображений. Он не только утверждает, что лишение должности никогда не отвращало никого от крещения, если он действительно «хотел спастись», он продолжает, утверждая, что желание заполучить должность было именно той, или главной, причиной для обращения евреев в христианство. Они никогда не шли в христиане из нужды «спасти свои души» или из «любви и сострадания», которые должны вдохновлять любое истинное крещение (свидетельства — св. Павел и все другие святые!)<sup>44</sup>. Крещение конверсо было мотивировано «жаждой получить откуп на налоги», «стремлением к обману», алчностью, выраженной в ростовщичестве, притязаниями на власть над христианами и «плотским вожделением к монахиням и (христианским) девственницам»<sup>45</sup>.

Мы видим, что все эти причины, представленные Маркосом Гарсией, являя собой преступные страсти и все предположительно продвигают цель, которую он приписывает еврейскому обращению в христианство (т.е. уничтожение испанского народа). Мы уже показали фантастический характер этой «цели»<sup>46</sup>, но мы должны также рассмотреть специфические обвинения и понять, являются ли они правдивыми по сути.

Не может быть сомнения в том, что социальные устремления (или, как их именует Гарсия, «амбиции») играют важную роль в обращении *некоторых* евреев, которые составляли незначительное меньшинство, принадлежавшее к высшему классу. Но предположить, что этот фактор определил большинство крещений, было бы абсурдным и смехотворным. Его упоминание о «плотском вожделении к монахиням и девственницам» как типичной причины еврейского обращения в христианство только показывает, как далеко он был готов зайти в своих экстравагантных обвинениях. Гарсия, несомненно, знал о конверсо, занятых откупом на налоги, предоставлением займов и служащих в различных ведомствах, — то, что он определил как «власть над христианами». Он должен был знать и о любовных отношениях, возникших между «новыми христианами» и старохристианскими женщинами (включая, возможно, в некоторых случаях и монахинь), и он обусловил то, что видел *после* крещения, намерениями, существовавшими у евреев до крещения. Он, однако, игнорировал тот факт, что большинство конверсо не были откупщиками, займодавцами и владельцами контор, но представителями разнообразных профессий совершенно другого порядка<sup>47</sup>. И он, чтобы не слишком утруждаться, забыл о том, что массовые обращения евреев (в 1391 и 1412 гг.) не были вызваны названными порочными страстями, но желанием избежать смерти от меча или от голода. Так мы видим, в чём заключается его главное искажение истины. Тюрьма, насилие и отсутствие выбора — короче, условие «сдавайся или умри» — представлены им как нормальное положение, в котором составляются планы удовлетворения страстей и приводятся в действие по абсолютно свободному выбору.

Верил или нет Гарсия своим собственным словам — сложный вопрос, которого мы коснёмся ниже, но, в любом случае, его доводы несостоятельны. Лживость его аргументов прекрасно иллюстрируется двойным стандартом, который он применяет к «старым» и «новым христианам». «Наш Спаситель, Иисус Христос, — говорит он, — не привлекал к себе и не соблазнял тех, кто хотел прийти к нему, материальными благами или почестями». Напротив, он предупреждал тех, кто хотел следовать за Ним, о том, что они должны отказаться от всего этого<sup>48</sup>. Как верно!

Но «старым христианам» Гарсия не даёт такого совета. Он не призывает их удовлетвориться «небесной (духовной) пищей», перестать добиваться должностей и почестей или отказаться от имущества, награбленного у конверсо, и раздать его бедным. Наоборот: вместо того, чтобы предложить «старым христианам» освободиться от земных приобретений, он говорит, что те следовали «Христовой доктрине», когда отбирали у евреев принадлежащее им имущество (или, как он представляет это, «то, чем евреи завладели силой, крючкотворством и обманом»). А затем: «Иисус ... сказал каждому из своих последователей нести самому свой крест, как Он нёс, и подготовиться к тому, чтобы претерпеть мученичество в защиту веры и справедливости, как и Он сам». Как же, согласно Маркосу Гарсии, следует претерпеть «мученичество» и защитить веру? Толедские мятежники, как Гарсия видит это, указали путь. «Христиане-католики растоптали их (т.е. конверсо), отрубили им головы и швырнули их себе под ноги, как это делается с врагами закона и истинной веры Иисуса Христа»<sup>49</sup>. Для «оригинальной» логики Гарсия явно не составило трудности прийти к такому заключению. Точно так же как самоотречение и отказ от собственного имущества выражается в краже чужого добра, так и «мученичество» выражается в обезглавливании евреев.

Если бы Гарсия высказывался ясно по этому поводу, он наверняка был бы обязан «скоординировать» свою позицию с учением Церкви об обращении иноверцев. Но Гарсия никогда не выражается ясно и откровенно и ни разу не делает настоящей попытки перекинуть мост через несоответствие между своими собственными взглядами и традиционной христианской позицией по этому вопросу. Всё же в одном месте он признаёт, что Бог в его безмерной доброте, сострадании и милосердии освободил и освободит некоторых евреев от безусловно заслуженного ими вечного наказания<sup>50</sup>. Он даже допускает, что некоторые марраны, после долгой жизни среди христиан, могут, наконец, быть очищены от еврейской порчи и заслужат полноценное принятие в христианское общество<sup>51</sup>. Тем не менее эти уступки с его стороны должны рассматриваться как жест в сторону правящей христианской доктрины — жест, продиктованный политической целесообразностью, а не убеждением и искренним желанием обратить евреев в христианство. В любом случае, эти уступки не могут ни в малейшей степени повлиять на конечный результат рекомендованной им политики. Гарсия прекрасно понял, что законы, предотвращающие приём марранов в христианское общество на протяжении *четырёх поколений*, как это предполагает *pesquisa* (расследование), отнюдь не подстегнут свободное крещение евреев, а наоборот, полностью его остановят. Именно этого он и хочет достичь, потому что видит решение еврейской проблемы не в крещении, а в совершенно другом.

### III

Мы лучше поймем его взгляды, когда рассмотрим его защиту действий толедцев против конверсо во время мятежа. По его собственному заявлению, мятежники были обвинены в совершении преступлений и эксцессов против марранов: а) сожжение живьём некоторых из них, б) ограбление имущества многих из них, в) увольнение с занимаемых ими общественных должностей и г) запрещение им занимать эти должности в будущем. Гарсия не отрицает незаконности этих акций. Причины, которые он выдвигает для их оправдания, раскрывают не только его на-

стоящее отношение к конверсо, но также и меры, предлагаемые им для решения проблемы марранов.

Почему некоторые марраны были убиты или сожжены в Толедо? Ответ Гарсии прост и безоговорочен: потому что они были предателями и еретиками. Они были предателями, потому что сговорились, чтобы передать город тирану (т.е. Альваро де Луне) и его прислужникам (т.е. его чиновникам-марранам), они были еретиками, потому что придерживались еврейских верований и «всех еврейских церемоний»<sup>52</sup>. Гарсия, таким образом, повторяет в «Докладной записке» обвинения, выдвинутые в «Толедском статуте» против политических и религиозных преступлений конверсо в Толедо. Здесь, однако, те же самые утверждения сделаны не столько для того, чтобы продемонстрировать преступный облик марранов, сколько для того, чтобы оправдать наказания, полученные ими от толедцев. А для того, чтобы усилить свои аргументы против марранов, Гарсия предлагает дополнительные аргументы, которые помогают лучше оценить позиции конфликтующих сторон.

Мы уже отмечали, что обвинение, выдвинутое в «Толедском статуте» в том, что конверсо организовали в Толедо заговор с целью убить «всех старых христиан города» и передать город в руки его врагов, было сфабриковано, чтобы оправдать чудовищные злодеяния мятежного правительства, совершённые против марранов. Мы также представили нашу реконструкцию того, что на самом деле произошло в Толедо<sup>53</sup>. Относящаяся к этому информация, которую мы находим в «Докладной записке», только укрепляет нашу уверенность в правильности нашей реконструкции.

Согласно Гарсии, план конверсо состоял из трёх этапов: сначала убить «старых христиан», затем украсть их собственность, а присвоив их собственность, передать город, свободный от «старых христиан», в руки Альваро де Луны<sup>54</sup>. К целям заговора, как они представлены в «Толедском статуте», включающим первый и третий этапы, Гарсия прибавил второй этап — запланированное ограбление «старых христиан». Было бы немыслимым, говорит Гарсия, если бы конверсо, охваченные «грязной алчностью», не включили бы в свою программу действий план ограбления «старых христиан». То, что во время атак христиан на евреев или во время вооружённых конфликтов между «старыми» и «новыми христианами» подобные грабежи неоднократно производились «старыми христианами», но никогда — евреями или конверсо, является, конечно, фактом, проливающим ценный свет на правдивость отчёта Маркоса Гарсии. Мы, тем не менее, можем понять, почему Гарсия чувствовал необходимость «усилить» свою позицию утверждением, что конверсо хотели ограбить «старых христиан». Поскольку одной из целей его труда было оправдание экспроприации имущества конверсо, обвинение в планируемом грабеже придаёт экспроприации «моральное» обоснование. Таким образом, если Гарсия не предлагает нам более правдоподобного рассказа о намерениях конверсо, он даёт нам более полное описание «презентации» мятежниками воображаемого заговора.

После этого он рассказывает нам, что конверсо Толедо, вооружившись (о чём мы знаем из «Толедского статута») и собравшись вместе («объединившись») в своих приходах, «оставались вооружёнными в течение трёх дней против воли и запрета Перо де Сармьенто. Потом, наконец, они решили осуществить свой «план». Они вышли на площади двумя вооружёнными группами под командованием Хуана де Сибдада и Ариаса де Сильвы. Они достигли бы своей зловещей цели, если бы «старые христиане», вдохновлённые небесами, не убили Хуана де Сибдада. Увидев Хуа-

на мёртвым, остальные пришли в ужас, что всегда случается с этой подлой расой, которая завоёвывает обманом и надувательством, а не вооружённой борьбой»<sup>55</sup>. Они бежали в панике, и, таким образом, их заговор пришёл к концу.

Таковы «факты», которые Гарсия приводит для поддержки своих обвинений по поводу заговора конверсо. Но его рассказ лишён смысла. Если бы конверсо в Толедо могли лелеять какую-нибудь надежду на захват города — а это, прежде всего, означает захват укреплённых мест — они могли сделать это только внезапной атакой. Но, согласно Гарсии, конверсо вооружились и «оставались вооружёнными в своих домах» целых три дня «против специального приказа Перо Сармьенто», который, несомненно, требовал от них разоружиться. «Неожиданная» беспрецедентная организация конверсо (которые «объединились в своих приходах») и их беспрецедентное решение вооружиться не были, очевидно, секретом для «старых христиан». Тот факт, что целых три дня конверсо «оставались в своих домах» и не показывались на улицах, не мог, разумеется, остаться незамеченным «старыми христианами» и не мог не вызвать их подозрений и не заставить их подготовиться к возможной внезапной атаке. Но если мы предположим, что христиане всё же ничего не знали об истинном плане конверсо, то обвинение в заговоре рассыпается в прах его рассказами о том, как конверсо вышли на площади города двумя вооружёнными группами, ведомые двумя командирами. Итак, вместо того чтобы обрушиться внезапной атакой на крепости, они вышли на не имеющие никакого стратегического значения площади, заполненные «старыми христианами». Они явно не пришли туда, чтобы захватить город, потому что вооружённые люди алькасара и других опорных пунктов города были бы встревожены их действиями, и их план сорвался бы уже на самой первой стадии его осуществления. На самом деле мы ничего не слышим о каком-либо агрессивном выпаде конверсо ни на площади, ни в других местах города. Но мы читаем в «Докладной записке», что конверсо были встречены на площадях градом стрел «старых христиан», и что в этой начальной атаке на конверсо их лидер Хуан де Сибдад лишился жизни<sup>56</sup>. Наверняка должно быть другое объяснение решению конверсо вооружиться и «оставаться в своих домах целых три дня» и, наконец, выйти на площади «вооружёнными группами», как нам рассказывает Гарсия.

Нетрудно представить себе, что произошло на самом деле. Марраны, почувствовав надвигающуюся опасность, организовались для самозащиты. Они вооружились, чтобы защищать свои дома и свои жизни, и не выходили за пределы своих кварталов. В течение нескольких дней казалось, что всё было спокойно, марранов не атаковали, и никаких эксцессов против них не было замечено. Поэтому они решили прекратить свою изоляцию и попытаться вернуть жизнь в норму. Возможно, они вышли на площади за провизией, но, опасаясь враждебного столкновения со своими врагами, решили пойти вооружёнными группами. Это, однако, не спасло их от беды. Будучи осведомлены обо всех их шагах, их бдительные враги позволили им дойти до центра города, где встретили их смертельной атакой. Конверсо отступили в подавленном состоянии, оставив позади убитых, включая своего лидера, Хуана де Сибдада.

Если эта реконструкция событий более или менее верна, тяжёлые последствия будет легко угадать. Марранов обвинили в заговоре с целью захвата города силой, их выход на площади, так же как и их предшествующие шаги (с того дня, когда они вооружились для самозащиты), были представлены как шаги, направ-

ленные к этой цели. Это не были просто дикие вымыслы, чтобы очернить марранов как «предателей». Это были *формальные обвинения*, выдвинутые городом с целью привести марранов в суд и «легально» осудить их за смерть и конфискации. Изображая эти события так, как он это сделал, Гарсия попросту следовал за «официальным» обвинением, которое он, вне сомнения, помог составить в согласии с «юридическими» нуждами мятежников.

#### IV

Если Гарсия таким образом оправдывает убийства и казни, то для сожжения живьём у него есть другое объяснение: «Поскольку известно, что они были найдены еретиками, безбожниками и хулителями Христа и Его Матери», поэтому «те из них, которые были сожжены как еретики, были сожжены справедливо, ибо наказание еретика — согласно божескому, человеческому и общепринятому закону — смерть от огня»<sup>57</sup>.

Это, несомненно, было так согласно «человеческому» и «общепринятому» закону в случае неисправимых еретиков, но было ли это согласно «божескому» закону? Гарсия, не колеблясь, отвечает утвердительно, и для доказательства делает то, что любой юрист в его время сделал бы при подобных обстоятельствах. Не имея возможности указать на церковный декрет, который открыто требует смерти для еретиков, он обращается к эксперту канонического права, который толковал определённые каноны в духе тезиса Гарсии<sup>58</sup>. Затем, чтобы доказать, что эта интерпретация верна, он показывает, что это находится в согласии с велением Бога, находя тому подтверждение в словах Иисуса (Еванг. от Иоанна 15:6): «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают». Может ли быть более убедительное свидетельство, что еретики должны быть сожжены? Для Маркоса Гарсии вопрос решён окончательно и бесповоротно.

Слова Иисуса, так, как они процитированы Иоанном, могут, конечно, быть истолкованы совершенно иначе. Но здесь, мы должны добавить, утверждения Гарсии совпадают с формальным взглядом Церкви — взглядом, выраженном во многих юридических установлениях и принятым более чем за двести лет до того. Конечно, канонический закон не требовал именно смертной казни для упорствующих еретиков, но он, со времён папы Григория IX, требовал передачи таких еретиков в руки светской власти, и только с единственной целью — подвергнуть их «должному наказанию»<sup>59</sup>. Что означало «должное наказание», было очевидно из того, что подразумевали сами каноны<sup>60</sup>, но можно было понять напрямую из светского закона, который относится к этому вопросу в недвусмысленных выражениях<sup>61</sup>. Это означало сожжение, которое с начала XIII в. стало всё чаще применяться в странах Запада. Церковь в возрастающей степени поощряла эту процедуру<sup>62</sup>, и не кто иной, как сам Фома Аквинский, дал на это своё благословение и теологическую санкцию<sup>63</sup>. Энрико ди Суза, более известный под именем Гостиенсис, знаменитый толкователь канонического закона, поддерживал этот подход<sup>64</sup>, и Джованни д'Андреа, более поздний эксперт в этом деле, подкрепил эту позицию своими собственными аргументами<sup>65</sup>. Гарсия заимствовал у Гостиенсиса своё доказательство, основанное на словах Иисуса в Евангелии от Иоанна<sup>66</sup>, и счёл его интерпретацию окончательной, «вне зависимости от того, что могут сказать некоторые лжекомментаторы»<sup>67</sup>. И действительно, он отмечает этих комментаторов как «лживых», потому что они говорят, что «Церковь прижимает раскаявшегося еретика к своей груди после того,

как он впервые впадает в ересь, как об этом свидетельствует соответствующее условие канонического Закона»<sup>68</sup>. Гарсия заявляет, что это не так. Правда заключается в том, что даже «согласно каноническому милосердию» такой еретик после первого прегрешения приговаривается к вечному заключению; но «в случаях такой ереси, когда абсолютно ясно, что такое наказание [заключение] не соответствует тяжести преступления, нужно следовать гражданскому закону, который рекомендует смерть от огня». Таким образом, говорит Гарсия, сожжение иудействующих в Толедо соответствовало каноническому закону. «Даже этот закон не признаёт раскаявшимися всех тех, кто сожалеет о своей ереси после первого прегрешения. Когда он предполагает, что еретик раскаялся не из настоящего признания веры, а только из страха перед наказанием огнём, канонический закон видит в этом случае новое прегрешение и указывает предать еретика огню»<sup>69</sup>.

В качестве авторитетов для этих канонических решений он цитирует декреталии *excommunicatus* и комментарии Гостиенсиса к этим декреталиям<sup>70</sup>. Но снова его источники не совпадают с его утверждениями. Конечно, канонический закон рекомендует пожизненное заключение для еретиков, которые отреклись от своих заблуждений после ареста (предположительно из страха перед смертью), а также выразили готовность понести любое наложенное на них наказание. Закон, однако, не требует передачи таких еретиков в светские руки, которые могут вынести смертный приговор, как утверждает Гарсия<sup>71</sup>. И комментатор Гостиенсис, на котором он основывается, не даёт ему никаких оснований для такого заключения<sup>72</sup>. Но это, как мы видим, не останавливает Маркоса Гарсию от поддержки во имя канонического закона таких акций против еретиков, которые значительно строже, чем рекомендует самый жёсткий канонический закон.

Тогда встаёт вопрос: совершили ли толедцы преступления, когда убивали, вешали и сжигали конверсо? Гарсия говорит, что эти акции не только не были преступными, но, наоборот, они были настолько оправданными, что толедцы были виновны в преступлении, если бы не сделали этого<sup>73</sup>. Тем не менее, говорит Гарсия, толедцы не свободны от вины в этом деле. Они, конечно, убили и казнили *некоторых* конверсо как предателей города и еретиков и здесь выполнили свой долг, «потому что они [т.е. конверсо города] поднялись с такой надменностью, чтобы убить Перо Сармьенто и «старых христиан» [жителей города], и все они заслужили наказание предателей». И поэтому толедцы должны были «прикончить также и тех, которые остались в живых после того, как некоторые из них были убиты стрелами или на виселице»<sup>74</sup>. По его словам, «это большой грех терпеть людей, которые настолько безбожны и порочны»<sup>75</sup>. Поэтому если толедцы и поступили в чём-то неправильно, так это не в том, что они убили *некоторых* марранов, а в том, что «позволили» сохранить жизнь остальным<sup>76</sup>.

Таким образом, согласно Гарсии, то, что толедцам следовало делать, — убить, повесить и сжечь всех конверсо города. И нет сомнения, что то, что Гарсия считал нужным сделать в Толедо, он хотел бы видеть во всей стране. Соответственно, желаемое им решение марранской проблемы — это уничтожение всей марранской группы. Хуан де Торкемада утверждал, как мы отметили, что именно это, и не меньшее, было целью мятежников, или, скорее, всей антимарранской партии, и, судя по аргументам Гарсии, кардинал был прав. Таким образом, расовая теория Гарсии неразрывно связана с идеей геноцида. Да и могло ли это быть иначе? Если раса объявляется средоточием зла, источником всех бедствий, да ещё и неиспра-

вимой, то совершенно очевидно, что иметь с ней дело можно только одним способом — приговорить её к смерти.

Гарсия понимал, что будут те, кто может счесть предложенное им решение слишком жестоким, поэтому попытался доказать их неправоту. Начать с того, что комментатор канонов Гостииенсис разделяет этот тезис и поддерживает его. Соответственно, «тот, кто торжествует в жестокости против преступников во имя справедливости, заслуживает награды», потому что исполняет волю Божию («он посланник Бога»). В то время как тот, «кто проявляет терпение» к преступникам — грешник, который на деле «совершает смертный грех»<sup>77</sup>, потому что он тем самым призывает на общество наихудшие несчастья, могущие выпасть на долю человечества. Кодекс Юстиниана в разделе о еретиках гласит: «Терпимость [к этим людям] разлагает стихии и сферы и, как результат этого разложения, приносит смерти, войны, чуму, голод, гонения и невзгоды»<sup>78</sup>. Но будем думать, что эти несчастья падут только на голову общества, а согрешивший индивидуум может их избежать. «Гнев Божий падёт [также] на тех, кто терпит этих преступников, просит милосердия к ним и защищает их»<sup>79</sup>. Отсюда никакой жалости, терпения и какого-либо участия не должно быть проявлено к этим злым людям.

Безжалостная, всепоглощающая ненависть, продиктовавшая эти пассажи Маркоса Гарсии, пронизывает также и всю остальную часть его защиты толедцев. Так, он считает абсурдным обвинение в том, что толедцы совершили преступление, ограбив марранов или силой экспроприировав их собственность<sup>80</sup>. Более того, законы позволяют совершить такую акцию против лиц, которые незаконно приобрели свою собственность — то есть путём ростовщичества, надувательства и спекуляции<sup>81</sup>, а кто усомнится в том, что именно так конверсо приобрели то, чем владели? Тем не менее Гарсия должен был чувствовать, что даже те, кто не подвергнут сомнению это утверждение, могут всё же возражать против его доводов. Разумеется, могут сказать они, собственность этих преступников может быть конфискована властями в подобающем судебном порядке, но значит ли это, что частные лица — «старые христиане» или кто бы то ни был — могут присвоить себе имущество марранов, как это было сделано в Толедо? Ответ Гарсии безоговорочно положительный. Он, конечно, не может процитировать никакой закон, позволяющий такие действия, но всегда можно найти для оправдания сюжеты из Библии. Разве евреи не взяли подобным образом имущество египтян? Разве не было это к удовольствию Бога? «Когда египтяне попытались получить обратно имущество, которое было награблено ... с Божьего разрешения, они утонули в море. И это то, что произойдёт со сказанными крещёными евреями, потому что они вернутся, чтобы заполучить вещи, которые были взяты у них, и тогда они потеряют свои жизни вместе с вещами»<sup>82</sup>.

Вне зависимости от того, что он намеревался передать своим сравнением марранов (которых выгнали из города) с египтянами (которые утонули в море) — угрозу, надежду или просто прогноз, — это сравнение и произвольное, и вводящее в заблуждение, как большинство его библейских ссылок. Причина, которую он даёт для преследования евреев египтянами, разумеется, не та, что приводится в Библии (см. Исход 14:5), и, соответственно, не может быть причиной того, что египтяне утонули в море. Но, сверх того, здесь есть всеобъемлющая идея, которая проясняет мысль Гарсии с другой точки зрения: имущество таких преступников, как конверсо, поставлено вне закона, и его захват должен рассматриваться как тро-



феи солдат, взятые у врага во время войны. Более того, такие грабежи не только угодны Богу, но и обязаны быть произведены в согласии с Его волей. И более того, Он велит, чтобы это было исполнено *полностью* и до самого конца. «Богу не понравилось поведение Саула, — говорит Гарсия, — потому что тот не довёл до конца разграбление Его врагов. Поскольку Саул простил некоторых из них и оставил им их имущество, он потерял царство»<sup>83</sup>. Из этого следует, что если толедцы и провинились, то не потому, что украли имущество конверсо, но потому, что украли недостаточно много, оставив из жалости кое-что в руках «врага». Заключение по поводу толедских грабежей, к которому он приходит, используя библейские сюжеты, аналогично тому, к которому он приходит в отношении убийств<sup>84</sup>. Более того, Гарсия открыто провозглашает: «Не то, что было *сделано* захватом собственности, должно рассматриваться как преступление, а то, что не было сделано. Но от этого есть средство: мы завершим наше преследование [марранов], и тогда наши действия и мотивы будут любезны глазам Бога и глазам людей»<sup>85</sup>.

Согласно Маркосу Гарсии, не было, таким образом, ничего плохого в мятеже как таковом или в его политике и целях. Если что-то и было неверным, так это только степень достижения этих целей и применённая для этого политика. Иными словами, если мятеж не достиг своей цели и на его пути выросли трудности, это случилось не потому, что он зашёл слишком далеко, а потому, что он не пошёл достаточно далеко. Это же было и причиной противоречий, возникших по поводу марранов. Почему, спрашивает Гарсия, марраны могут сейчас требовать восстановления своих прав, имущества и позиций в городе? Потому что многие из них продолжают жить в Толедо, так же как и в остальной Испании. Но, если бы они были истреблены, все противоречия по поводу их прав прекратились бы за их бессмысленностью. Тогда должен ли город заключать соглашение с королём и пытаться спасти то, что было взято у конверсо? Такие предложения, несомненно, обсуждались в Толедо, но нет сомнения и в том, что Гарсия возражал им. По его мнению, для толедцев был только один путь выйти победителями в борьбе: *завершить то, что было начато*, и мы знаем, что в его терминологии «завершить» означало уничтожить всех марранов и разграбить или экспроприировать всё их имущество. Таким образом, мы слышим в его защите действий мятежников эхо той кампании, которую он вёл в городе, — кампании, в которой он призывал толедцев заново мобилизоваться для окончательной генеральной атаки на конверсо, направленной на достижение вышеуказанных целей. Только такая радикальная и решительная акция, утверждал он, может повернуть общественное мнение на сторону мятежников. В его словах это звучит так: «Если мы, толедцы, хотим быть победителями, хотим, чтобы наша победа была провозглашена Богом всем людям (*gentes*), мы должны завершить гонение на эту расу, и тогда с помощью Духа Господня все поймут, что наши действия были святы и справедливы, иначе всегда будет разнбой во мнениях»<sup>86</sup>.

Ошибался ли Гарсия? Отрицательный ответ на этот вопрос вызывает отвращение. Но история полна примеров, доказывающих его правоту. Когда борьба в разгаре, общественное мнение всегда разделено в оценке того, чья позиция справедлива. Но эти разногласия заканчиваются вместе с окончанием борьбы. Тогда обычно прав победитель, потому что для мёртвых обществ, племён и наций нет суда справедливости или даже слушания на форумах общественного мнения. Тогда уже нет настоящих разногласий. Оказывается, что Маркос Гарсия де Мора чувствовал справедливость этого правила.

Он знал, тем не менее, что пока город не был готов пойти так далеко, как он рекомендовал, что битва в общественном мнении по поводу поведения города в отношении конверсо была в разгаре. Немногие поняли лучше, чем Гарсия, важность победы в этой битве, и это явилось причиной его детальной защиты действий толедцев. Мы видели, как он защищал убийства и грабежи. Теперь мы увидим, как он защищал «Толедский статут».

## V

Конечный результат борьбы по поводу «Толедского статута» волновал конверсо не меньше, чем Гарсию и его сподвижников. Конверсо не могли не заметить, что этот дискриминационный закон исполнялся в Толедо без малейшего сопротивления большинства, если не всех, «старых христиан». Если поначалу можно было думать, что «Толедский статут» навязан правительством мятежников безгласным гражданам, то теперь оказалось, что он одобрен и поддержан большинством старохристианского населения. В качестве такового он мог оставаться в силе и после падения мятежников. Конверсо знали, что, если такое случится, их планы на возвращение равенства со «старыми христианами» получат сильнейший удар по всей Испании.

И это, разумеется, мягко сказано. На самом деле они знали, что их социальная деградация и причины, представленные для ее оправдания, были первыми шагами новой широкой программы, призывающей к их полной ликвидации. Поэтому упразднение *Статута* было целью всех усилий конверсо. И наоборот, его сохранение являлось главной задачей их решительных противников.

*Статут* был законодательным актом, и, как мы видим, конверсо критиковали его на том основании, что он противоречит высшим законам Церкви и доминирующим гражданским законам страны. Используя современный термин, мы можем сказать, что конверсо видели *Статут* как антиконституционный. Соответственно, вызванные им дебаты сконцентрировались на вопросе его «конституционности».

С точки зрения Гарсии и его взглядов на еврейскую расу, вся дискуссия о *Статуте* была бессмысленна. Зачем доказывать, что у конверсо есть право на общественные должности и право свидетельствовать в суде, если доказано, что они принадлежат к расе, которой отказано в христианском спасении? Совершенно очевидно, что нет места обсуждению какой-либо достойной позиции тем, кто в силу своего врожденного порока осужден на вечное наказание в грядущем мире и поэтому безоговорочно заслуживает жесточайшего наказания и в этом мире тоже. Тем не менее, поскольку аргументы оппозиции оказали определенное воздействие на позицию христиан (что было очевидно из папской буллы), Гарсия решил ответить им напрямую. Таким образом, он взялся доказать, что «Толедский статут» отнюдь не является нарушением законов, а наоборот, находится в полном согласии со всеми «декретами и декреталиями», как божественными, так и человеческими.

Чтобы поддержать свою позицию библейским авторитетом, он цитирует слова Павла из его Послания к Титу в искаженном виде, что мы отметили выше<sup>87</sup>, и продолжает, цитируя Моисеев закон, который якобы подтверждает мнение Павла<sup>88</sup>. Согласно Гарсии, этот закон обуславливает, что «если члены других наций и религий обращаются в Моисееву веру, они не должны иметь должностей и владений до определенного поколения»<sup>89</sup>. Но закон Моисея вовсе не говорит этого. Речь не идет, как хотел бы Гарсия, обо «всех нациях и религиях», а только об определенных

указах, касающихся *специфических* наций, которые рассматривались как исторические враги израильтян, испытывающие к ним глубокую враждебность<sup>90</sup>. Здесь говорится не об «обращении в веру», а о «вступлении в общество Господне», т.е. о смешанных браках, и ничего не сказано по поводу запрещения доступа к должностям и владениям, что, если верить Гарсии, было главной целью этого закона. Наша задача состоит в реконструкции мысли Гарсии, и это может быть сделано путем обращения к пассажи из другого антимарранского документа, который толедские мятежники подали в римскую курию за несколько месяцев до того, как была написана «Докладная записка».

Там сказано следующее:

Все обращённые, принадлежащие к еврейской расе, или потомки евреев — то есть те, кто родились евреями, или их сыновья, внуки, правнуки или праправнуки крестившихся евреев, включая тех [обращённых], кто недавно произошёл из этой самой проклятой и порочной расы, считаются, согласно свидетельствам Писания, безбожниками и подозреваются в их вере, из чего следует, что порок безверия не считается очищенным до четвертого поколения<sup>91</sup>.

Несмотря на то, что оно якобы основывается на «свидетельствах Писания», это заключение в том виде, в каком оно цитировано, не находит поддержки ни в одном библейском установлении. Законы из книги Второзакония, на которые ссылается Гарсия, указывают на два периода, в течение которых четыре нации не могут войти в общество Господне. Один из них состоит из «десяти поколений» (что означает «навечно»), и это относится к аммонитянам и моавитянам, и другой — «два поколения» — к эдомитянам и египтянам<sup>92</sup>. Но толедские авторы цитированного выше пассажа не выбрали ни одной из этих альтернатив. Почему? Ясно, что они не посмели рекомендовать исключение конверсо из христианского мира «навечно» (поскольку это привело бы их к ссоре с Церковью, в которой, как они понимали, у них нет шансов на победу), но, с другой стороны, они не могли согласиться на «подозрение» в иудейском безбожии, ограниченное всего двумя поколениями. Это оставило бы внуков обращённых (в тот период, как минимум, половину населения марранов) за чертой двух поколений и, таким образом, уравнило бы их со «старыми христианами». Поэтому они выдвинули свой временной лимит (*четыре поколения христианской жизни, не считая поколения обращённых!*), который отодвинет опасность равноправия конверсо в далекое будущее.

Гарсия, который мог участвовать в составлении этого документа или хотя бы консультировать его авторов, был, конечно, в курсе сложностей, связанных с любой попыткой урезать права конверсо на основе библейского закона. Тем не менее он думал, что сумеет обойти эти сложности. Используя фразу «до *определённого* поколения», которая не противоречит библейскому тексту, так же как и документу, поданному в курию, он счёл, что сможет предоставить молчаливую защиту, предположительно на библейской основе, для лимита в «четыре поколения». Его аргументы, похоже, оказались весомыми для его поклонников, а также для их последователей в грядущие времена. Однако, с нашей точки зрения, это просто показывает, с каким грубым неуважением он относился к законам Библии.

## VI

Но не только Библию извратил Гарсия в качестве источника свидетельств для своих утверждений. Не менее извращёнными, произвольными и вводящими в

зablуждение были «свидетельства», приведенные им из канонического права. Согласно Гарсии, существуют четыре закона, которые особо запрещают крещёным евреям занимать светские или церковные должности в христианском мире, и это по двум следующим причинам, которые предположительно указаны в этих законах: 1) поскольку они (крещёные евреи) всегда обманывали (*prevaricaron*) в вопросах веры и, *подделываясь под христиан*, всегда творили зло и наносили ущерб истинным христианам; и 2) потому что сомнительно и мерзко позволить тому, кто ещё вчера читал молитвы в синагоге, петь сегодня в Церкви<sup>93</sup>. Но если мы проверим четыре упомянутых им закона — те, что изданы собором в Агде и Третьим и Четвертым Толедскими соборами, — мы увидим, что он опять преувеличивает до такой степени, что делает недействительным большинство сказанного им.

Конечно, закон Третьего Толедского собора включает в себя запрещение занимать общественные должности, но это применительно к евреям, а не к обращённым из иудаизма<sup>94</sup>. То же касается закона собора в Агде. Стоит только прочесть его полностью, чтобы увидеть, во что превращает Гарсия его содержание:

Если евреи, которые зачастую коварно возвращаются на блевотину свою, пожелают присоединиться к католической вере, им надлежит восемь месяцев стоять на церковном пороге среди катехуменов. А если будет признано, что они желают присоединиться от истинной веры, только тогда удостоятся они благодати крещения. Но если случится так, что болезнь поставит их жизнь под угрозу и состояние их будет безнадежно, тогда пусть крестятся<sup>95</sup>.

Вновь мы видим, что этот закон был издан только для евреев (в данном случае для евреев, желающих перейти в христианство), но не для обращённых, которые уже переступили через христианский порог. В своей начальной уничижительной ремарке закон мог действительно относиться к новообращённым — или, скорее, к негативному, разочаровывающему опыту, который был у христиан с крещёными евреями. Но это ни одним словом не подразумевает запрещения занимать должности или какого-либо ограничения.

Третий закон, к которому обращается Гарсия (*Plerique*, 59-й канон Четвертого Толедского собора), имеет дело с обращёнными из иудаизма, но только с теми, кто вновь согрешил. Этот закон не предлагает общего правила для еврейских обращённых и предписывает карательные меры только против тех из них, кто совершил прегрешение и по убеждению сопротивляется исправлению. В законе не указана природа этих мер<sup>96</sup>. В любом случае, вопрос об общественных должностях вообще не упоминается.

Их всех четырёх законов, на которые ссылается Гарсия, только четвёртый поддерживает его тезис. Это 65-й канон Четвертого Толедского собора, который запрещает «евреям и тем, кто из евреев» занимать общественные должности в христианской Испании<sup>97</sup>. Выражение «из евреев» может справедливо относиться к евреям, которые перешли в христианство, и, возможно, также и их потомкам. Но, как мы видим, этот отдельный закон никоим образом не может представлять юридическую, теоретическую и практическую позицию, которую христианство приняло по этому вопросу<sup>98</sup>.

Не обращая внимания на эти неудобства, Гарсия продолжает доказывать, что гражданский закон тоже подтверждает толедское законодательство. «Король

Рецесвинт, — пишет он, — послушав своих советников, самых знатных людей (*mayors cabaliero*) королевства и прелатов королевства, издал на Кортесах много законов, в которых он признал негодными крещеных евреев для свидетельств против «старых христиан» и для общественных и церковных должностей»<sup>99</sup>. Но король Рецесвинт издал только один закон по этому поводу, и этот закон не касается никаких должностей, только свидетельств. Он гласит: «Запрещено свидетельствовать иудеям, как крещёным, так и не прошедшим крещение»<sup>100</sup>, и даже это ограничение вовсе не универсальное, потому что тот же закон, как мы отметим, также позволяет «потомкам евреев» свидетельствовать среди христиан, если священник или судья, не говоря уже о короле, «подтверждает их нравы и веру»<sup>101</sup>. Гарсия игнорирует это условие, и мы видим, как *неполное* ограничение в одной области он превращает в *полное*, и сразу в *нескольких* областях. Тот факт, что он не смог найти ни одного закона в гражданском кодексе (действующем во всей стране), который лишает конверсо права на гражданские и церковные должности, не мешает ему утверждать, что есть «многие» законы, устанавливающие такие ограничения<sup>102</sup>. Это ещё один пример его метода: заявлять о широкой авторитетной поддержке его позиции, когда такой поддержки нет и в помине.

Затем Гарсия обращается к привилегии Альфонсо, которая, согласно его утверждению, лишает обращённых из иудаизма тех же прав, которых лишает их «Толедский статут»<sup>103</sup>. Ему вовсе не мешает тот факт, что эта привилегия потеряла силу, будучи заменена противоречащими ей декретами, законами и правилами последующих королей<sup>104</sup>. Он настаивает на том, что законами страны и города по отношению к статусу марранов являются те, на которые он указал, как цитировано выше. Резко отвергая критику на этот счет, которая была направлена на толедцев с разных сторон, он заявляет в своей обычной дерзкой манере: «несмотря на то, что король и папа говорят о них» и несмотря на тот факт, что последний пренебрегает ими, «сказанные права (*derechos*), декреты и законы не могут быть отнесены или упразднены никаким апостольским, имперским или королевским законом или конституцией»<sup>105</sup>.

Таким образом, стихи, которые он цитировал из Библии, чтобы «доказать» «извращённость» еврейской расы (и которые, как мы показали, не доказывают ничего подобного), и законы, на которые он ссылается (которые, будучи проанализированы, заключают в себе только один канонический закон и один гражданский, имеющие дело с обсуждаемым вопросом, плюс вышеупомянутая привилегия Альфонсо), обрисовываются им — ни больше ни меньше — как представляющие позицию «всего божественного и человеческого закона»<sup>106</sup> по вопросу конверсо. Гарсия, конечно, был хорошо знаком с большим количеством гражданских и церковных законов, полностью противоречащих его утверждениям. Не мог он изображать невинную неосведомленность по этому вопросу и потому, что был знаком с источниками, и потому, что на эти законы было многократно и недвусмысленно указано оппозицией. Но он не только не хочет иметь с ними дело, он отказывается признать их существование, чтобы избежать такое допущение и уклониться от обвинения в том, что не принимает во внимание противоречащее ему законодательство. Он относится к последнему в следующей гипотетической манере: «Если, — говорит он, — есть какие-то папские письма или хартии, которые против божеского и человеческого закона признают эту проклятую расу годной, то такие

письма не должны быть исполнены. Подчиняться следует только перечисленным законам и декретам»<sup>107</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первый очевидный урок, который мы извлекаем из «Докладной записки», состоит в том, что Маркос Гарсия ни в коем случае не является заслуживающим доверия источником для оценки марранов или для реконструкции их истории. Охваченный смертельной ненавистью к марранам, он не может считаться свидетелем чего бы то ни было, относящегося к жизни марранов. Его ярость застила ему глаза и парализовала его способность к объективному суждению, а необузданное желание уничтожить марранов фактически лишило его возможности различать добро и зло.

Мы видим, как он представил свою позицию без капли правдивости и порядочности, как он подтасовал факты, то есть заявил о наличии свидетельства, которого у него не было, и как он приписал канону и гражданскому закону, пророкам и апостолам, Ветхому и Новому Заветам установки и идеи, которых там не было и нет и которых не подразумевал ни один христианский комментатор.

Но кроме произвольного манипулирования источниками, его доводы должны быть признаны негодными из-за манипулирования фактами. Приведенные им факты, как мы видим, часто вымышлены или искажены до неузнаваемости, потому что у него было не больше уважения к фактам — даже к тем, свидетелем которых он был сам, — чем к юридическим и религиозным авторитетам. Он навязывал фактическим событиям свою версию, как он навязывал свои идеи источникам. В результате нарисованная им картина была не чем иным, как плодом его фантазии.

Если в свете вышесказанного его утверждения по поводу конверсо должны быть отброшены как непригодные *в общем и целом*, то его утверждения об их религиозном поведении должны тем более рассматриваться как не заслуживающие никакого доверия. На самом деле, если Гарсия дошел до такой крайности, чтобы объявить конверсо врожденно порочными или обладающими дьявольским характером, не исправимым никаким способом — ни божественным, ни человеческим (обвинения недоказуемые и ощутимо неверные), то он с легкостью мог утверждать и нечто значительно менее резкое, а именно — поддельность христианской религиозности конверсо.

Можно, конечно, предположить, что лжесвидетельство может заключать в себе и некоторый элемент правды, и таким образом допустить, что при том, что его утверждения о моральном облике конверсо фундаментально ложны, тем не менее, то, что он говорит об их религиозной неверности, может оказаться в основном справедливым. Теоретически такая возможность существует, но практически всё говорит против этого.

Кажется абсолютно нелогичным, чтобы Маркос Гарсия, который на протяжении всей «Докладной записки» демонстрирует тенденцию к измышлениям, искажениям и преувеличениям, радикально изменил свой подход и привычки, когда речь заходит о религиозных взглядах конверсо. Наоборот, его предрасположенность к крайностям и лжи, когда он думает, что это поможет ему в доказательстве того или иного утверждения, несомненно, усилится при обсуждении и представлении религиозной позиции марранов.

По существу, Гарсия должен был преувеличивать, относясь к религии марранов, если он хотел, чтобы его точка зрения на природные свойства конверсо была широко принята, потому что их расовая низость может выглядеть как достоверный факт только в связи с приписываемым им отсутствием веры. Разумеется, настоящие христиане не могут быть столь низкими и порочными, как марраны в изображении Гарсии. Но помимо этих необходимых теоретических обоснований были, очевидно, практические требования, которые заставили его занять эту же позицию, потому что, только изображая *религиозное* поведение марранов шокирующим каждого порядочного христианина, он может надеяться оправдать шокирующее обращение с ними в Толедо. Иначе мятежники неизбежно выглядели бы обыкновенными преступниками и бандитами.

Теперь мы должны вернуться к ранее поставленному вопросу: до какой же степени сам Гарсия верил в свои собственные заявления и обвинения? Нет сомнений в том, что он умышленно изменял, преувеличивал и умалчивал многие вещи, и точно так же несомненно и то, что он представлял сфабрикованные «факты», которые могли служить его целям. Невозможно, к примеру, предположить, что он не знал того, что конверсо в Толедо вооружились для самозащиты. Тем не менее он заявил, что все они были замешаны в заговоре с целью убийства Сармьенто и захвата города, следовательно, все они заслуживали смертной казни. Мы, конечно, можем принять как данное то, что все толедские марраны желали бы видеть Сармьенто свергнутым и город возвращенным под власть короля. Но одно дело желать чего-либо политически, а другое — действовать в этом направлении. Для Гарсии эта разница не заслуживала рассмотрения. Как и многие фанатики, он видел политических оппонентов врагами, вне зависимости от того, пытались ли те осуществить свои желания. Для него все они были либо предателями режима, либо его потенциальными предателями, и поэтому все они заслуживали устранения путем тюремного заключения, изгнания или, предпочтительно, смертной казни.

Если мы сравним его взгляды и действия с позицией таких революционеров, как Марат и Робеспьер, или тоталитарных революционеров нашего времени, мы получим готовое объяснение его требований и обвинений и правильное суждение об их ценности, потому что для таких людей правда, подтвержденная фактами, не имеет первостепенного значения. Гораздо важнее для них «правда», продиктованная их взглядами, обычаями и теориями. Чтобы доказать свою правду, им достаточно привести аргументы, кое-как подогнанные к какому-нибудь факту, а если и вовсе не к чему прицепиться, то необходимая фактическая связь «предоставляется». На непредвзятый взгляд, такое свидетельство выглядит «сфабрикованным», «вымышленным» и «лживым». Но не для людей типа Гарсии!

Правда, в которой он уверен, не нуждается в наличии свидетельств для её доказательств. Исходя из этого, если ничего насчёт конверсо, подтверждающего ход его мысли, не было доказано, это не указывает на его возможную неправоту. Всё это означает для Гарсии лишь то, что следователи не сумели обнаружить настоящих фактов, потому что признаваемая им «правда» измеряется только одним критерием: она должна оправдать его безмерную ненависть. Поэтому не только папа не мог убедить его в том, что он был неправ. Если бы все высшие учителя христианства пришли к нему и указали на его ошибку, он, возможно, сказал бы им то, что он ска-

зал папе: ваше суждение извращено, конверсо ввели вас в заблуждение, а правда такова, как я заявил об этом.

Мы отметили различные объяснения, которые он дал крещению евреев; все они явно направлены на доказательство того, что их христианство притворно. Мы показали, что приведённые им мотивы по большей части вымышлены, но мы должны спросить, почему он прибег к этим уловкам. В конце концов, он прекрасно знал, что большинство испанских евреев приняли христианство с мечом у горла, и что их *наси́льственное* обращение было *фальшивым*. Зачем же изобретать факты, когда истинные факты могут служить ему с таким успехом? Но Гарсия должен был понять, что правда в этом случае оказывается для него ловушкой. Если евреи обратились в христианство по принуждению, большинство упреков по поводу бедственного положения, о котором он стонал, перейдут с евреев на христиан, что, разумеется, ослабит его идею. Но ещё важнее то, что если крещение евреев было навязано, то его теория о еврейском плане проникновения в христианский мир под видом христиан окажется несостоятельной, и расовая теория, которая в огромной мере базируется на представлении о зловещей еврейской мысли, замышляющей разгром христианства, потерпит сокрушительный удар. Поэтому, для того чтобы сохранить миф о еврейском заговоре и все связанные с этим представления, крещение евреев должно быть приписано их собственному желанию, и все исторические факты, относящиеся к вынужденности крещения, должны систематически игнорироваться.

Таким образом, мы видим, как действовала мысль Гарсии и как родились его различные заявления. По сути, все они подчинялись идеям, которыми он снабдил антисемитское мышление, и эти идеи сформировали умозрительные конструкции, долженствующие играть большую роль в его время, и еще большую — в грядущие времена. Этими конструкциями были теории о еврейском заговоре, о расе и разрешение проблемы конверсо путем геноцида. Об этом ещё будет сказано позже.

## II. ПРИВИЛЕГИЯ

То, что взгляды Маркоса Гарсия на марранов были приняты или с самого начала разделялись многими из его сподвижников по толедскому мятежу, а возможно, и другими критиками марранов как в Толедо, так и в других местах, выражено, на наш взгляд, сатирой, написанной анонимным «старым христианином» в Толедо в течение первого года после начала восстания<sup>1</sup>. Она называется «Копия письма о привилегии, которое Хуан II дал идалго» и имитирует своим стилем документы, в которых король жалует привилегии, так что можно предположить, что её автор был юристом или специалистом в какой-то смежной профессии, например, нотариусом, хорошо знакомым с документами такого сорта. Возможно и то, что автор сатиры, будучи человеком образованным и хорошо владеющим пером, принадлежал к низшей знати, кабальеро, которые обычно составляли часть городской элиты, хотя зачастую и находились в стеснённом материальном положении<sup>2</sup>. Но вне зависимости от того, принадлежал ли автор к одной из этих групп или классов, он определённо хотел указать на то, что его собственная группа была весьма недовольна состоянием дел в кастильском королевстве, и в частности выпавшей ему самому долей. Он относит причины этого несчастья на счет марранов, все доходы



которых, по его утверждению, приобретены различными преступными путями, разумеется, за счет честных и порядочных «старых христиан». Чтобы исправить ситуацию, король не делает того, что от него ожидается, т.е. не приказывает марранам изменить свое поведение, но жалуется герою сатиры, старохристианскому идалго, привилегию, позволяющую ему действовать как марраны и следовать марранскому образу жизни, а перечисляя предоставляемые ему особые права, которые якобы даны марранам, он пишет то, что призвано представить правдивую критику социального и религиозного состояния марранов.

Николас Лопес Мартинес склонялся к тому, что эта сатира была написана в дни Энрике IV<sup>3</sup>, но покойный профессор Пфлаум справедливо заключил, что «это было написано гражданином Толедо в 1449 г.»<sup>4</sup>. Привилегия продолжает говорить о Перо Сармьенто не только как о заклятом враге марранов, но еще и как о *repostero mayor* (главном кравчем) и помощнике короля в Толедо (титулы, которыми Сармьенто именовал себя во время мятежа). В первой половине царствования Энрике IV Сармьенто был, однако, в немилости, так что эти титулы, даже если кто-то и помнил их, не могли восприниматься всерьез, во второй же половине царствования, которая была бурным периодом, он не мог привлечь к себе достаточное внимание, чтобы автор *Петиции* представил его лидирующей фигурой. В дополнение, сатира направлена против Хуана II, который изображён убеждённым защитником марранов — такой яркой была его репутация во время толедского мятежа, но она сильно потускнела во время царствования Энрике IV. Упоминание «абсолютной королевской власти», на которую король опирался в своих пожалованиях, может подразумевать критику неограниченной королевской власти — или, скорее, притязания на абсолютную власть — и намекает на политические взгляды мятежников, как обрисовано в другой главе этой работы<sup>5</sup>. Поскольку ничего из этого не могло представлять интереса в дни Энрике IV, мы приходим к выводу, что сатира была написана вскоре после поражения толедского мятежа, в октябре или ноябре 1449 г.

Сатира начинается с жалобы идалго на его неспособность продвинуться в жизни, потому что, будучи «чистокровным старым христианином», он не в состоянии конкурировать с теми из еврейской расы, которые «из-за наших прегрешений» недавно «вылупились» (а именно, крестились) и стали марранами, то есть «законными» (христианами или гражданами), которым позволены их «манипуляции, крючкотворство, надувательство, коварство и обман, без страха перед Богом и без стыда перед людьми». Идалго просит короля отнестись к нему с милосердием и «узаконить» его действовать так же, как и марраны, потому что «никаким иным способом он не сможет жить среди них, не будучи обманут». Король счёл его просьбу справедливой и позволил идалго использовать и придумывать любые хитрости, подлые поступки, обманы и подлоги, которые «все те, что из той расы (*generación*), используют в соответствии со своими склонностями по созвездию и рождению ... не страдая от какого-либо наказания в этом мире»<sup>6</sup>.

Заслуживает внимания то, что автор не определяет этих конкурентов как фальшивых обращённых в христианство или как «недавно обращённых», но как тех из еврейской расы, которые «недавно вылупились» [как змеи?] «из-за наших грехов». Очевидно, что автор не хочет удостоить этих марранов званием обращённых любого ранга, но описывает их как евреев, которых «узаконили», то есть позволили жить в христианском обществе как евреям под маской христиан. Выражение «по

созвездию и рождению», разумеется, означает то, что имеет в виду этот астрологический термин, в то время популярный среди марранов (хотя и не только среди них): природа человека, его характер, способности не могут меняться ни при каких обстоятельствах. Поскольку все марраны родились под тем же созвездием, все они следуют тем же формам поведения и поэтому виновны в тех же самых обманах и крюкотворстве, избегая наказания.

Вслед за дарованием *всеобъемлющего* права старому христианскому идалго жить, как марран (а именно, как обманщик и преступник), и, следовательно, пользоваться всеми радостями жизни, сатира продолжает упоминать те области, в которых марраны могут пользоваться этими правами. Эти области жизни включают в себя религию, мораль, закон и экономику. Но автор не разбирает злодеяния марранов соответственно этим категориям, а относится к ним в случайном порядке, без определённого организационного принципа. Мы тем не менее представим его упреки соответственно их проблематике.

Что касается религиозных прегрешений марранов в общем, автор отмечает неспособность марранов «верить в то, во что Святая Мать Церковь верит, и в то, что звучит в нашей вере, что есть воистину наша вера» — а именно догмы христианства. Он особо упоминает, что по их взглядам «нет другого мира, кроме того, где рождаешься и умираешь, во что сказанные марраны верят против истины»<sup>7</sup>. Эта точка зрения отмечена в *pesquisa*, и автор, который, возможно, написал работу во время толедского восстания, мог заимствовать свое обвинение из этого источника. Это обвинение явно имело для него большое значение. Утверждая, что марраны организуют свою жизнь, не боясь наказаний в этом мире, он продолжил, объясняя, почему, однажды организовав жизнь таким образом, они не колеблясь совершают свои преступления: они не ожидают наказания и на том свете.

Кроме упоминания о приписываемом марранам взгляде на грядущий мир, автор более не касается верований марранов. Что же касается их религиозной *практики*, автор отмечает только несколько обрядов и обычаев, почти все относящиеся к Субботе, которую они тщательно соблюдают, в то время как работают по воскресеньям и другим христианским праздникам<sup>8</sup>. Эти же претензии были предъявлены в *pesquisa*, и они же упомянуты в сводке расследования, сделанной Маркосом Гарсией.

Касаясь социальных правонарушений марранов, автор прежде всего описывает то, как марраны мошенничают в своих отношениях с королем и знатью. Они становятся их казначеями, управляющими их имениями и членами их советов. В этом качестве они соблазняют их преувеличивать ценность их монет, что позволяет меньше платить рабочим за их труд, в то время как последние и все малоимущие неспособны заработать прожиточный минимум и, в конечном счете, оказываются полностью уничтоженными. Таким образом, они пробуждают жадность и скупердяйство и неумеренные желания сеньоров, которые из-за этого становятся буйными, впадают в нужду (*menguas*) и испытывают враждебность своих вассалов. Короче, марраны ответственны за разрушение национальной экономики, необузданность аристократии и разорение низших классов<sup>9</sup>.

С другой стороны, через услуги, предоставляемые королю и грандам, они обогащаются, потому что «они тащат из владений своих народов то, что им нужно для их [собственных] сделок»<sup>10</sup>. Короче говоря, марраны представлены авторами подлых планов, а христианские аристократы — наивными жертвами их хитрых манипуляций или слабыми личностями, становящимися жертвами дьявольского

марранского подстрекательства. Так, они соблазняются и посвящают себя алчности и другим неумеренным страстям, полагаются на своих управляющих — марранов, от которых ждут, что те предоставят им средства для жизни в праздности и наслаждениях, и используют свободное время, чтобы продолжать свои интриги и войны. Естественно, они зачастую влезают в долги, которые заставляют их налагать еще более тяжелое бремя на своих вассалов, так, что те становятся еще беднее и ожесточеннее. Таким путем марраны манипулируют королями, развращают аристократов и разоряют группы низших классов, которые своим тяжким трудом добывают доходы вельможам.

С помощью приобретённого богатства марраны наращивают свою социальную и экономическую силу. В экономике они используют эту силу для спекуляции и ростовщичества, а в социальной сфере — для приобретения должностей, которые исключительно важны для их продвижения; поэтому, для того чтобы заполучить эти должности, они используют все формы хитрости, коварства и лести<sup>11</sup>. Они захватывают должности судей, членов муниципалитетов, присяжных, общественных секретарей и с помощью возможностей, предоставляемых этими должностями, контролируют большие и малые города и места, где они выполняют свои служебные функции. Затем эта власть и используемые ими хитрости позволяют им заманивать невинных «старых христиан» в заговоры, которые провоцируют их убивать друг друга<sup>12</sup>. И никакие наказания не настигают марранов за организацию этих несчастий. Привилегия, данная идалго в сатире, освобождает его, так же как освобождены марраны, от любого наказания за «клятвoprеступление, ложь и фальсификацию, которую они могут применить, чтобы обмануть «старых христиан» в своих интересах и в интересах своих родственников». В общем, «маррану позволено использовать два лица, одно — чтобы смотреть в лицо человеку и льстить ему, а другое — чтобы надувать его, предавать и лгать»<sup>13</sup>.

Вслед за этим описанием социального поведения марранов автор обрисовывает их деятельность в Церкви. Они путем притворства становятся священниками и викариями, и это позволяет им узнавать через исповеди «старых христиан» о тайно совершённых ими грехах. Затем или они, или их партнеры шантажируют этих христиан, угрожая огласить их секреты. Таким образом, священники-марраны вместо того, чтобы обслуживать свой приход, создают очень важный инструмент для разорения «старых христиан» и захвата их собственности марранами. Естественно, автор советует «старым христианам» никогда не исповедоваться у марранского священника и не рассматривать любого маррана в качестве настоящего духовного наставника. Они фальшивы до мозга костей, и их единственная цель — нанести ущерб и разорение «старым христианам», которых они ненавидят.

Но это ещё не всё. Теперь этому идалго разрешено использовать *все* тайны грехов, совершённых «старыми христианами», которые стали известны ему из их исповедей или иными путями. Так получается, что марран может обвинить «старого христианина» в упомянутом грехе или преступлении, и позже, поскольку тот признался в нем и не может отрицать, он будет вынужден просить конверсо о милости, не получив ничего взамен за своё унижение, потому что в конце концов он проиграет всё своё имущество обвинителям, как это много раз случалось<sup>14</sup>.

Марранские врачи, хирурги и аптекари ведут себя так же, как и марранские священники. «Прикидываясь, что они лечат больных христиан или заботятся об их здоровье, — говорит автор сатиры, — они изо всех сил трудятся, как это делают все

те, что из их расы, чтобы убивать и уничтожать «старых христиан» из ненависти и вражды, испытываемой к ним», и «чтобы удовлетворить свою страсть жениться на вдовах убитых ими «старых христиан». Но они заключают эти браки не из любви, но — снова — из ненависти к «старым христианам». Их целью является «овладеть имуществом и именами христианских жен», осквернить и запятнать «чистую кровь» (*sangre limpia*) испанцев и «заполучить должности покойных «старых христиан» так, что они смогут перейти к кому-нибудь из той расы еврейских марранов или того же происхождения (*stirpe*) или рода»<sup>5</sup>.

Все эти вещи обычно не делаются в одиночку. Автор неприкрито намекает на то, что марраны, для того чтобы продвинуться в обществе «старых христиан», должны были сформировать свои «советы, союзы, конфедерации и общества взаимопомощи»<sup>16</sup> — иными словами, достигнутое ими продвижение среди «старых христиан» было не просто продуктом индивидуальных усилий, но результатом совместных стараний в непрерывном планировании их шагов.

Эта сатира ясным образом совпадает с расовыми взглядами и социальными и экономическими обвинениями, обрушенными на марранов *Петицией*, «Докладной запиской» и «Толедским статутом». Сатира не признаёт существование истинных христиан среди марранов; она считает всех их жуликами и мошенниками, людьми порочной природы, переполненными ненавистью к христианству, которое они полны решимости уничтожить. Так, они развращают высшие классы, разоряют низшие, убивают любого «старого христианина», попадающего в их лапы, и методично переводят богатство страны в свои руки. Примечательно, что этот автор не упоминает ни об одном религиозном преступлении, как то профанация причастия или ритуальное убийство. Он явно не думает, что такое обвинение против марранов вызовет доверие, и, как мы видим, оно также не выдвинуто ни в *Петиции*, ни в «Толедском статуте». Он повторяет некоторые обвинения из *pesquisa*, указывающие на тайное иудействование конверсо, но в сравнении с другими средневековыми агитаторами он выглядит скорее как современный антисемит.

## IV. Конверсо раскрывают свои окончательные цели

### I. АЛОНСО ДЕ КАРТАХЕНА

#### ВОСХОЖДЕНИЕ

##### I

Духовным лидером конверсо Кастилии и их самым знаменитым представителем с середины тридцатых до середины пятидесятих годов, несомненно, был Алонсо де Картахена, епископ Бургоса и второй сын Пабло де Санта Мария. Юрист, историк, философ и теолог, Алонсо де Картахена был также великолепным оратором, искусным дипломатом и церковным лидером с международной известностью. Его

достижения были так значительны, что ведущие представители во всех этих областях восхваляли его в превосходных степенях. Некоторые из этих восхвалений часто цитировались его биографами<sup>1</sup>. К этому списку можно добавить и других.

Так, оценивая плоды трудов жизни Картахены, Перес де Гусман, знаменитый поэт и историк, видел в нем выдающегося выразителя идей этики и юриспруденции, философии и теологии, ораторского искусства и истории, так же как и поэзии<sup>2</sup>. Гусман сравнивал благотворное влияние, оказанное Картахеной на его собственную жизнь, с влиянием Сенеки на Луцилия, а его влияние на интеллектуальную жизнь всей Испании — с влиянием Платона на Грецию<sup>3</sup>. Этот панегирик появляется в поэтическом надгробном слове, написанном Гусманом после смерти Картахены, и в качестве такового может рассматриваться как эмоциональное выражение, выходящее за границы объективной истины. Это может выглядеть так с нашей точки зрения, но не с точки зрения испанских интеллектуалов того времени. Тщательно фразированные стансы и сдержанный язык, которым Гусман выражает свое восхищение доном Алонсо, отражают не преходящее мнение, вызванное горечью утраты, но оценку, сформированную в процессе близкого общения и пристального наблюдения в течение жизни. Более того, они отражают не личное мнение, а мнения многих людей его поколения. По существу, мы видим такое же отношение к Картахене в работе Лусены *De Vita Beata*, где автор заставляет маркиза де Сантьяну, другого известного почитателя дона Алонсо<sup>4</sup>, обратиться к последнему со следующими словами: «Философия родилась в Греции. Сократ призвал ее с Небес... Пифагор посеял ее в Италии, а Вы [т.е. Алонсо де Картахена] теперь пересадили ее в Испанию... Благословенна ты, счастливая Кастилия! Для нее, а не только для себя, Вы родились!»<sup>5</sup> Также и поэт Гомес Манрике, оценивая дона Алонсо как учителя христианской доктрины, называет его «вторым св. Павлом» и говорит, что «хорошо известно, что во всем, касающемся учения, никто не может сравниться с ним со времен св. Григория»<sup>6</sup>. Это, конечно, большое преувеличение, но оно говорит о почти безграничном восхищении, которое вызывал Алонсо де Картахена в его время<sup>7</sup>.

Основа его славы, которая «заполняет XV век», как кратко выразился Менендес-и-Пелайо, лежит прежде всего в трех областях: литература, дипломатия и теология. Во всех этих областях он был настоящим лидером и принес с собой воодушевление, которое помогло сформировать энергию и силы, в заметной мере определившие ход испанской истории. Занятые им позиции во всех этих областях не были простыми — на самом деле они были сложными, и мы сможем понять их сложность, только если рассмотрим его мотивацию и образование.

## II

Алонсо де Картахена родился в Бургосе в 1385 г. и был обращен в христианство своим отцом, Павлом из Бургоса, в 1391 г.<sup>9</sup> С того момента и далее его воспитание напоминало то, что получили молодые конверсо, принадлежавшие к уважаемым и состоятельным семьям. В отличие от евреев, которые перешли в христианство уже взрослыми, как в случае его отца дона Пабло, Алонсо, как и многие конверсо его возраста, не должен был пережить религиозный «кризис» и приспособливаться к жизни христианина. Он приучился к этой жизни с юного шестилетнего возраста, и его память о еврейских обычаях быстро была сметена потоком новых впечатлений христианского опыта. Алонсо едва ли нуждался в том, чтобы сбрасывать кожу

«старого человека» и влезать в кожу «нового», потому что он практически не только не успел пожить как «старый человек», но даже толком не познакомился с ним. По существу, он не создавал в себе никакого иного человека, кроме как «нового». Он считал себя христианином и был таковым с головы до пят — в культурном и религиозном плане.

Это, однако, не означает, что некоторые взгляды и привычки, происходящие из еврейской интеллектуальной традиции, не вошли в его мышление из конверсо-окружения, литературы конверсо и конверсо-обучения, в особенности через его отца, дона Пабло. Не означает это и того, что некоторые убеждения его группы не сыграли роль в формировании его взглядов на различные общественные проблемы. На самом деле, можно заметить еврейско-марранские мотивы в его подходах к культуре, в ткани его теологических идей, в его политической философии и в политике, рекомендованной им государству и Церкви. Но эти мотивы в его мышлении можно сравнить с узкими ручейками, пробивающими себе путь в широком поле. А само поле — главный массив его мысли — было создано его систематическим формальным образованием, и оно было фундаментально христианским или даже специфически старохристианским.

Из этого можно было заключить, что в его мышлении сочетались конфликтующие элементы — и еврейские, и христианские, — которые невозможно примирить. Но такое заключение будет неверным. Начать с того, что нехристианские идеи играли в формировании его взглядов незначительную роль, и даже эти идеи слились в его сознании с принципами христианской религии и философии. Они не были диссонирующим фактором.

С четырнадцати лет и до двадцати он учился в университете Саламанки, изучая философию, теологию и юриспруденцию, и готовился к получению докторской степени, чего добился приблизительно в 1406 г.<sup>10</sup> Это образование дало ему инструменты для развития литературных интересов, а также подготовило его к службе в администрации и государства, и Церкви. Оставив Саламанку, он пробовал свои силы в трех областях — литературе, политике и церковных делах, и некоторое время не было ясно, какой из путей он выберет. Так вышло, что он одновременно начал служить и в Церкви, и в государственной администрации, и в возрасте двадцати девяти лет, в 1415 г., он стал королевским аудитором, а также деканом Компостелы<sup>11</sup>. В 1419 г. он стал титулярным членом королевского совета и папским нунцием в Кастилии<sup>12</sup>. В 1428 г. он уже был известен, с одной стороны, как аудитор, член королевского совета и хранитель королевской печати, а с другой стороны, как *referendario* папы, декан церковей Компостелы и Сеговии, каноник Бургоса и королевский капеллан<sup>13</sup>. В то время он был уже хорошо известен как автор нескольких важных работ<sup>14</sup>.

В 1428 г. ему было уже сорок два года, и его звезда была еще далека от зенита. Он занимал ряд почетных должностей, хотя ни одна из них не была исключительно важной. Его уважали во многих кругах, но весьма сомнительно, чтобы кто-нибудь тогда мог предсказать, каких высот влияния он еще достигнет. Судя по всему, в 1428 г. он в основном пытался делать церковную карьеру, даже несмотря на то, что своих настоящих успехов он достиг в мире светской политики. Мы должны отметить это двойное направление его карьеры, потому что дон Алонсо поднялся до высоких позиций в Церкви через свои политические достижения. В свою очередь, его служба на духовном поприще обеспечила ему весьма заметное место в интеллектуальной жизни Испании.

## III

Совершенно очевидно, что сын Павла из Бургоса чувствовал себя должником инфантов Арагона и был связан с ними, в особенности со старшим из них, Хуаном, из-за тесных связей между Павлом и их отцом, Фернандо де Антекерой<sup>5</sup>. Тем не менее, несмотря на эти связи, он сумел одновременно, оказывая услуги инфантам, снискать расположение кастильского двора и получить поддержку Альваро де Луны. Это был, несомненно, трудный маневр — плыть между Сциллой коннетабля и Харибдой оппозиции и не разбить свой корабль. Немногие кастильцы были способны на это. Алонсо де Картахена был одним из них.

В начале правления Альваро де Луны, вслед за провалом попытки переворота дона Энрике, он был членом совета инфанта дона Хуана (1420 г.)<sup>6</sup>. На следующий год он добивался — и добился — королевского согласия на петиции, адресованные ему инфантом и аристократами его лиги<sup>7</sup>. Вслед за тем он был назначен по рекомендации инфанта членом Кастильского королевского совета<sup>8</sup> и вскоре после этого пытался в качестве королевского эмиссара убедить дона Энрике отказаться от его попыток взять себе маркизат Вильены<sup>9</sup>. Эта миссия достигла лишь части своих целей<sup>20</sup>, но тем не менее ее можно было считать успешной. В любом случае, похоже, что Альваро де Луна обратил внимание на силу убеждения дона Алонсо, его спокойную и уравновешенную готовность к работе и дипломатические способности и поэтому твердо решил использовать его на дипломатической службе государства. Так к концу 1421 г. Картахена отправился в Португалию в качестве королевского посла, чтобы вести переговоры о мирном соглашении с этой страной<sup>21</sup>. Переговоры длились целый год, и мирный договор, достигнутый усилиями дона Алонсо, держался почти тридцать лет<sup>22</sup>. В 1424 г. он снова был послан в Португалию, чтобы уладить некоторые разногласия в интерпретации этого договора, и его миссия тоже увенчалась успехом после годового пребывания в Лиссабоне<sup>23</sup>. Его дипломатические достижения без сомнения обеспечили ему почетное место в королевском совете и помогли сцементировать дружеские отношения между ним и Альваро де Луной. В любом случае, теперь коннетабль рассматривал его как своего приверженца, фактического или потенциального<sup>24</sup>.

Это проложило ему дорогу к двум назначениям, которые оказались вершиной карьеры дона Алонсо — политической и церковной. В 1434 г. он был назначен членом кастильской делегации на Базельский собор вместе со своим братом Гонсало Гарсией, который был в то время епископом Пласенсии<sup>25</sup>, а в 1435 г., находясь в Базеле, дон Алонсо был назначен епископом Бургоса, заменив своего умершего в том году отца<sup>26</sup>. Ни одно из этих назначений не могло бы состояться, если бы не было предложено или поддержано Альваро де Луной.

## IV

Базель дал дону Алонсо возможность достичь международной славы, а также получить особое признание за защиту интересов своей страны. Его красноречие, мудрость, дипломатическое мастерство и опыт — как юридический, так и дипломатический, сделали его идеальным представителем Кастилии. Он выиграл спор, возникший с Англией по поводу приоритета в соборе<sup>27</sup>, он победил в важных дебатах с Португалией по вопросу о Канарских островах<sup>28</sup> и установил мир между императором и королем в тот момент, когда конфликт между ними казался нераз-

решимым<sup>29</sup>. Все это, конечно, помогло укрепить его авторитет в сфере международных отношений.

Что касается его деятельности в церковной политике, она была даже более впечатляющей, и, безусловно, ее результаты были еще важнее, потому что дон Алонсо пытался найти золотую середину между папством и соборным движением путем некоей координации законных интересов обеих сторон. Это, конечно, было формальной политикой Кастилии, но по большому счету она была построена на идеях дона Алонсо. В любом случае она полностью совпадала с его мыслями и его основными склонностями, потому что по своей природе он был миротворцем, стремящимся к компромиссам. Точно так же, как он пытался достичь равновесия между враждующими инфантами Арагона, между инфантами Арагона и королем Хуаном II, между Португалией и Кастилией, между Империей и Польшей, так и здесь он старался установить гармонию между собором и папой.

Однако последняя попытка была обречена на неудачу. Враждующие партии держались за свое, то есть за несовместимые принципы — и во главе обеих партий стояли исключительно способные, сильные и упрямые люди. В Базеле соборное движение было полно решимости провести в жизнь решение Констанцкого собора в церковных делах. С другой стороны, папа с той же решимостью стремился свести к нулю постановление и пользоваться своими, как он считал, неотъемлемыми правами в качестве верховного лидера Церкви. Последовало яростное столкновение доктрин, интересов и амбиций.

Практически с момента открытия собора в июле 1431 г. обе стороны шли к конфликту, и столкновение оказалось неизбежным, когда в апреле 1437 г. папа Евгений IV потребовал от собора переехать из Базеля в Италию. Собор отказался, основываясь на том, что папа не имел права диктовать собору такое переселение. Был создан комитет из трех человек, чтобы проверить этот вопрос. Двое из его членов представляли соперничающие партии. Третий, дон Алонсо, был избран собором как окончательный арбитр между двумя противоположными мнениями<sup>30</sup>. Похоже, что папская партия рассчитывала на его поддержку, но если это было так, то они горько ошиблись, потому что дон Алонсо отдал свой решающий голос в пользу позиции собора.

Он назначил перерыв в работе собора и велел перевести его в Феррару. Собор, со своей стороны, начал систематически продвигаться к окончательным дебатам о низложении папы<sup>31</sup>.

Дон Алонсо участвовал в этих дебатах, и мы располагаем отчетом о содержании его речи и об общей реакции собора на нее. Автором этого отчета был выдающийся человек, которому суждено было в будущем самому стать папой, но в то время он, еще неуверенно прихрамывая, нащупывал свой путь в неизвестное будущее. Это был Энеа Сильвио Пикколомини, позже папа Пий II, один из понтификов Ренессанса.

Энеа Сильвио был талантливым писателем, прекрасным ученым и проницательным наблюдателем людей и событий. Его отчет включен в написанные им Комментарии к Базельскому собору, в которых он с большой тщательностью взвесил свои слова. Ему было в тот момент сорок два года, он общался со многими знаменитостями и мог уловить разницу между престижем, полученным благодаря занимаемому положению и заслуженным личными качествами человека. Поэтому не стоит недооценивать его восхищение доном Алонсо, проявленное в Комментариях.

Это восхищение было настолько велико, что Энеа Сильвио ни разу не упоминает имени епископа без уважительного титула или эпитета. Так, в одном случае он



называет дона Алонсо «улада Испании» (*delitia Hispaniarum*)<sup>32</sup>, в другом — «украшением прелатов» (*praelatorum decus*)<sup>33</sup>, в третьем — «выделяющимся из всех своей изобретательностью и красноречием» (*inter omnes consilio*)<sup>34</sup> и т.д. Ясно, что все эти характеристики показывают, насколько Энеа Сильвио был восхищен и захвачен талантом и личностью дона Алонсо. Мы должны также заметить, что это было написано через много месяцев после произнесения этих речей, когда впечатление от них должно было потускнеть со временем. А главное, мы должны помнить, что Энеа Сильвио полностью принадлежал к соборной партии, в то время как дон Алонсо следовал срединным курсом. Таким образом, огромное восхищение Энеа Сильвио доном Алонсо имело место, *несмотря* на их фундаментальные разногласия относительно политики, которой должен следовать собор в отношении бескомпромиссного Евгения IV.

Обо всем этом нужно помнить, оценивая впечатление, произведенное доном Алонсо, и его влияние в Базеле — на ассамблее, собравшей большинство христианских лидеров этого поколения. Это же объясняет и то особое внимание, с которым собор слушал его речь по поводу предложения о низложении папы. Мы можем вкратце изложить его речь следующим образом: признав приоритет собора над папой и, следовательно, незаконность его роспуска папой или перевода в другое место без согласия собора, он настаивал на том, что даже в том случае, если папа отрицает эти положения, он не может быть обвинен за это отрицание в ереси и, следовательно, низложен. Энеа Сильвио не мог скрыть своего изумления и разочарования тем, что его кумир, дон Алонсо, занял такую позицию. По его мнению, это противоречило тем принципам, которые прелат защищал с таким красноречием. Вот как он описал реакцию собора и свою собственную на речь дона Алонсо:

Епископ Бургоса, испанский посол и особо ученый среди прелатов, поделил резолюции на две группы, назвав одни общими, а другие — персональными. Он прекрасно говорил о первых трех, заявив, что не имеет ни малейших сомнений по их поводу, кроме того, что дополнение, упоминавшее о вере, показалось ему сомнительным. Он хотел подробно остановиться на этом, чтобы показать приоритет Святого собора над папой. Доказав его божественным и людским законом, он обосновал это и научным рассуждением, приведя в свидетели величайшего из философов, Аристотеля. Он сказал, что во всяком хорошо организованном королевстве особо желательно, чтобы королевство имело больше силы, чем король. В противном случае оно заслужит имя не королевства, но тирании. Точно так же его собственное мнение о Церкви таково, что она должна иметь больше власти, чем ее князь, то есть папа. Это рассуждение он аргументировал с элегантною, шармом и ученостью настолько превосходно, что все с жадностью внимали его словам, — не так, как других ораторов, когда ждали конца их речи, а наоборот, желали долгого продолжения, — и все провозгласили его единственным зеркалом учености. Когда он коснулся других резолюций, относительно которых хотел показать свое несогласие, он выглядел непохожим на самого себя и перестал быть епископом Бургоса, потому как исчезло обаяние его слов, благородство высказываний, жизнерадостность взгляда, и если бы он мог видеть себя со стороны, он, наверное, был бы удивлен<sup>35</sup>.

Энеа Сильвио думал, что какая-то внешняя сила — сила, которой епископ не мог сопротивляться, — заставила его говорить во второй части его речи против собственных убеждений. Возможно, он имел в виду политику Кастилии, диктуемую издавна Хуаном II. На самом деле, однако, двойственная позиция, занятая

дном Алонсо, в этом случае отражала его взгляды на Церковь, сформированные под воздействием различных влияний.

## V

Эти влияния проистекали как из теоретических, так и из практических источников, и для того, чтобы понять, как они совместились в сознании дон Алонсо, необходимо рассмотреть их, пусть даже бегло. Почитатель Цицерона, он не любил абсолютную власть, в особенности единоличную. Он возражал против неё в государстве, в светском устройстве, а ещё больше — в Церкви, которая в его глазах представляла высочайшие идеалы управления. Но он не верил, что любая большая организация может управляться советами и комитетами вместо того, чтобы одна личность держала в своих руках бразды правления. Это, по его мнению, применимо к светскому правительству, но ещё больше к Церкви, которой было судьбой предназначено охватить весь мир и которая была потенциально самым большим правительством одного лица, ограниченное и контролируемое советами элиты — политической аристократией в светском государстве и духовной аристократией в Церкви<sup>36</sup>.

Но если таким видел дон Алонсо идеальное управление человечеством, он явно был достаточно осторожен, чтобы не представить это в полном объеме делегатам, собравшимся в Базеле. Ясно, что его рассматривали как умеренного «соборника», который демонстрировал большое уважение к папе; иначе он бы не был избран третьей сессией с решающим голосом в тройственном комитете, который должен был вынести решение по поводу права Евгения IV перенести собор в Италию. Когда он своим голосованием склонил чашу весов в сторону собора против папства, он, конечно, ожидал, что папа подчинится этому решению и кризис будет разрешён. Но папа, как мы отметили, повёл себя иначе, и это поставило дон Алонсо в трудную ситуацию — если не идеологически, то тактически. Снова он был вынужден принять чью-то сторону, и на этот раз его позиция показалась многим непоследовательной и несовместимой с его предыдущими заявлениями.

Нет сомнения в том, что в данном вопросе дон Алонсо представлял не только свою позицию, но также и позицию государства Кастилии. Но это не значит, что политика, которой он следовал, была продиктована ему кастильским двором против его убеждений. На самом деле, он вполне мог скорее быть архитектором этой политики, а не её послушным исполнителем. Его собственные соображения вовсе не обязательно совпадали с мнением Альваро де Луны. Но оба этих деятеля пришли к обоюдному заключению, и это оказалось решающим в данном случае. И кастильский двор, и дон Алонсо согласились предотвратить падение папы в случае раскола между ним и собором, неважно по какому поводу<sup>37</sup>. Две тенденции отражались в кастильской политике: желание сохранить правящего папу и стремление угодить соборному движению, составлявшему большинство в соборе. Кастилия, таким образом, играла роль нейтрального фактора, чью поддержку искали обе стороны.

Фактически Кастилия была полна решимости сохранить Евгения IV у власти — если возможно, то в согласии с условиями, выдвинутыми собором, а если нет — пожертвовав принципами собора ради папской стабильности.

Соответственно, когда собор стал продвигаться к низложению папы, Кастилия начала отстраняться от своей предыдущей позиции, и следовало сделать это элегантно, с минимальными потерями престижа. Однако цель была практически predetermined: оставить соборное движение и перейти в папский лагерь.

Для государства Кастилии акт отстранения был просто тактическим манёвром; для дона Алонсо это было следствием его политической философии. Рассматривать тот путь, который он избрал в Базеле начиная с марта 1439 г., как продукт оппортунизма или политической беспринципности будет ошибкой. Конечно, его аргументы против низложения папы звучали неубедительно для крайних «соборников», каким в то время был Энеа Сильвио. Они оказывались противоречащими основным принципам соборного движения, которые якобы разделялись и самим доном Алонсо. Это, однако, было не совсем так, потому что дон Алонсо не был законченным концилиаристом, как радикалы в Базеле. Он хотел, чтобы у собора было право определять политику и быть признанным в качестве высшего авторитета Церкви, но он не хотел, чтобы папа был лишён всей своей власти и стал простым служащим собора. Практически эти две позиции были несовместимы, но в теории — возможно.

Будучи последователем и Аристотеля, и Цицерона, дон Алонсо усвоил теорию смешанного правительства, а смешанное правительство означало, что ни один из элементов правящего органа не имеет *полной* власти. Собор, который может делать с папой всё, что он хочет, может оказаться не менее безжалостным и деспотичным, чем папа-тиран, так же как и совет высшей знати, который игнорирует короля, будет своевольничать и нанесёт ущерб не меньший, чем жестокий монарх.

Ясно, что для дона Алонсо собор представлял — или должен был представлять — аристократию Церкви, чьей задачей было направлять папу и помогать ему, точно так же как аристократия светского государства (представленная в королевском совете и на кортесах) должна, как он верил, направлять короля. Но это не значит, что в результате король должен потерять свои права и власть. Конечно, мудрый король должен, как правило, следовать курсу, рекомендованному ему советом, но это не подразумевает отказа в определённых случаях от права действовать по-своему. Если король — или в данном случае папа — не располагает правом независимого действия, то он не король, а папа — не папа, тогда правительство будет не смешанным, а автократическим и станет объектом тирании другого сорта.

Если мы поймём дона Алонсо в таком ключе, мы сможем лучше понять занятую им позицию. Но у него сверх того было и ещё одно соображение, несомненно, самое важное для него: произойдёт ли новый раскол христианства? Возродится ли схизма? Против этой мучительной перспективы дон Алонсо де Картахена направил все свои усилия.

Ясно, что его политика придала силы папству и помогла подорвать влияние решений, принятых Констанцским собором. Эти решения дали всю власть собору, но эта власть на деле оказалась минимальной, если у собора не было права отстранить папу, когда тот решил наплевать на желание собора. Приняв сторону собора морально, а папы — практически, Кастилия смогла бы держать на расстоянии обе партии и, по существу, сохранять равновесие сил в Базельском соборе до того, как наступит критический момент. Когда этот момент наступил, Кастилия сделала свой шаг. Она отозвала своих делегатов из Базеля и перешла полностью на сторону Евгения<sup>38</sup>, нанеся этим решающий удар сторонникам концилиаризма\*.

Таким образом, мы видим, как в критической стадии истории папства — и всей Церкви — двое ведущих конверсо, Торкемада и Картахена, сыграли жизнен-

\* Концилиаризм — примат собора над папой. — *Прим. перевод.*

но важную роль в сохранении и продвижении христианского единства и папской власти. В то время как Торкемада вёл фронтальную атаку в пользу папского приоритета, Картахена защищал арьергард, что отсрочило решающую акцию собора и выиграло для папы время, чтобы мобилизовать максимум его ограниченных ресурсов. Нет никакого свидетельства о столкновении между Хуаном де Торкемадой и Алонсо де Картахеной по этому поводу, и, возможно, его и вовсе не было. Они видели вещи по-разному и действовали согласно своим взглядам, но оба пробили дорогу, каждый по-своему, для триумфа папы. Возрождение сильного папства после базельского испытания было в заметной мере делом их рук.

## VI

Базель был водоразделом карьеры дон Алонсо. Когда он отправился в Базель в мае 1434 г., он был всего лишь деканом Сантьяго. В декабре 1439 г. он вернулся в Испанию епископом Бургоса и духовным лидером международного масштаба. В свете приобретённой им репутации и всеобщего восхищения у многих вызвал удивление тот факт, что он не стал кардиналом. Предполагалось, что его позиция в соборе, а в особенности его голосование в Базеле против папы, стоили ему пурпурной кардинальской шапочки. В этом может быть элемент правды, но не вся правда. Другой причиной могло быть нежелание Рима иметь ещё одного конверсо в Коллегии кардиналов. Мы должны помнить, что в декабре 1439 г.<sup>39</sup> Хуан де Торкемада был назначен кардиналом — назначение, которое, похоже, затянулось, хотя и должно было быть поддержано папой.

Рим был прекрасно осведомлён о напряжении, царившем в Испании между «старыми» и «новыми христианами». Жалобы на конверсо сочились в курию, и дон Алонсо должен был чувствовать воздействие этой агитации во время дискуссий в соборе о решении, касающемся обращённых. Конечно, это решение было победой для конверсо, в особенности в том, что оно подтвердило их право занимать гражданские и церковные должности. Но, вернувшись в Испанию, дон Алонсо должен был увидеть, что это решение практически не возымело действия в реальной ситуации в стране. Вопрос о месте конверсо в испанском обществе продолжал нарушать мирный ход жизни. Меньше чем через десять лет после декрета собора король Хуан II был вынужден предупредить города — в знаменитом послании от 1444 г. — прекратить дискриминацию «новых христиан»<sup>40</sup>.

Тем не менее, как и большинство конверсо, дон Алонсо мог убедить самого себя, что дела идут в нужном для конверсо направлении. Проникновение конверсо в церковную иерархию и в администрацию государства продолжалось, несмотря на упорное сопротивление и обструкцию со стороны «старых христиан». Что же касается его собственного положения, то его престиж никогда ещё не был так высок. В годы, последовавшие за его возвращением в Кастилию, он стал признанным интеллектуальным лидером, колоссальным авторитетом в вопросах литературы, истории, этики и, разумеется, теологии. Он был одним из самых уважаемых людей при дворе Хуана II.

В разгар такого развития событий, когда он, казалось, имел солидную основу для оптимизма, разразилась атака на марранов в Толедо, поставившая под вопрос все его позитивные ожидания. Кто мог поверить, что такое поведение по отношению к «новым христианам» может случиться в Испании? По своей кровавой ярости и грубой разрушительной силе этот взрыв напомнил массовые волнения,

направленные против евреев. Но в каком-то смысле это было ещё хуже, потому что к людям низших классов — к тем, что убивали, грабили, жгли и крушили, — теперь присоединились городские официальные власти (то есть правительство Сармьенто), занимавшиеся экспроприацией, тюремными заключениями и высылками. Более того, последние организовали публичные судилища, в которых конверсо были обвинены в предательстве и ереси, некоторые из них были сожжены живьём, а другие изгнаны. После этого они издали новый закон — «Толедский статут», — который объявляет конверсо преступниками, стоящими вне закона, непригодными для членства в христианском обществе. И что было ещё более зловещим, они расширили свою кампанию ненависти и поношения на другие города и регионы страны, так что едва ли осталось место, не затронутое их диким подстрекательством. Опасность, угрожающую теперь «новым христианам», невозможно было преувеличить.

Алонсо де Картахена должен был быстро понять, что, как и многие из его современников-конверсо, он не заметил, недооценил мощь приближающейся бури. То, что на поверхности выглядело вполне терпимой оппозицией, на самом деле проистекало из глубоко укоренившейся ненависти, которая постоянно росла в своей интенсивности, пока не вырвалась наружу. Немедленной задачей было, разумеется, остановить яростную агитацию против конверсо, которая использовала расистские лозунги. Дон Алонсо верил, что это может быть достигнуто серией мощных «ответов» расистам, демонстрирующих постыдный характер их теорий, мотивов и вопиющую незаконность их акций. Возникло полное согласие на эту тему между ним и другими лидерами конверсо. Все они согласились, что их ответы не должны носить характер простой защиты. То, что они планировали, было обоюдоострой кампанией: решительная защита конверсо, с одной стороны, и резкая атака на толедских распространителей ненависти и клеветы — с другой.

Стратегия этой кампании чётко прослеживается в работах марранских лидеров Фернана Диаса де Толедо и Хуана де Торкемады, которые мы уже обсуждали, так же как и в работе Алонсо де Картахены, о которой ещё пойдёт речь. Все они одновременно и защитительные, и атакующие, но они отличаются друг от друга в подходе и в оценках некоторых элементов. В работе Торкемады абсолютно явно преобладает наступательный дух, Фернан Диас сбалансированно представляет агрессивные и защитные аргументы, а работа Картахены определённо защитного свойства, или же можно сказать, что её атакующая часть носит более подчинённый характер. Дух этой работы отражён в её названии: «*Защита христианского единства*».

## "DEFENSORIUM UNITATIS CHRISTIANAE"

### I

Как указывает заголовок, Картахена не хотел выглядеть защитником конверсо. Это, конечно, защита, но защита Церкви, не конверсо как таковых, и защита всего лишь от нападков, и без извинений. Выступления против конверсо ведутся новыми еретиками, которые являются также и раскольниками, что разрушает единство Церкви. Разумеется, исходя из интересов Рима, заголовок «Защита христианского единства» был предназначен для того, чтобы завоевать для книги восприимчи-

вого читателя. Трудно было найти в тот момент что-нибудь более неприятное для большинства христиан, чем призрак нового раскола.

Как мы увидим, раскол, о котором идёт речь, не был схизмой, порожденной антипапой, расколом в церковном правительстве и т.п. Такой раскол должен был произойти как неизбежный результат чисто идеологических отклонений. Поэтому *Defensorium* занимается не столько действиями толедцев, сколько их теориями. Исследование теорий даёт автору возможность соотнести, прямо или косвенно, объект его изучения со своими собственными, давно установившимися конструкциями. Написанная Картахой в возрасте шестидесяти четырёх лет, эта работа — нечто гораздо большее, чем просто опровержение доктрины толедцев. Это суммарный итог взглядов, сформированных долгими годами, вскормленных почти непрерывными раздумьями и поддержанных изучением (на протяжении всей жизни) христианства, иудаизма и проблемы конверсо. В общем, эта работа представляет всё его мировоззрение.

*Defensorium* поделён на три части. В первой из них автор вкратце представляет свою концепцию истории человечества, поскольку это относится к его главной теме. Очерчивая содержание этой части, дон Алонсо говорит в предисловии к работе, что она включает некоторые «общие соображения»<sup>41</sup>. Но эти «общие соображения» являются, по сути, специфическими взглядами автора на еврейский народ в отношении к другим нациям. Все главные утверждения, появляющиеся в других частях, содержатся в этих взглядах.

Нет сомнения в том, что из тактических соображений дон Алонсо отошёл от принятой в то время традиции и не изложил вначале в нескольких предложениях содержание этой части, оставив читателю обнаружить его, прочитав весь текст. Если бы он определил свою позицию, не успев подкрепить её аргументами, его выводы могли бы показаться слишком проеврейскими, слишком про-конверсо и, может быть, даже антихристианскими. Получив такое впечатление, многие христианские читатели могли бы выработать в себе предубеждение к тому, что он представляет в тексте.

## II

Дон Алонсо начинает с тезиса Августина о том, что окончательной целью человечества является создание общества, крепко объединённого узами любви и свободного от разрушительного разлада<sup>42</sup>. Судьба человека, как и всё, что должно случиться в истории, предопределена небесами. Поэтому его судьба является целью христианства, которое существует для того, чтобы выполнять божественные задачи. Это символизируется тем фактом, что, в отличие от животных, человек не был создан различными парами, или даже одной парой, но как единичное существо, так, что даже его супруга, сформированная из его тела, была на деле его неотъемлемой частью<sup>43</sup>. Цель такой уникальной формы создания — как указал св. Августин — служить постоянным напоминанием всем людям, что они произошли из того же самого источника<sup>44</sup>, и тем самым подвинуть к гармонии и единству. Но, несмотря на этот факт, «порок разлада» проявился среди первого человеческого потомства. Авель был убит, и вслед за этим преступлением человечество пошло тем же катастрофическим путём. «Род человеческий» (*hominum genus*) разделился и пошел разными путями, сопровождаемый всевозможными верованиями и суевериями, которые ещё больше углубили расхождения. Но эти расхождения случились внут-

ри единого народа и племени (*omnes sub unius populi et gentis unitate conclusi*), что очевидно из того, что Бог сказал им, когда они строили вавилонскую башню: «Они один народ и один язык»<sup>45</sup>. В то время не было среди них группы, которая отличалась бы от других своим физическим происхождением и которую Бог предпочитал. Благосклонность Господня теперь отдана только индивидуумам и только на основе личных заслуг<sup>46</sup>. Ими были Ной и Иов, которые были «приняты» Богом за их праведность. Но должно быть ясно, что даже лучшие из этих людей достигли только частичного знания Бога, потому что все они жили по закону природы, не имея писаного закона для руководства ими. «Все они тогда ещё не были евреями, — говорит Картахена<sup>47</sup>, — и только разум мог вести кого-то из них по моральному пути жизни, связанному с некоторым знанием Бога»<sup>48</sup>.

Начав с идеи Августина о символическом назначении создания человека, он, тем не менее, расходится с Августином, когда характеризует различия, развившиеся в человечестве. По св. Августину, Каин и Авель представляют начало двух родов, земного и небесного, общество людей и общество святых<sup>49</sup>. Каждое из этих обществ, согласно св. Августину, было представлено в человечестве различными группами, как в допотопное время, так и после Потопа, и их члены были в родстве друг к другу по их поведению, то есть по их знанию и поклонению Богу, а также по происхождению. В допотопное время, вслед за смертью Авеля, Град Божий был представлен людьми из семьи Сифа до Ноя, который происходил из той же семьи, а после Потопа это была семья Сима и до Авраама, которые сохраняли ту же традицию<sup>50</sup>. На этих основах Августина, должны мы заметить, Хуан де Торкемада построил своё видение универсальной истории Церкви<sup>51</sup>. Картахена же нашёл эту теорию несостоятельной и, более того, противоречащей Писанию. Он считал, что серьёзного знания Бога не было до Авраама, не было приверженности Божественному закону в полном и истинном смысле слова и не было общества верующих в божественные истины, которые составляют Град Божий. Были отдельные индивидуумы, которые посредством естественного закона, несмотря на то что он был слишком общим и несовершенным, ощущали (с Божьей помощью) благость высокой морали и поэтому оказались достойными Божьей благодати. Но они не представляли ни общины верующих, ни преемственности Церкви, ни унаследованного традиционного отношения. Следовательно, никто из них не мог выделяться по праву наследования. Различия, возникшие от рождения, были привнесены в человечество только во время Авраама<sup>52</sup>.

Отличаясь от Августина взглядами на признаки, указывающие на существование Града Божьего, дон Алонсо поддерживает святого в его взгляде на взаимоотношения между верой и этническим происхождением. Как он видит это, человечество изначально — один народ<sup>53</sup>, т.е. одна раса — до появления людей, по-настоящему поклоняющихся Ему, или, используя терминологию Августина, — до появления Града Божьего. Этот единый народ был, по сути, язычником (или «неевреем»), и только немногие его представители, восприняв естественный закон, смогли прийти к «некоторой» концепции Бога. Поэтому человечество в целом, несмотря на то что существовало как один народ и признавало своё единство в своём первобытном состоянии, не могло охватить само понятие Бога и «прилипнуть» к Нему. Напротив, его моральное поведение постоянно ухудшалось, приведя его к наказанию Потопом, после чего оно вновь становилось всё хуже, до самого поколения Вавилонской башни. Наказание, последовавшее за попыткой построить башню,

обычно рассматривалось как разделение человечества на различные «языки» и национальные группы. Однако, по мнению Картахены, не это событие было решающим. В его глазах поворотным пунктом в истории было не разделение человечества на «языки» и создание национальных сообществ, а появление особой группы, которой было суждено нести Божественную идею миру.

Эта группа была объединена кровным родством, чьё происхождение восходило к Аврааму — и этот факт, как мы увидим, сыграл роль в облегчении выполнения её исторической миссии. Таким образом, какими бы ни были различия среди других групп, они на самом деле имели лишь второстепенное значение, так как общие признаки этих групп были более типичными, чем те, что отличали их друг от друга; поэтому Картахена сводит их вместе под общим названием «язычников». Это действительно была масса человечества, масса языческого мира, из которого вышла особая группа. Но как только появилась эта группа, стали заметны два отличающихся друг от друга народа — язычники и израильтяне<sup>54</sup>.

Разделение человечества на две различные части — одна благоговеющая перед Богом, а другая нет — случилось не в дни Каина и Авеля, а в дни Авраама. Идея Августина о том, что Божья Церковь существовала на земле с самого начала человечества, явно отклоняется Картахеной. По его понятиям, тогда не было ни такой «церкви», ни «святого сообщества», ни «Града Божьего». Все эти концепции могут быть отнесены только к народу, происходящему от первого Патриарха. Таким образом, если мы следуем терминологии Августина, Град Божий появился на земле только с рождением еврейского народа.

То, что этот народ будет определять своё духовное торжество своими наследственными связями с конкретной семьёй в не меньшей степени, чем своим видением и служением Богу, не было автоматическим результатом особых условий жизни или его истории. Это случилось благодаря специальной решимости Бога, чтобы Авраам, который стал Его близким другом (*amicus Dei*), был избран Им стать отцом народа, который посвятит себя служению Ему. Для того чтобы сделать это различие универсально очевидным и сделать возможным выполнение этой функции, нужно было создать замкнутую группу людей, которая окажется радикально отличной от остального человечества, а также отделённой от него некоторым образом. Это отделение началось со слов Бога Аврааму: «пойди из земли твоей, от родства твоего, из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе»<sup>55</sup>. За этим последовало вменение в обязанность обрезание Авраама и его потомства — для того, чтобы обозначить отличие от других народов. Своей высшей точки оно достигло в даровании Закона этому потомству — специального закона, включившего в себя необычные заповеди, когда ни один другой народ не получил ничего на них похожего<sup>56</sup>. Однако все эти действия не были, как верят многие, направлены просто на изоляцию этого народа от всех других групп, целью было даровать ему высший статус — выше, чем остальное человечество, — и всё это, чтобы дать ему возможность выполнять ту функцию, которая была предназначена ему в человеческой истории.

Этой функцией было создание общества, пригодного для рождения в нём Христа, и для того, чтобы подготовить это великое событие, потомки Авраама были возвышены до уровня, сравниваемого Картахеной с уровнем знати<sup>57</sup>. Конечно, не все потомки Авраама получили эту привилегию, потому что и среди них тоже только некоторые личности были избраны, чтобы служить прародителями благород-



ного народа. Так, из семьи Авраама Бог выбрал Ицхака, несмотря на то, что он был моложе, а из его детей выбор пал опять не на старшего Исава, а на младшего Иакова, чтобы создать корень особого народа, из которого было суждено прийти Спасителю. И действительно, Иаков, как и его отец и дед, был избран «не только как носитель права наследования и отцовского благословения, но также как наследник исключительной прерогативы любви Всевышнего» (которая была дарована Аврааму)<sup>58</sup>. Пророк Малахия сказал: «Исав был братом Иакова, но я любил Иакова, а Исава ненавижу»<sup>59</sup>. Почему? «Разумеется, ненависть, о которой он говорит, не людская ненависть, которая иногда следует за несправедливой злопамятностью, но она должна пониматься как божественное отторжение, согласно Его тайному суждению»<sup>60</sup>. Но это суждение не могло основываться на поведении двух братьев. Как сказал Апостол, «потому что дети ещё не родились, ещё не успели сделать ничего хорошего или плохого... ей было сказано [то есть их матери] — старший будет служить младшему» (Посл. к Римлянам 9:11–12). Судьба братьев не была основана на их поведении. Тогда на чём она была основана?

Согласно христианской теории, со времён Августина — на самом деле, со времён св. Павла — избранность была актом чистой милости Господней и не была связана с заслугами<sup>61</sup>. Картахена принимает эту позицию, но он использует определённые высказывания Августина, чтобы усилить теорию «избранные не по заслугам», и этим делает её более приемлемой. Комментируя Послание к Римлянам (9:18), Августин сказал: «Но эта воля Божья не может быть несправедливой, потому что она исходит из тайных заслуг»<sup>62</sup>. Картахена видит трудности согласования этого утверждения со взглядами на Милость Господню и Предопределение, как это развивалось в христианстве по отношению к Избранию. Он соглашается с Петром Ломбардским в том, что поведение человека может сделать невозможной Милость Божью, но может и упредить Предопределение, потому что это будет казаться причиной Божьей воли, в то время как воля эта вечна и ей ничто не предшествует<sup>63</sup>. Он, однако, верит, что, раздумывая над божественными актами, такими как Избрание, которое уникально и преисполнено тайны, мы должны принять, что они проистекают из глубочайшей мудрости, которую нам, смертным, постичь не дано<sup>64</sup>. Разумеется, у Бога есть на это причины, потому что, как сказал Иов, «ничто на свете не случается беспричинно»<sup>65</sup>.

Эти слова опять приводят нас к вопросу о взаимоотношениях между расой и моралью, который, как мы видим, занимает центральное место в толедской расовой теории. Нет сомнения в том, что христианство никак не связывает моральное поведение человека с его расовым происхождением — по крайней мере, как с его прямой причиной. Таковой была и позиция Августина<sup>66</sup>. Но его доминирующая, всеобъемлющая концепция человечества, разделённого на две части, представляющая два расовых типа людей, хороший и плохой, неизбежно предполагает причинные взаимоотношения между этническим происхождением человека и его моральными устоями. Отвергая тезис Августина о двух расах, Картахена освобождается от поставленной им проблемы. Раса не могла быть источником морали человека — или, точнее, определить его моральное поведение, — поскольку была только одна человеческая раса, и причины различных форм поведения, наблюдаемых в этой единственной человеческой расе, следует искать в другом направлении. Но создание еврейского народа — в восприятии Картахены — и очевидная связь между его наследственными (семейными) узами

и его моральными свойствами, кажется, поддерживает идею о том, что раса и её мораль всё же неразрывно связаны. Картахена, тем не менее, преодолевает эту трудность своей теорией Избрания.

Теория Избрания без предварительных заслуг — теория, поддержанная как Августином, так и Фомой<sup>67</sup>, — позволяет Картахене продолжать придерживаться теории абсолютного этнического единства человечества. Евреи принадлежат к этому всеобъемлющему союзу, и не существует причинных взаимоотношений между их этническим происхождением и их моральными достижениями, потому что эти достижения не явились результатом изначальных сил еврейского народа, а результатом особого попечения Бога. Это было частью божественного плана — сформировать народ, который даст миру Христа, и этот план был приведён в действие определёнными божественными акциями. Еврейский народ был не только поднят до благородного статуса в человечестве — факт, символизированный обрезанием, он был также наделён статусом святости, что было отмечено дарованным ему Богом законом. «Законы, установленные для освящения некоторых людей, обязательны для исполнения только теми, для кого они предназначены, — и, таким образом, священные жители, которые назначены для службы Богу, обязаны соблюдать определённые специальные законы, которым миряне не подчиняются. Таким же образом члены религиозных орденов обязаны, в силу своей профессии, доводить определённые вещи до состояния совершенства, чего светским людям делать не нужно; итак, эти [то есть евреи] обязаны соблюдать [определённые] законы, от исполнения которых другие люди свободны..., потому что они были похожи на членов религиозных орденов среди других наций и следуют писаному Закону и ряду специальных правил, полагающихся их ордену»<sup>68</sup>.

Этот пассаж из *Defensorium*, кроме последнего объясняющего предложения, был процитирован Картахеной почти слово в слово из «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского<sup>69</sup>. Именно на св. Фому опирался Картахена в создании своей концепции еврейского народа, однако, для того чтобы полнее оценить это, мы должны пристально рассмотреть взгляды обоих — св. Августина и св. Фомы — на роль, сыгранную еврейским народом в истории Града Божьего.

Августин согласился с тем, что со времён Авраама и далее Град Божий, чьё существование никогда не прекращалось, сконцентрировался в его потомстве — еврейском народе, из которого вышел Христос в его человеческом облике, но Град Божий не следует идентифицировать с этим народом в его полноте, а только со святыми элементами в нём<sup>70</sup>. В дополнение к этому, он верил, что конкретная эра, во время которой произошла эта концентрация — а именно, от Авраама до Христа — была отмечена двумя вещами: ясным доказательством существования Града Божьего и более конкретными признаками «обетований, которые мы видим в настоящее время исполнившимися во Христе»<sup>71</sup>. Кроме этого, не было никакой революции, связанной с Авраамом и его потомками, народом Израиля, или скорее — согласно Августину — с теми личностями еврейского народа, которые посвятили себя служению Богу. Этнически они продолжали линию, начатую Сифом, а морально они продолжали развитие Церкви, начавшееся со времён Авеля.

Этот взгляд Августина — который связывает еврейский народ только с одной из стадий истории Церкви (и не с той, на которой Церковь была создана) и который далее ассоциирует с Градом Божиим только часть еврейского потомства Авраама,

но отрицает какую-либо историческую функцию народа в целом, — конфликтует с собственным прочтением Библии Картахой и его пониманием исторической миссии, выполненной еврейским народом. Согласно Фоме Аквинскому, не было Божьей Церкви — или того, что Августин Блаженный называет Градом Божиим — до её создания потомками Патриарха. Были только отдельные изолированные личности, которые делали большое дело (в точности, как сказал Картахена), и, следовательно, не было особого народа, посвятившего себя служению Богу. Такой народ был создан только через — и из числа — потомков Авраама, и было это потому, что такого народа не существовало в то время, когда Закон не мог быть провозглашён ранее, поскольку в природе любого закона, как сказал Фома Аквинский, лежит то, что он должен относиться к коллективу<sup>72</sup>. Поэтому народ Израиля был основан, чтобы создать организм, готовый принять Закон, превратившись тем самым в народ Божий, из которого смог выйти Христос. Именно поэтому, поясняет Фома Аквинский, несмотря на то, что Христос родился в определённой последовательности поколений семей еврейского народа, *он также родился у всего еврейского народа в целом* — поэтому народ в целом должен был получить прерогативы святости<sup>73</sup>. Также и поэтому, подчёркивает Фома, все признаки уникальности, которые мы видим в Аврааме<sup>74</sup>, относятся ко всему еврейскому народу, и поэтому весь народ организовал свою жизнь в форме замкнутого религиозного ордена<sup>75</sup>. Таким образом, согласно св. Фоме, *весь еврейский народ*, а не только какая-то группа внутри него, составила первое человеческое общество, полностью посвятившее себя служению Богу, и поэтому, если мы используем язык св. Августина, он был первой Божьей Церковью или Градом Божиим на земле.

Представляя собой основу исторической концепции Картахены, взгляды св. Фомы подходили дону Алонсо ещё больше для борьбы с расовой теорией, чем взгляды Августина. Августин считал, что только «немногие» из евреев были частью последовательности поколений праведного человечества, в то время как все остальные принадлежали к «грешникам». Более того, он считал, что безгрешная часть составляла, даже в древние времена, Церковь Христову, в то время как те, что шли «земным», грешным путём, до сих пор вообще не принадлежат к этой Церкви. И, наконец, он утверждал, что всюду, где Израиль в Библии восхваляется или благославляется, это редко относится к еврейскому народу, а в основном к Церкви Христовой, которой было дано это имя<sup>76</sup>. Короче говоря, эта целая часть философии Августина склоняется к подтверждению мнения толедцев, что те евреи, которые остались вне Церкви и противились христианству в течение столь долгих веков, должны принадлежать к основной массе еврейского народа, традиционно шедшей тропой зла. Теория св. Фомы, с другой стороны, помещает еврейский народ в его целостности в орбиту высокой морали. Она настаивает на том, что весь народ представлял собой священный орден, «жречество», посвящённое служению Богу, и более того, ему всему принадлежит великая привилегия материального происхождения Христа. Ясно, что такая теория не может согласовываться ни с одним из положений толедцев.

### III

Прояснив, таким образом, свои фундаментальные взгляды на особое положение Израиля среди наций, Картахена обращается к запутанному вопросу единственных в своём роде взаимоотношений евреев с христианством<sup>77</sup>. Их уникальность, как ему

представлялось, не ограничивалась фактом принадлежности Христа по рождению к еврейскому народу и определялась не только фактом становления христианства и распространения в среде еврейства, но также их отношением к христианству в целом, где бы они ни приняли его как свою веру. Разумеется, Картахена готов согласиться с тем, что в Библии много мистических намёков на призыв к обоим народам (т.е. евреям и неевреям)<sup>78</sup> — и оба они должны обратиться в христианство, как сделали многие. Но обращение евреев ни в коем случае не идентично обращению неевреев. На деле это вовсе не обращение, потому что, когда неевреи приглашены присоединиться к вере, от них требуется принять мировоззрение, которое для них совершенно *ново*. По существу, от них требуется принять закон и этику, которые не только новы, но даже противоположны или, по крайней мере, *отличаются* от их собственного образа жизни, этики и верований. Короче, для неевреев христианство чуждо, принятие его означает *обращение*; с евреями дело обстоит иначе. Для них христианство — это просто углубление того, что они знали, лучшее понимание их древних учений, и поэтому его принятие не означает для них *обращение*<sup>79</sup>, потому что *между Ветхим и Новым Заветами нет фундаментальных различий*, они не различаются в *природе*, в *направлении* или *цели*, к которой они направлены. Разница состоит только в *степени* их совершенства, то есть в степени ясности и глубины, с которой они провозглашают свои общие идеи<sup>80</sup>, потому что многие вещи, недвусмысленно произнесённые в Новом Завете, в Ветхом Завете выражены косвенно. Они представлены в завуалированной форме, но они могут быть поняты через духовные разъяснения тех, кто смотрит глубже<sup>81</sup>. Таким образом, они отличаются просто по *форме*, но содержание в них одно и то же, «потому что Ветхий Завет не только показывает существование Бога, но также и триединство божественных персон, как и воплощение Слова Господня»<sup>82</sup>. Также сотворение мира [из ничего], и многие доктрины и соблюдение религиозных обязанностей<sup>83</sup>, так же как «будущее явление Христа и совершенство, которое придёт в Нём и через Него, — всё, что человеческий разум не может постичь», как это указано в Законе, Пророках и Псалмах<sup>84</sup>. Отсюда пророк говорит: «Слово Твоё — светильник ногей моей и свет стезе моей» (Пс. 119:105)<sup>85</sup>.

Из этого следует, что с точки зрения религиозной мысли в христианстве не было настоящего новшества для тех, кто мог как следует прочесть Ветхий Завет. Поэтому, когда вслед за явлением Христа многие евреи поняли истинный смысл Завета, они смогли сделать это благодаря специальной помощи, предоставленной христианством. То, что христианство предоставило им, было, по существу, разъяснением, освещением — и это освещение было самой сутью того обещания, которое было дано им с самого начала. Отсюда, когда пророк говорит: «Восстань, светись, Иерусалим (слово «Иерусалим» добавлено Картахеной), ибо пришёл свет твой»<sup>86</sup>, мы должны обратить особое внимание на слово «*твой*». Мы должны понимать, что наиполнейшее освещение придёт к *Иерусалиму*, и это будет его «в соответствии с обещаниями, данными Отцам, и пророчествами Пророков»<sup>87</sup>. Следовательно, «свет», который должен осветить весь мир, должен прийти не только из Иерусалима — это «*принадлежало* иерусалимцам, это пришло к ним от Завета, который был *дан* им, и от исполнения закона, которому предстоит иметь место исполниться *среди* них»<sup>88</sup>. Невреи, разумеется, званы разделить это, но они были приглашены туда не к *их собственному* свету, но как к *чуждому* свету — с тем, чтобы путём веры сделать его своим»<sup>89</sup>.

Всё это, конечно, должно было свидетельствовать не только о степени вклада евреев в христианство, но и опровергнуть распространённое утверждение о том, что еврейские обращённые чрезвычайно трудно приспособляются к христианским учениям. Картахена заявляет, что справедливо как раз обратное. Именно нееврейские обращённые могут встретиться с проблемой приспособления к христианству и его учениям, так как, в отличие от евреев, они должны привыкнуть к чему-то чуждому их духовной жизни<sup>90</sup>. То, что это так, а не наоборот, видно из важнейших фактов истории, на которые Картахена открыто указывает: «*Не Иерусалим повернулся к язычникам, а язычники к Иерусалиму*»<sup>91</sup>. А результат был в обратном порядке: «Не Израиль получил Бога от язычников, а язычники получили Бога Израиля»<sup>92</sup>.

Как бы ни были важны эти высказывания, они не представляют окончательного вывода, к которому ведёт Картахена, потому что принятие язычниками Бога Израиля — или иудаизма в его полнейшем смысле — не означало просто принятие веры в теоретическом плане. Это означало радикальную перемену для всех последователей веры (еврейского или нееврейского происхождения) в их практическом подходе к человеческим проблемам — перемену, которая должна привести к полному изменению в структуре человечества и в ходе истории.

Картахена рассматривал историю человечества как поделённую на три периода: от Адама до Авраама, от Авраама до Христа и от Христа до конца света. Каждый из этих периодов ясно различим по степени единения и разъединения человечества, что отражает меру веры людей в Бога и их приверженности к Его образу жизни. Так, например, первый период был отмечен размежеванием по различным обычаям, законам и т.д., второй — продолжением этих разделений и в его высшей точке изоляцией Израиля от язычников, которое, хотя имело перед собой благую цель, ознаменовалось ещё более глубоким разобщением в человеческом обществе. Третий период отмечен стремлением к единству, достижение которого является окончательной целью христианства, потому что в истинно христианском обществе не должны быть заметны различия между расами, классами и даже между мужчинами и женщинами.

В таком обществе, как сказал св. Павел: «Нет уже иудея, ни грека, нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе»<sup>93</sup>. «Отделение» Израиля произошло, как указано, когда человечество было разделено и раздрано, а это было сделано только с единственной целью — проложить путь к повышению человеческой морали. Теперь, когда эта цель должна быть достигнута путём христианства, нет, разумеется, смысла в этническом разделении между евреями и неевреями внутри христианских рядов. Следовательно, объясняет Картахена, то, что Апостол хотел сказать своей фразой («нет иудея, ни грека») означает, что в различиях нет ничего, что указывало бы, какая из двух групп (евреи и неевреи) должна быть более ценной в глазах Бога, чем другая<sup>94</sup>. Отсюда следует, что в христианстве не должно обращать внимание на разницу в рождении и происхождении, но только на единство духовного родства, что есть цель Христа и его достижения<sup>95</sup>. Физическое происхождение евреев подпадает, разумеется, под эту же категорию, и обращать на него внимание как на причину к дифференциации, будет, вне сомнения, действием против унификации и универсализации человечества, что является самой сутью христианских усилий и божественной целью истории.

## ОБЕЩАНИЕ И ИСПОЛНЕНИЕ

## I

«Я не могу думать, — говорит Картахена в начале второй части своей «Защиты», — что кто-нибудь будет настолько глуп, чтобы сомневаться в том, что наш Спаситель пообещал спасти Израиль и выполнил своё обещание своим приходом»<sup>96</sup>. Тем не менее он посвятил первую из четырёх теорем, составляющих вторую часть его трактата, доказательству того, что «Израиль будет полностью спасён (*ad sufficientiam salvatus*) Спасителем мира, Господом нашим Иисусом Христом»<sup>97</sup>. Демонстрировать это утверждение его заставил, конечно, тот факт, что противники конверсо в Толедо не только «сомневались» в этом, но отрицали это начисто. Более того, они подчёркивали противоположное — а именно то, что Израиль, как народ, «проклят» — и использовали это утверждение как «доказательство» истинности своей расовой антисемитской теории. Они заявляли, что Израиль «проклят» из-за того, что его «природа» настолько порочна, что она «неисправима»; даже Спаситель Человечества не может его спасти.

Так были ли евреи прокляты Спасителем или же включены в план спасения?

Алонсо де Картахена ясно понимал, что теперь дискуссия вступила в свою самую деликатную стадию, поскольку он обратился к чрезвычайно острому вопросу. До тех пор, пока речь шла о древнем еврейском прошлом, об эпохе патриархов, судей и пророков, он говорил прямо, без экивоков, с нескрываемой гордостью за еврейский народ, как народ Бога. Он мог делать это с равной ясностью и энергией, даже когда говорил о временах апостолов, потому что здесь он мог с ликованием указать на то, что евреи служили орудием в возникновении христианства и в его защите на ранних решающих стадиях. Но дела приняли совсем другой оборот, когда речь зашла о более позднем периоде — или, точнее, о длинной истории евреев в период, последовавший за ранней историей христианства. Он знал, что христианская мысль привыкла полностью изолировать древнюю еврейскую историю от более позднего периода — так, будто это были два разных периода, между которыми почти не было ничего общего. Соответственно, патриархи, судьи и пророки принадлежали к легендарной нации, которой больше нет, в то время как евреи появились на свет ниоткуда, накануне мученичества Христа, представленные лицемерными фарисеями как злобное, кровожадное племя. Даже для больших скептиков в этом вопросе Страсти Христовы видятся как событие, создавшее так или иначе такой разрыв — или скорее пропасть — посреди еврейской истории, как будто поделив её на два различных периода и практически прервав соединяющую их линию. Такие люди могут со всей серьёзностью спросить: хотя нет сомнения в том, что еврейский народ дал святых и великих учителей в период, предшествовавший появлению Христа, но разве не очевидно то, что после Его Страстей произошло радикальное изменение в его духовном состоянии, равно как и в политическом? Разве не пало проклятие на этот народ, проклятие, которое ни один христианин не может объяснить, кроме как наказанием за ни с чем не сравнимое преступление предания Его смерти? И разве затянувшееся еврейское сопротивление христианству не показывает, что с появлением апостолов и других первых христиан истощилось всё хорошее, что было в еврейском народе, а то, что осталось, было отходами этого племени, низкими преступниками, из которых вышли

виновники распятия Христа? Таким образом, если расовая теория неприменима к *первому* (дохристианскому) еврейскому народу, она может подойти ко *второму* (позднему) еврейскому народу, чья история со времён Христа, кажется, доказывает бесполезность спасения.

Именно этот бытующий взгляд на «второй» еврейский народ и хотел рассеять Алонсо де Картахена, или, скорее, заменить его другим взглядом, который послужит целям его тезиса. Его концепция евреев в христианскую эру была очень далека от популярной концепции, но он всё же верил, что она находится в согласии с христианской теорией, христианской политикой и конкретной ситуацией евреев в мире, как они представляются глазам конверсо.

## II

Самым сильным аргументом, который Картахена мог привести против теории проклятия, пропагандируемой толедцами, было, конечно, доказательство того, что евреям было обеспечено спасение — доказательство, представленное из Священного Писания. В том, что это обещали пророки, у Картахены не было сомнения. Читая Библию, как и другие конверсо (такие, к примеру, как Хуан де Торкемада), он чётко понимал, что еврейский народ стоит в сердце всех эсхатологических ожиданий. Евреи таким же образом понимали Библию. Тем не менее основное различие между ними и конверсо состояло в том, что евреи приписывали своё спасение Богу, или Мессии, который будет его представителем, в то время как христиане — Иисусу Христу, который для них был и Богом, и Мессией в одном лице.

Но помимо различия в установлении личности *Спасителя*, существовало и различие в концепции обещанного спасения, которое разделяло евреев и христиан. Евреи ожидали национального, материального и духовного спасения в одно и то же время. Они ожидали и восстановления своей государственности, и проникновения Закона в сердце каждого еврея. Они видели своё будущее государство вечным и свой Закон вдохновляющим и направляющим для всех наций. Христиане же ожидали только духовного спасения, вдохновлённого учением Христа и осуществлённого Его милостью. И поскольку согласно христианству это конкретное спасение не относится к какой-либо нации, но ко всем людям, *третье* различие между этими взглядами относится к вопросу о том, на кого снизойдёт благодать спасения.

Будут ли это евреи, или хотя бы в основном евреи, или же христиане, или только христиане? Было ясно, что для того, чтобы обосновать притязания христиан, вся Библия должна быть заново интерпретирована в противоположность традиционным еврейским утверждениям.

Мы уже обсудили социологические предпосылки этой богословской дискуссии. Теперь мы должны сделать несколько замечаний по поводу теологических прецедентов, которые могут быть найдены уже в писаниях Павла. Каждый христианин, который читал послание Павла, знал, что «сыны Авраама» или «сыны обета» были не физическими, а духовными наследниками Авраама и других патриархов, были не евреями, а христианами. Этим Павел дал ключ к объяснению, которое христиане позже предоставили к пророчествам искупления. Соответственно, так же, как многие упоминания в Библии Давида, Спасителя, Избавителя и Сына Человеческого вскоре были отнесены к Христу. Таким же образом слова «Израиль», «Иаков», «Иуда», «Иерусалим», «Сион» и «Дочь Сиона» интерпретировались как

относящиеся к лагерю верующих в Христа, к Церкви или к «небесному Иерусалиму». Поэтому любому христианскому теологу, который хочет занять место в толедской партии, будет легко отбросить все свидетельства, приведённые из Библии по поводу будущего спасения Израиля, заявляя, что все библейские обеты спасения относятся на деле не к Израилю, как еврейскому народу, а к «Израилю» — последователям Христа.

Будучи христианским теологом, Картахена, как и Торкемада, не мог пренебречь этой христологической интерпретацией или счесть её ошибочной. Однако, с точки зрения его сиюминутного интереса, она представила для него особую проблему. Мы видели, как Торкемада с трудом обходил ловушки аллегорической интерпретации, данной христианством обетам спасения. Мы видели, как в поисках христианских авторитетов, которые поддерживали бы его собственное понимание пророчеств, ему приходилось перескакивать от одного комментатора к другому, брать пассаж от одного, фразу от другого и игнорировать целые христианские комментарии, чтобы представить свою защиту Израиля на основе Библии. Картахена, однако же, взялся за дело в прямой манере.

Признав, что под именем Израиля и его синонимом Библия зачастую относится ко всем верующим в Христа, — включая, конечно, верующих еврейского происхождения, — он, тем не менее, настаивает на том, что нет причины «рвать на куски» буквальный смысл. Конечно, Священное Писание может быть интерпретировано в различных смыслах, и каждый из них может быть верным и полезным — т.е. помогающим нашему пониманию Библии, — но буквальный смысл должен обладать приоритетом над символическим, «потому что из этого, как из чётко выраженного корня, происходят все другие значения»<sup>98</sup>. Поэтому всё, что Библия говорит нам о спасении «Израиля», «Сиона» и т.п., означает на простом языке еврейский народ и должно рассматриваться как верное и действенное в прямом смысле.

Твёрдо установив этот принцип, Картахена смог предложить библейское доказательство того, что пророки предвидели приход Иисуса Христа, который принесёт спасение еврейскому народу. Начать с того, что во Второзаконии есть знаменитые слова Бога, обращённые к Моисею: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой — Его слушайте»<sup>100</sup>. Какой пророк встал из еврейского народа, кто был, как Бог, если не Иисус Христос, кто был и Бог, и человек, и принял человеческий облик? *Этого пророка евреи должны были слушать* — то есть именно Им они должны были быть спасены<sup>101</sup>. Неудивительно, что Иеремия, когда говорил об Иисусе, называл Его «надежда Израиля, Спаситель его во время скорби!» (Иер. 14:8)<sup>102</sup> Таким же образом, когда Исаия сказал: «Истинно Ты — Бог сокровенный, Бог Израилев, Бог Спаситель» (Исаия 45:15), не называл ли он недвусмысленно Спасителя Израиля сокровенным Богом? И это мог быть только Иисус<sup>103</sup>.

Христологическое объяснение этих библейских фраз не было, конечно, изобретением Картахены. Он взял это из христианских комментариев к Библии, которые со времён ранних Отцов Церкви, на самом деле, начиная с Евангелий, были заняты, как мы отметили, переосмысливанием Библии, так чтобы приспособить её к событиям христианской истории и христианским символам веры. Конечно, с точки зрения светской науки они не предлагают никаких доказательств. С точки зрения верующего христианина они выглядят весьма убедительно. Во времена, когда Картахена написал свой *Defensorium*, и даже за несколько веков до того,



комментарии Отцов Церкви сами по себе считались выражением Святого Духа, кто же посмеет оспаривать их ценность? Их также можно найти и в религиозных трудах обращённых в христианство евреев, включая Павла из Бургоса, написанных в Испании в столетия, предшествующие Картахене. И всё же в том, как это представил Картахена, было новшество в намерении, если не в содержании — или, скорее, в его подходе и резкости выступления. Когда Отцы Церкви и средневековые комментаторы толковали Библию, приспособляя её к христианской доктрине, они делали это, чтобы установить христианство как божественно предписанную религию. Когда обращённые из иудаизма использовали те же пассажи, их главной целью было предоставить доказательства евреям, что Спаситель, на которого намекали пророки, был не кто иной, как Иисус Христос. Толкования Картахены поддерживали эти цели, но имели перед собой ещё одну задачу. Предметом доказательства был особый момент, относящийся к противоречию, с которым он имел дело, — а именно то, что Иисус был не только Мессией, обещанным *Израилю и пришедшим*, чтобы спасти его, но и то, что он *придёт* в должное время, что Божьи заверения были даны на этот счёт и что со времени появления Христа не случилось ничего, что может отвлечь Божью волю от этой цели. Это был новый аспект и новый акцент, которые могли появиться только в результате борьбы, в которую конверсо оказались втянутыми в Испании XV в.

Если мы не забудем об особой задаче Картахены, то поймём яснее многие другие аргументы, которые он выдвинул в этой связи, и поймём, почему ему пришлось представить так много иных доказательств для подтверждения, казалось бы, одного и того же момента. *Казалось бы, но не на самом деле*. Так, например, когда он обращает внимание читателей на то, что написано у Матфея (1:21), а именно то, что божий ангел явился Иосифу, мужу Марии, во сне и предсказал рождение Христа и что будут его звать Иисусом, — «потому что он спасёт свой народ от его грехов», — Картахена не был слишком заинтересован в акцентировании внимания на имени Иисус, которое ничего не значило для читателей, не владевших ивритом. Ему было важнее раскрыть глубокое значение пророчества: «он спасёт свой народ», подчёркивая слова «свой народ», что служило его задачам, а также слова «он спасёт» — то есть спасение не будет избегнуто или отменено по какой бы то ни было причине. Оно будет историческим фактом, таким же простым и очевидным, как Благовещение<sup>104</sup>. Точно так же, когда Захария, отец Иоанна Крестителя, был преисполнен Святым Духом, он пророчествовал: «Благословен Господь Бог *Израиля*, который посетил и *искупил свой народ*». «Искупил», разумеется, в понятии Картахены означает «искупит», поскольку «многие пророчества говорят о будущем в прошедшем времени», и таким образом искупление, которому будет предшествовать «визит Бога» (т.е. Иисуса, кто есть Бог), в глазах пророка было настолько определённым и не подлежащим сомнению, что он мог представить его как свершившийся факт<sup>105</sup>.

То, что «спасение» и «искупление», обещанные в этих пророчествах, придут к *еврейскому народу*, было также отмечено этими пророчествами, потому что было сказано об Иисусе, что Он спасёт свой народ — то есть народ, в котором Он родился, или «тех, кто произошёл через кровное родство из дома Иакова», т.е. Израиль в целом, а не его часть<sup>106</sup>. И эта идея предложена титулом Иисуса в другом пророчестве: «Бог *Израиля*», которому предстоит спасти Его народ. Кто же был Божьим народом, кроме как народ Израиля, и известен как Его избранный народ? Итак, не может быть недопонимания по поводу этих заверений, на которые допол-

нительный свет пролили слова Павла: «Иисус Христос сделался *служителем для обрезанных — ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам* (Посл. к Римлянам 15:8). Не зря Картахена предварил словами «обещанное отцам» (т.е. отцам обрезанных евреев) слова «истина Божия», которые в оригинале появляются в обратном порядке<sup>107</sup>. Он хотел подчеркнуть, что обещания, данные отцам еврейского народа Богом, остались неизменными, и что Иисус Христос был послан, чтобы подтвердить то, что *эти вечные обещания остаются в силе*.

Таким образом, Израиль должен был быть спасён вслед за приходом Иисуса Христа — это абсолютно ясно из пророчеств, но также ясно и то, что Израиль в целом *не был спасён* во время Его прихода или вскоре после него. Тем не менее он был заверен в том, что будет спасён, поэтому *так оно и будет*. Исходя из этого, следует понимать, что согласно этим пророчествам, спасение Израиля произойдёт через Христа — или, точнее, через влияние христианства. Это должно *начаться* с явлением Христа и продолжаться, пока не будет завершено. Поэтому Пётр, первый из апостолов, обращаясь к *народу Иудеи*, сказал: «Ибо вам и детям вашим, и всем дальним, кого ни призовёт Господь Бог наш, принадлежит обетование». Теперь «о ком, — спрашивает Картахена, — говорит он, когда называет «дальних», *кроме тех, кто спустя много поколений примет веру?* Поэтому всех тех, *израильской крови*, которые примут католическую веру, даже на краю света, он объявляет причащающимися к обетованию»<sup>108</sup>.

Это толкование слов апостола призвано поддержать взгляды Картахены. «Призыв» Бога к Израилю был впервые услышан, когда Иисус появился перед Его народом, но ему предстоит повторяться до конца света, через многие поколения. Конечно, христианские комментаторы понимали цитируемые тексты иначе. Большинство из них считали, что «дальние» относилось, кроме евреев, «также» или «главным образом» к неевреям, которые были «далеко» от оратора (апостола Петра) физически, т.е. на большом расстоянии, или духовно (в смысле знания Бога)<sup>109</sup>. Но Картахена настаивает на том, что всё это заявление направлено только на еврейский народ, что словом «дальние» апостол относится и к тем, кто отдалены от него пространством, и к тем, кто очень далёк от него во времени. Пророки Израиля, добавляет Картахена, предвидели эту возможность, и поэтому пророк Осия сказал: «долгое время сыны Израилевы будут без царя и без князя, и без жертвы, без жертвенника, без ефода и терафима». После того обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего»<sup>110</sup>. То, что под Богом и Давидом подразумевается Христос, который был и Бог, и Мессия, Царь из рода Давида, что упомянутое царство было царством Божьим, что торжествующая Церковь окончательно охватит народ Израиля, а жертва, жертвенник, ефод и терафим относятся к священным церемониям, практикуемым Святой Церковью, было уже принято многими комментаторами до Картахены<sup>111</sup>. Но у него, как мы видим, было новшество в подчёркивании искупления Израиля *в масштабе* израильского искупления (которое должно охватить *весь народ*), и сверх всего, в продолжительности времени, предназначенного для спасения Израиля.

Что имел в виду пророк, сказав, что «долгое время» пройдёт, пока наступит спасение? Когда это предсказанное событие произойдёт? Традиционные христиан-

---

\* Ефод (в современном произношении — эфод) — часть облачения первосвященника; терафим — домашние идолы. — Прим. перевод.

ские комментаторы Библии откладывали поглощение евреев Церковью до «конца дней», или до конца света. Так говорил Ансельм Ланский, так говорил Николай де Лира, и так говорили многие известные теологи и комментаторы<sup>12</sup>. Картахена, со своей стороны, не возражает против идеи, что «долгое время» *включает* конец света, но настаивает на том, что крещение евреев — или большинства евреев — не должно было произойти *только* в конце. Его не удивляло то, что вышеупомянутые комментаторы откладывали христианизацию евреев на «конец», то есть на самую позднюю возможную дату или на время второго пришествия Христа. Они находились под впечатлением сильного сопротивления евреев христианству и считали, что при обычном течении вещей их крещение не произойдёт. Но все они жили до XV в., когда большие массы евреев, присоединившиеся к Церкви, были ассимилированы христианством. Картахена же жил в это время, и поэтому возвращение детей Израиля к «их Богу и Давиду, их царю» казалось ему более реалистическим пророчеством, чем для де Лире и его предшественников. Это «возвращение, — сказал он, — мы видим открытыми глазами»<sup>13</sup>, поэтому он не поколебался включить поправку в превалирующую концепцию по поводу обращения евреев. Возвращение Израиля в целом, сказал он, соответственно, произойдёт не *в конце дней*, а *к концу дней*, когда и будет завершено<sup>14</sup>.

Из этого следует, что искупление еврейского народа было не только вопросом далёкого будущего, но также и частью настоящего времени. Это было не пророчеством того, что должно когда-нибудь случиться, а тем, что уже происходит, потому что крещение евреев было продолжающимся процессом, начавшимся в дни Христа, а массовое обращение евреев в испанских королевствах было просто *частью* этого процесса.

Но, несмотря на эту явно приемлемую интерпретацию, Картахена чувствовал, что ещё многое нужно объяснить. В конце концов, тот взгляд, что евреи «вернутся» только «в конце света», был глубоко укоренён в христианской теологии. Это было подчеркнуто и св. Августином, и св. Фомой, это было освящено традицией, и это укладывалось в теорию проклятия, которое должно покрыть всю эру от первого до второго пришествия Христа. А главное, не виделось обязывающей причины заменить эту теорию теорией Картахены, основанной на его толковании Деяний (2:39). Конечно, если бы существовало непрерывное, со времён Христа, обращение евреев в христианство, обращение в солидных или постоянно растущих цифрах, испанские крещения могли бы рассматриваться как одна из стадий этого развития. Но не это произошло. Случилось то, что после многих столетий, в течение которых очень немногие евреи приходили к христианской вере, по существу тоненькими струйками, вдруг в испанских королевствах ворвался мощный поток обращённых. Не могли ли оппоненты заключить, что это «возвращение» было *неискренним*, поскольку оно не вписывалось ни в одну из предсказанных схем — и, на самом деле, ни в одну из схем вообще? Ответу на этот трудный вопрос Картахена посвятил вторую теорему второй части.

### III

Новым аргументом, подразумеваемым в его ответе, было то, что для того, чтобы распознать схему, predeterminedенную Богом, необходимо видеть — или пересмотреть — древние пророчества в свете исторического развития. Это то, что сделал Картахена, в результате чего он получил видение прошлого, которое привлекло его

своим структурным замыслом, так же как возможность использовать это в своих решающих дебатах.

Согласно Картахене, ранняя жизнь Христа серией символических событий указывает на различные стадии экспансии христианства. Начать с того, что в день Его рождения «пастухам, которые содержали ночную стражу у стада своего» (Лука 2:8), было возведено Божьим ангелом Его появление на свет. Картахена считает пастухов евреями, добавляя, что они «символизируют апостолов, которые верили [в Христа] в те времена»<sup>15</sup>. Они были первыми, кто принял веру, и, как сказал Апостол, «не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1-е Посл. к Коринф. 1:26). Затем, на тринадцатый день своей жизни, Он показался поклоняющимся волхвам, которые символизируют принятие веры нееврейскими царями, как это указано в Псалмах: «и поклонятся Ему все цари, все народы будут служить Ему» (Пс. 71:11). Наконец, на сороковой день Он был принесён в Храм, где Симон, называемый Праведным, принял веру. Храм символизировал мощь и универсальность еврейства. Таким образом, эти символические события являются ключом к будущему развитию. «Первые плоды израильского народа, символизированные пастухами, пришли раньше первых плодов язычников к получению католической веры, но целостность язычников, представленная волхвами, пришла до целостности израильского народа. Поэтому апостол Павел сказал: «Слепота частичная случилась с Израилем, до времени, пока войдёт полное число язычников, и так весь Израиль спасётся»<sup>16</sup>.

Святое Писание даёт ясное указание на различные стадии обращения к вере, через которые пройдут как евреи, так и язычники. Но Картахена считает, что оно показывает и предстоящие периоды времени, которые займёт этот процесс, потому что, «хотя тринадцать дней прошло между пастухами и волхвами, вдвое больше времени отделяет волхвов от Симона. Что же ещё можно вывести из этого факта, кроме того, что, в то время как множество язычников должно было прийти [к вере] в ближайшем будущем, полный приход всего народа Израиля ожидался через долгое время»<sup>17</sup>.

Это мистическое толкование не носило, конечно, убедительного характера. Но оно было захватывающим — и не в единственном плане, — и весьма привлекательным для истинного верующего потому, что прибегать к такой мистике в интерпретации вовсе не было необычным в то время. Это было частью давней богословской традиции в христианстве ещё начиная с Отцов Церкви, и традиция эта не угасла и не ослабела даже с ростом классической науки. В любом случае, в христианстве сохранялась вера, что слова Писания предсказывают будущее, так же как евреи верили, что там содержатся намёки на мессианскую эру. Более того, и греческая, и римская литература полны указаний на предсказания оракулов и другие пути знания будущих событий. Что же до Картахены, наследника обеих традиций, христианской и еврейской (через его марранское происхождение), то нет сомнения в том, что он мог, в известной степени, верить в справедливость своего толкования. В этом он был типичным представителем своего времени. Мистицизм и холодная логика, слепая вера и реализм сочетались в головах многих его современников, христиан и евреев.

Что же было причиной последовательности событий, приведших к распространению христианства? Картахена с пренебрежением отбрасывает этот вопрос как наглость: «Поскольку мы не можем, как говорят правоведы, найти причины для

всех новшеств, сделанных нашими предками, будет глупостью пытаться понять глубину божественного промысла ограниченными возможностями нашей мысли»<sup>118</sup>. Такие вопросы принадлежат к категории загадок, которые должны рассматриваться человеком как неразрешимые, поэтому не нужно в них вникать. То, что нам важно знать, и этого достаточно, — не *причины* развития событий, а *порядок*, который мы можем в них разглядеть, чтобы лучше суметь соотнести события между собой. Там, где есть порядок, есть план, а там, где есть план, охватывающий события, происходившие на протяжении долгого времени, там видна рука Всевышнего. Под этим, конечно, подразумевался доминирующий взгляд на Бога как архитектора человеческой истории, и на то, что ни одна из Его структур ни в коем случае не эксцентрична, не случайна, а основана на идеальном и гармоническом плане. Разумеется, чем больше раскрывается Его план в истории путём реального осуществления, тем больше мы в состоянии охватить его очертания, и это означает обнаружение будущих событий через прошлое.

Теперь, по мысли Картахены, нет сомнения в том, что многое из Божьего плана по экспансии христианства, завоевания им человечества и обращения его в христианство уже осуществлено. Эти очертания божественного плана можно ощутить по тому, как они отражаются в судьбах евреев и их особой роли в продвижении веры. План становится особенно явным при оценке развития событий относительно недавнего времени в еврейском лагере. Контурсы плана вдруг выплыли из густого скоротечного тумана прошлого, и хаотические, казалось бы, события образовали некую систему. Очевидно, что великая историческая драма — обращение человечества к Богу — началась с крещения израильтян и закончится их крещением, сперва немногих, а в конце — массовым, в предписанном порядке, обратном порядку язычников. Первые плоды евреев предшествуют первым плодам язычников, целостность язычников — целостности евреев. Конечно, обращения евреев, как и неевреев, будут продолжаться в течение всего периода, поэтому, когда мы говорим, что целостность обращения евреев придет к концу христианской эры, это не значит, что этот «приход» будет скорым, завершённым одним разом, либо произойдёт в короткий промежуток времени. Это, похоже, займёт немало времени, как и обращение язычников — то есть то, которое было массовым. «Всё это, — говорит Картахена, — с достаточной ясностью показывает истинно вдумчивому наблюдателю и тому, кто размышляет с чистым сердцем, что по мере того, как крещение израильских неверующих становится со временем всё более обширным, приближается время, о котором Апостол сказал: «Весь Израиль будет спасён и как следствие — конец этого трудного мира»<sup>119</sup>. И снова: «Чем чаще и изобильнее приходит обращение неверующих израильтян, тем более вероятно приближение дня Последнего Суда»<sup>120</sup>.

Таким образом, обращение Израиля происходит по божественно спланированному расписанию. Не следует удивляться, если его «целостность» придёт поздно, или сомневаться в прочности поздних крещений. Израиль действует как до появления Христа, так и после него, согласно божественному плану. Он, Израиль, предоставил «фундамент» христианства в прошлом, он предоставит ему «крышу» в будущем. Поэтому говорить о нём как о проклятом во второй период его существования не глупее, чем предположить, что он был проклят в дохристианское время. Это тот Израиль, которому был дан обет, и это Израиль, в котором этот же обет был исполнен по воле Божьей.

## РЕШАЮЩЕЕ ПРЕПЯТСТВИЕ

## I

С точки зрения общей христианской идеологии, опровержение Картахеной расистских утверждений было безусловным шедевром. Однако, с точки зрения Церкви, утверждение, касающееся евреев, оставалось открытым для контратаки. Все его аргументы по поводу избранности Израиля, его прошлой славы и прошлых услуг христианству не отменили воздействия того печально известного факта, что Израиль совершил акт богоубийства (что для христиан было несомненным), или превалирующего в христианстве мнения, что Израиль был «наказан» за это преступление. До тех пор, пока эти обвинения оставались непоколебленными, они всегда могли, как считал Картахена, дать основу для расовой теории наподобие теории толедцев, а вместе с ней — теории проклятия.

Весьма возможное развитие событий при таких обстоятельствах было бы слишком зловещим, чтобы игнорировать его. Принцип расового равенства мог поддерживаться в христианстве как освящённая концепция, но еврейская раса могла оказаться в ней «исключением» — что случается со всеми правилами. Евреи были исключением в человечестве из-за роли, сыгранной ими в распятии, они же были исключением среди всех народов из-за судьбы, выпавшей на их долю после этого. Что же могло быть причиной этих двух исключений, если не исключительная природа евреев — или, скорее, их из ряда вон выходящая порочность? Ясно, что мы опять находимся у задней двери расовой теории и теории проклятия. Поэтому Картахена чувствовал, что, если он не ударит с силой по точке зрения на Страсти, которая обвиняет евреев в убийстве Бога, все его аргументы и демонстрации в пользу евреев — и, косвенно, в пользу конверсо — могут быть с лёгкостью опровергнуты.

Нет сомнения в том, что вопрос Страстей многократно обсуждался в кругах конверсо<sup>121</sup>. Конечно, главная ответственность за Страсти возлагалась марранами на евреев, как это делалось всеми другими христианами, но при этом тень, прямо или косвенно, бросалась и на самих конверсо. Согласно Евангелию от Матфея, евреи заявили перед казнью Христа: «кровь Его на нас и на детях наших»<sup>122</sup>, и это заявление, понятое как заклятие, было воспринято как «проклятье» на всех потомках евреев. Более того, «проклятье» могло быть истолковано так — как и было во многих случаях, — что «дети» евреев должны платить своей кровью за пролитую кровь Христа<sup>123</sup>. А разве не были конверсо потомками евреев и, таким образом, субъектом того же проклятия? Картахена касается вопроса Страстей очень ненавязчиво (чтобы не выглядеть извиняющимся) в нескольких местах своей книги.

## II

По всей вероятности, мысли Картахены на эту тему в том виде, в котором они выражены в его *Defensorium*, сформировались в течение многих лет. Но, насколько нам известно, он не раскрывал их ранее ни в устной форме, ни в письменной. Если это так, тогда *Defensorium* явился первым резким наступлением внутри христианского мира на традиционные христианские взгляды на Страсти и ответственность за них евреев.

Картахена привёл как теологические, так и исторические аргументы. Теологически он оставался твёрдо стоящим на христианской почве, и с этой продвинутой христианской позиции он развил свою атаку на превалирующую концепцию. Исторически он выглядел не менее надёжно, поскольку его факты взяты из Ветхого и Нового Заветов, а отчёты о событиях в них не подвергались сомнению в Средние века ни одним христианином, изучающим Библию. Картахена начинает с теологического аргумента, а затем переходит к историческому. Здесь мы начнём с последнего, что поможет нам увидеть согласованность его мыслей.

Он начинает прямо с сердца проблемы. Обвинение в распятии Христа брошено на еврейский народ *в целом*, и принято думать, что все евреи во времена Иисуса были прямо замешаны или ответственны за это, следовательно если их потомки должны за это платить, то все евреи последующих поколений должны испытать на себе последствия этого преступления. Но этот вывод, говорит Картахена, основан на ложных предпосылках. Он начинает с указания на ложность обвинения в том, что евреи вообще — то есть народ *в целом* — участвовал в распятии Иисуса, потому что «только немногие евреи участвовали в этом преступлении» — по очевидным причинам. Во-первых, десять колен, самая большая часть израильтян, были изгнаны с их земель задолго до распятия и, естественно, никак не могли принимать какое-либо участие в том, что делалось в Иудее во времена Иисуса. Во-вторых, из колен, оставшихся в Палестине, большинство жило вне Иерусалима, и они не находились в городе среди тех, кто собрался там во время тех событий, поэтому и они не могут быть ответственны за распятие и Страсти. В-третьих, среди тех, кто жил *вблизи* Иерусалима, «кто может сказать, сколько святых мужчин и женщин испытали глубокую боль по поводу этого акта величайшего извращения, как, например, Благословенная Дева, чьё сердце пронзили мечом?» В-четвёртых, также и *в Иерусалиме* мы знаем, что святые женщины тяжело горевали по поводу того, что сделали с Иисусом, и сам Спаситель подтверждает этот факт словами сочувствия, направленными к ним: «Дочери Иерусалима, не плачьте по мне». В-пятых, священная коллегия апостолов и преданный хозяин дома, где останавливались ученики Иисуса, такие как Никодим и Иосиф из Аримафеи, были, разумеется, против безумной злобы тех, кто совершил это чудовищное преступление. В-шестых, порочные люди сами просили, чтобы казнь не производилась в праздник, «чтобы не было волнения в народе». Они боялись, как это описано, что собравшаяся толпа людей, веривших в то, что Иисус был пророком, воспрепятствуют казни силой. Всё это показывает, что только немногие евреи были замешаны в преступлении распятия<sup>124</sup>.

Но до какой степени эти немногие были действительно ответственны за это преступление? Здесь вступает в игру теологический аргумент. Картахена видит в процессе Страстей — в роли виновников в преступлении и в порядке их участия в нем — символические указания на последующие события, чьё значение может быть внятным, только если мы поймём, что вся драма на всех её стадиях, со всеми её актёрами и, вдобавок, со свидетелями, была заранее организована самим Христом. Скорее, чем результатом человеческой слабости, злобы и извращённых вожделений, Страсти были результатом божественного промысла и выражением Божьей воли. Иными словами, страсти были актом Христа, и, как и все другие его действия, по мнению св. Фомы<sup>125</sup>, они были организованы и исполнены так, чтобы «поднять сознание верующих в великом восхищении и преданности»<sup>126</sup>. Почему

евреи оказались первыми среди тех, кто ответственен за казнь Христа? Почему язычники появились позже? Потому что «таким образом мысленно был представлен эффект, который Страсти произведут» на человечество<sup>127</sup>. На то была Его воля, чтобы под воздействием Страстей евреи оказались первыми ведомыми к спасению, после того, как многие из них крестились и начали проповедовать среди язычников, эффект Страстей был передан языческому миру. «Поэтому вполне уместно, что Христос начал Свои Страсти в руках евреев, те, позже, передали Его язычникам, и Он завершил свои Страсти в руках язычников таким образом, чтобы вина легла на всех, точно так же, как все участвовали в благодеянии»<sup>128</sup>. Поскольку всё это было заранее организовано, мы, разумеется, должны быть очень осторожны в приписывании лишней вины евреям. Тем не менее, *sub specie humanitatis* (лат. с человеческой точки зрения), мы видим вещи в том свете, в котором их видят люди, и поскольку предопределение не отменяет ни свободной воли, ни человеческой ответственности, у нас есть право, и даже обязанность, давать определение вещам с нашей точки зрения.

Так что же мы видим? Мы видим три группы людей, которые участвовали в подготовке и исполнении Страстей: еврейские священники и старейшины, простые евреи и римские правители и солдаты (которые представляют язычников). Картахена приписывает каждой из этих групп различную степень вины, и в согласии с христианской традицией он признаёт, что вина евреев была большей. Но даже среди евреев необходимо различать две степени вины. Более виновными были еврейские старейшины, которых Апостол назвал «князьями»<sup>129</sup>. Хотя они и не знали о божественности Христа, и даже принимая во внимание то, что «если бы они знали это, они не распяли бы Его»<sup>130</sup>, всё равно «их незнание не извиняет преступления», потому что они знали от пророков, с которыми были знакомы, о знаках будущего явления Христа, они *видели* в Нём эти знаки, но не сумели распознать, кем он был. Ненависть и зависть извратили их способность к суждению и заставили видеть Его в ложном свете. «Поэтому их вина была самой тяжёлой, как из-за самой природы преступления, так и из-за злобы», породившей его<sup>131</sup>. Что до простых евреев, их грех тоже, несомненно, был тяжёл, хотя и не так тяжёл, как у лидеров, в силу их ещё большего невежества. Поэтому Беда Достопочтенный комментирует слова «Отче, прости им, ибо не знают, что делают» (Еванг. от Луки 23:34)<sup>132</sup> следующим образом: «Он просит прощения для тех, которые не знали, что делали то, что делали из рвения перед Богом, а не из знания»<sup>133</sup>. Язычники, чьими руками Христос был распят, тоже, конечно, согрешили, но их легче простить, потому что они не знали Завета<sup>134</sup>. Таким образом, все люди, евреи и язычники, правители и простонародье, участвовали в преступлении, и отсюда слова Иисуса: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». По существу, теми, кто участвовал в Страстях — евреями и не-евреями, — представлена вся человеческая раса, так же как и те, кто выказал после этого признаки раскаяния — опять это были и евреи, и неевреи — представляли всю массу человечества. Более того, спасение было обещано не только поколению, жившему тогда, но и всем тем, кто пожелал пойти по их стопам во все времена<sup>135</sup>.

Хотя Картахена пытается представить еврейскую ответственность за Страсти, придерживаясь традиционной христианской позиции, способ, которым он это делает, смягчает обвинение, потому что степень вины, как он ясно указывает, в огромной степени зависит от степени *понимания* того, кем был Христос, и, как мы видели, он берёт на себя труд указать на то, что никто из евреев, даже их ста-



рейшины, не понял, что человек, которого они приговорили, был Сыном Божиим. В поддержку своего тезиса он призывает св. Павла, чей авторитет предположительно предотвратит оппозицию. Картахена, конечно, сказал, что незнание не освобождает евреев от преступления, потому что они *могли* знать, если бы действительно *хотели*, но факт остаётся фактом: еврейские старейшины не были в курсе божественности Иисуса, и этот факт не может быть преуменьшен, несмотря на все объяснения обратного. Именно в этом незнании, разделённом всеми участниками, евреями и неевреями, Картахена видит причину Божьей милости. Из этого следует, что когда Иисус сказал: «Прости им, они не знают...» и т.д., он имел в виду *всех* участников преступления — поскольку *никто* из них не знал.

Это, конечно, было новшеством в христианской теологической литературе. Но новшества в догматической вере запрещены, если только они не подразумеваются или не указаны прямо словами признанных авторитетов. Картахена, как мы видели, основывался в своём толковании на том, что он нашёл в Евангелиях. Кроме Евангелий он мог обратиться только к Беде. Но комментарий Беды на слова Иисуса: «Прости им...» и т.д., сильно отличается от Картахены. Вот полный текст того, что он говорит по этому поводу в своих комментариях к Евангелию от Луки:

Необходимо трезво посмотреть на то, что не тем, кто, воспалённый позовами зависти и злобы, *хотя и знали сына Божьего, но предпочли распять Его, а не признать*, Он вознёс молитвы [прощения] Отцу, но точно тем, у кого было рвение перед Богом, хотя не из знания, и не знали они, что делают<sup>36</sup>.

Таким образом, Беда чётко различает между теми, кто знал, что Иисус Сын Божий, но отказался признать это (и поэтому не включён в молитву Иисуса), и теми, кто не был в курсе этого факта (и за этого Иисус действительно молился), в то время как, согласно Картахене, *никто* из тех, кто был замешан в преступлении, *не знал* о божественности Христа. Он, конечно, приписывал зависть и злобу еврейским «священникам и старейшинам», но эти скверные качества воздействовали, по Картахене, на их мысли и сердца, так что они были закрыты перед светом истины, но не то, чтобы знание правды дошло до них, а они отказались его признать. Он считал, что еврейские старейшины не могли признать божественности Христа, потому что они никогда не имели о ней понятия, какими бы прискорбными ни были причины этого незнания, поэтому, даже будучи виновными в преступлении, и даже в большей степени, чем другие, они не были исключены из числа тех, кто не знал (как это засвидетельствовано Апостолом), и, соответственно, не были исключены из молитвы Христа о прощении<sup>37</sup>.

Всё это кажется ясным Картахене, который и не сомневается по поводу подразумеваемого вывода. Выводом этим было то, что двери спасения не закрыты ни перед кем из участников Страстей (кто, как мы отметили, представляет символически *всех* евреев и *всех* неевреев, то есть всю человеческую расу). Именно это и означало «прощение». Это значило, что преступление Распятия не закрывает никому путь к спасению с помощью раскаяния и признания Христа. И на это тоже указано в истории Страстей, или скорее в их последствиях. Евангелия рассказывают нам, что римский центурий и другие, представляющие язычников в Распятии, признали постфактум то, что было сделано, и воскликнули: «Воистину он был Сын Божий» (Еванг. от Матфея 27:54). Аналогично, «весь народ, собравшийся на сие зрелище» — то есть евреи, которые были свидетелями Страстей, — «возвращался,

бия себя в грудь, к пути истины» (Еванг. от Луки 23:48). Все они были «прощены», потому что все обрели право быть принятыми в Божью Церковь<sup>138</sup>.

### III

Картахена, несомненно, чувствовал, что этим толкованием Страстей он устранил единственный аргумент, который мог быть выдвинут против принятия евреев в христианство на равных правах со всеми прочими христианами. Тем самым, верил Картахена, он нанёс смертельный удар по теории «проклятья», так подчёркиваемой толедцами. Но этот аргумент служил не только принципу *единства*, который тоже получил мощную поддержку. Для Картахены это само собой разумелось. В обществе, которое духовно возникло через духовное рождение от второго Адама (Христа), и все физические различия в котором были сведены к нулю, все последователи Христа, безразлично какого племени (*gens*), или «неважно, часть какой древней крови», неизбежно составляют *один народ*. Для того чтобы живо проиллюстрировать то, что он имел в виду по поводу равенства и одинаковости народа, Картахена приводит следующий пример, значение и смысл которого не вызывают вопросов.

Согласно ему, все нации и расы смешиваются в христианстве, как реки в море, и, точно так же, как реки, пусть самые большие, теряют своё собственное существование в море, «потому что все воды, независимо от того, откуда они пришли, приобретают морской вкус и *не сохраняют ни названия, ни качеств своего старого происхождения*», так и нации должны исчезнуть в великом море христианства<sup>139</sup>. Конечно, не нужно из этого делать вывод, что Картахена верил в то, что эта унификация произойдёт немедленно или достаточно быстро. Он, разумеется, прекрасно понимал, что этот процесс смешивания очень многих народов до того состояния, когда их потомство потеряет свои специфические характеристики и сознание принадлежности к их старым истокам, длится очень долго, но в его понятии это был установившийся и необратимый процесс, а его будущий результат просматривался настолько явно, что его можно рассматривать как свершившийся факт. Более того, принцип единого народа направляет, по его убеждению, политику христианства настолько явно, что все его последователи должны видеть себя членами одного народа уже сегодня, ещё до того, как смешение завершено, потому что это — духовное единство, единство добродетели, которое дало рождение Церкви. Именно это единство диктует всем другим союзам, которые будут созданы в христианстве. Отсюда, следуя законам этого единства, всякий, кто присоединяется к обществу Христа, становится, де-юре и де-факто, с момента своего присоединения, равноправным членом христианского народа.

То, что в свете вышесказанного никакое расовое разделение в этом народе не может быть допустимо или терпимо, для Картахены само собой разумеется. По существу это не может быть признано — ни юридически, ни практически. Соответственно, даже номинальным различиям — таким, как разделение на «старых» и «новых христиан», — нет места в христианском мире, и они не должны быть никоим образом терпимы. Они искажают единство Церкви и представляют собой, по существу, противоречие фундаментальным догмам христианства. И действительно, согласно этим догмам, не существует христиан, которые могут рассматриваться как «старые», потому что «нет католиков, которые не пришли к вере *недавно*» (то есть в этом поколении), поскольку ни один католик, вне зависимости от его

происхождения, не родился христианином<sup>140</sup>. Христианство может быть получено только через таинство крещения, и каждый непосвящённый должен войти в эту дверь. «Поэтому, — сказал Августин, — если беременная мать крещена, то ребёнок в её утробе остаётся некрещёным, потому что он не принадлежит материальному телу»<sup>141</sup>. Исидор Севильский говорит: «Те, кто находятся в материнской утробе, не могут быть крещены вместе с матерью, потому что тот, кто ещё не рождён, как Адам, не может быть рождён заново, как Христос. Возрождение не может произойти с тем, кто ещё не родился впервые»<sup>142</sup>.

Таким образом, поскольку христианство начинается у каждого человека в какой-то момент его собственной жизни, еврейские дети, которые крестились в любой момент их жизни, не отличаются от детей, родившихся от христианских родителей, никто не может считаться более «старым христианином», только если дата его крещения не предшествовала дате крещения другого человека, но в этом случае многие крещёные дети еврейских родителей могут считаться более «старыми христианами», чем дети многих христиан. Естественно, дифференциация между двумя заметными группами на базе подобного принципа абсурдна, противоречит святости крещения и способна только посеять разлад между христианами в момент, который призывает к абсолютному единству.

## ХРИСТИАНСТВО И ЗНАТЬ

### I

Взгляды Картахены, представленные до сих пор, выглядят стоящими крепким фронтом, достаточно сильным, чтобы отразить нападки толедцев. Трудно найти в этом фронте слабое место, на которое можно обрушить успешную атаку. Похоже, что Картахена обеспечил безопасность всех позиций и укрепил все уязвимые места. Если бы в этот момент он привёл *Defensorium* к заключению, это выглядело бы абсолютно приемлемым. Но именно в момент уже обеспеченной победы он оставил свои неприступные позиции, открыл новую линию аргументов и продолжил атаковать толедцев с новой точки зрения, которая выглядит противоположной первой.

Теперь внимание читателя привлечено к проблеме знатности в христианстве и положения знати относительно других групп. Судя по изложенным до сих пор доводам Картахены, знать и христианство — понятия взаимоисключающие, но в том случае, если знать определена как класс, отличающийся своей превосходящей других кровью. Но если мы принимаем, как на том стоит Картахена, что христианство является плавильным котлом всех наций, из которого выйдет одна нация, то как же отдельный класс знати может подняться или сохраниться в этой мешанине? Если большие «реки», стекающиеся в море христианства — т.е. большие народы, которые должны слиться воедино, — должны потерять, как нас уверили, свои отличительные свойства и отдельное существование, то как же могут значительно меньшие потоки знати сохранить своё особое лицо внутри широкого христианского моря? Что же касается желательности такого явления, Картахена видит его противоречащим самому зерну христианства. Как может право по рождению физического свойства иметь какую-либо ценность, когда люди должны переродиться духовно, когда духовное же перерождение отменяет, по существу, все физические

разделения? И всё же, несмотря на свои неоднократные уверения в том, что христианство идёт к уничтожению всех родовых прав, всех физических и этнических различий, Картахена высказывает однозначную поддержку классовой дифференциации, основанной на наследственных правах.

Здесь мы вновь сталкиваемся с двойственностью, которую мы заметили в его взглядах на расовый вопрос — когда он подчёркивает, с одной стороны, единство человеческого происхождения, а с другой — превосходство еврейской расы. Эта дихотомия, как мы отметили, теоретически основана на сочетании еврейской идеи избранности с христианской идеей универсальной Церкви. Но то, что лежит в корне настоящего противоречия, может быть конфликтом между двумя противоположными тенденциями — космополитической и национальной, которые, вне сомнения, присутствовали во взглядах Картахены, но никогда полностью не увязывались в его мышлении. В конце концов, всё же космополитическая тенденция оказалась победительницей, когда он энергично подчёркивал идею одного народа как слияния всех этнических элементов. Но эта победа ни в коем случае не была полной, потому что универсалистское равенство с точки зрения происхождения, продиктованное идеей «одного народа», теперь оказывается ограниченным важной оговоркой, признанием классового различия, основанного на наследственности.

Итак, социальная идея Картахены должна быть определена несколько иначе, чем она выглядела в свете его более ранних утверждений. Теперь он настаивал на том, что, хотя Церковь и не признаёт чьего-либо превосходства на базе *национального* происхождения, она признаёт различные ступени положения на основе *социального* происхождения. Поэтому в то время как различия первого сорта должны быть игнорированы христианами, различия второго должны уважаться и соблюдаться.

Чтобы понять значение его следующей дискуссии, мы должны рассмотреть причины, побудившие к ее открытию. Нам кажется, Картахена представил взгляд, который был и идеалистическим, и сбалансированным. Он также дал эффективный ответ на расовые теории, поддержанные толедцами. Этот ответ находился в полном соответствии с истинными первоначальными доктринами христианства и твёрдыми теологическими обоснованиями. Но Картахена понимал, что, если довести эту теорию до логического завершения, её смысл предстаёт в ясном свете, и тогда её окончательные выводы, нанеся сокрушающий удар толедцам, одновременно наносят удар по основам социального порядка, существовавшего в средневековой Испании.

Если христианский идеал полного единства и равенства достигается путём уничтожения всех этнических различий, очевидно, что классовые различия, коренящиеся в родословной, должны рассматриваться как изъян, который следует устранить. Если бы Картахена пришёл к такому выводу и не сказал ничего больше по этому поводу, его теория в социальном плане могла бы рассматриваться как революционная, антиаристократическая и даже антимонархическая. Такой взгляд на вещи был ему весьма далёк. Он не только не хотел поддерживать его, он возражал против него, как мы сейчас увидим. Исходя из этого, экспозиция его взглядов на этот предмет — то есть на «права» различных классов — является необходимым коррективом.

Дуализм его позиции, по существу, просматривается уже в начале дискуссии, где он говорит, что в то время как Церковь «отвергает любые соображения физического происхождения», она не отрицает уважения к тем лицам, которые «превосходят других своими качествами, славой их рода и другими дарованиями»<sup>143</sup>. Поразительна явная непоследовательность между безразличием Церкви к этническому происхождению и особым уважением, которое она должна высказывать к некоторым лицам из-за «славы их родословной». «Слава рода» может означать высокую репутацию, приобретённую одним из предков за его исключительные достижения, но это может относиться и к скрытым качествам рода, породившего выдающихся людей. Ясно, что, согласно первому значению, уважение положено только предкам и распространяется на потомков из чистой вежливости по отношению к ним и к их родовому имени. Тем не менее, согласно второму значению, члены потомства знаменитых семей должны почитаться также за их собственную ценность, поскольку предполагается, что они не только наследники своих предков, но ещё и их наследники в генетическом смысле — то есть они в определённой мере сохраняют их качества, приобретённые через естественное наследование. Которое из этих двух значений имел в виду Картахена, когда связал «славу наследия» с достоинствами и прочими ценными качествами? Ясно, что второе значение дальше первого от позиции, отрицающей всякую ценность «происхождения» в христианской социальной структуре.

Картахена своим следующим утверждением пролил немного света на этот вопрос. «Не все верующие, — сказал он, — кто родом из неевреев, должны быть одинаково почтенны, потому что некоторые из них — императоры, короли, князья и герцоги и [люди] различных титулов самой блестящей знати, в то время как другие пришли из плебейской толпы и крестьянских низов»<sup>144</sup>. Итак, против *nobilitas* правящего класса стоят *ignobilitas* низших классов (плебейская толпа и крестьянские элементы), которые в средневековом обществе отличались от знати, прежде всего, своим рождением. Это даёт нам ключ к тому, что Картахена мог подразумевать, когда говорил о «славе рода». Другой ключ даёт нам следующее высказывание: «также среди тех, кто происходит от Израиля, существует большая разница в этом деле, потому что даже в то время, когда они жили в провинциях, которые были предназначены им их отцами, и даже несмотря на их происхождение из тех же колен, существовала большая разница между одними и другими, потому что тогда никакие другие люди [кроме израильтян] не жили в захваченных ими землях, основным было то, что большая часть их занималась простым трудом, в то время когда другие сделались знаменитыми, как это принято в государствах, у духовенства, королевства и в прочих рангах и почестях»<sup>145</sup>. И священнические, и царские семьи в Израиле основали свои привилегии на наследовании, поэтому ясно, что и в этом случае Картахена говорил о «славе рода», которая неотделима от права по рождению.

Вряд ли нужно указывать на то, что Картахена спроецировал систему ценностей своего собственного общества на социальную систему древнего Израиля, хотя последняя строилась на совершенно других принципах. Однако интересно заметить, что, с его точки зрения, знатность и власть являются синонимами. Знатность, судя по его ремаркам об Израиле, проистекает из акта завоевания. Завоеватели стали знатью земли, а завоёванные становятся поработённым народом, которому завоеватели препоручили «простые работы», необходимые, но не почётные. Когда

такой возможности не существует, как в случае народа Израиля, завоеватели сами делятся на группы, из которых одна часть берёт на себя руководство, а другая — работы. Мы всё же должны воздержаться от заключения, что, согласно Картахене, род занятий делает людей «плебеями» или «знатью», скорее природные свойства человека определяют характер его деятельности, а следовательно, и статус. Он, конечно, полагал, что разделение на классы вызывается необходимостью социальной жизни, но ассоциация каждого человека с определённым классом определяет-ся, в большей мере, его личными качествами. Следующий пассаж из его сочинения говорит об этом с полной ясностью:

Природа, как говорят, действует в одинаковой манере в различных частях той же породы, потому что все или почти все индивидуумы породы обычно следуют тем вещам, которые приходят как результат сил природы. Мы видим, что все животные поступают в соответствии случаев определённым образом, обычным для этой породы и соответственно разнообразию пород к разнообразным образам жизни. И хотя некоторые из этих особей ведут себя своеобразно, это, тем не менее, встречается очень редко. Но давайте оставим диких животных и обратим наши слова к людям, чьей породе мы принадлежим, потому что, хоть мы тоже животные, мы животные самые превосходные. Среди людей мы видим многие вещи, почти бесконечное множество вещей, которые в результате определённых общих условий (*generalitas*) присущи всем нам. Но некоторые семьи обычно склоняются к чему-либо через определённые специальные качества (предмет, исследовать который в деталях займёт долгое время и не послужит никакой цели).

Но есть одна вещь, которую я хочу сказать в связи с тем, что сказал ранее. Одно из различий, существующих между людьми, — то, что некоторые считаются благородными, а другие низкими. Для благородных характерно подниматься до более высоких занятий, хотя они и трудны, и отделять свои действия от всякой посредственной деятельности. С другой стороны, для простого народа характерно вести свою жизнь в более спокойном и кропотливом труде. Отсюда тот факт, что военные учения, которые превосходят все другие в усилиях и опасности, тем не менее, считаются присущими знатным людям потому, что они ближе к доблести, а также полны грации и мужества. И хотя простые люди иногда пользуются оружием, а некоторые из них размахивают копьями и мечами против врагов и между собой, они, тем не менее, делают это в крестьянской манере, стоя двумя ногами на земле. Они и не смеют сопротивляться вооружённой знати. Военная тренировка, верховая езда и сражения под штандартами князей в доспехах, со шлемом и панцирем, когда их берцовые кости защищены железом и сталью и трубы трубят, — это, без сомнения, дело знатных. Крестьяне и плебеи, коль скоро они остаются плебеями, не пользуются этим способом сражения. Они поэтому склонны к обработке полей и другим занятиям сельского и городского свойства, хотя эти профессии и полезны, но они, тем не менее, лишены красоты и силы военного искусства. И хотя некоторые из них (т.е. плебеи), ведомые импульсом мужества, поднимаются до исполнения актов благородства и бьются в сражениях до конца и постепенно присоединяются к обществу благородных — потому что благородство, как и все другие преходящие вещи, можно приобрести и утратить — тем не менее некоторые из тех, кто родился от сельских или плебейских родителей, всё же достигают этого места, в сравнении с множеством тех, кто удовлетворён своим положением и остаётся в своих крестьянских и плебейских или расхожих, а также технических и простых занятиях<sup>146</sup>.

Итак, для Картахены деление общества обозначено или выражается в роде занятий, или, точнее, в *функции*, которую каждая группа выполняет в совокупности социальной экономики. Но выполнение этих функций связано с определёнными талантами, возможностями и предрасположением, которые наследственны. Конечно, «как все преходящие вещи, благородство можно приобрести или утратить», что означает, что качества, присущие благородству, могут быть ослаблены или вообще утеряны при определённых обстоятельствах, в то время как, с другой стороны, они могут взойти и развиваться из определённых импульсов и таким образом проявиться у плебеев. Это, однако, случается очень редко и должно рассматриваться скорее как исключение, а не правило. Отсюда, род занятий и стремления предков той или иной личности являются обычно указанием на её собственные качества, так же как и на её принадлежность к определённому классу.

Мы тем не менее должны отметить ещё один момент, чтобы правильно определить взгляды Картахены. То, что он считает естественными качествами, которые определяют социальные различия и разделения, не ограничивается чьими-либо талантами или способностью освоить то или иное ремесло: они включают в себя также моральные наклонности и способность жить по этическим стандартам. Итак, он рассматривает четыре кардинальных достоинства — благоразумие, справедливость, мужество и умеренность — основанных, прежде всего, на *естественных* склонностях или, по крайней мере, весьма поддержанных последними. Как факт он рассматривает долю человеческой природы во владении этими и аналогичными склонностями настолько большой — и на деле настолько решающей, — что определяет благородство, отмеченное присутствием этих качеств, не только «моральным», но также и «естественным»<sup>147</sup>. Таким образом он, похоже, подходит близко к мнению о том, что человеческие моральные качества передаются по наследству, то есть к мнению толедцев. Однако разница между их взглядами перевешивает сходство. Согласно Картахене, по наследству передаются не добродетели — они являются достижением каждого человека, — а *предрасположенность* к ним. Эти предрасположенности не являются чем-то неизменным, человек может своей волей склонить их в ту или иную сторону, их можно развить самовоспитанием или испортить дурными привычками, и они могут стать объектом влияния соблазнов или, наоборот, веры. Тем не менее, поскольку предрасположенность к добродетелям может быть полезной в их приобретении, мы можем классифицировать людей по их моральным предрасположениям, которые не распределены между нами равномерно. Короче, разнообразие наклонностей к добродетелям не меньше, чем разнообразие людских талантов и возможностей, может помочь расположить людей на различных социальных уровнях и разных ступенях социальной иерархии.

То, что Картахена действительно думал так, становится очевидным из сходства, которое он видит между обществом, санкционированным Церковью, и членами живого организма. «В обществе Церкви, которое является «телом Христа», от всех его членов, — утверждает он, — ожидается безграничное уважение, любовь и поддержка друг друга, но неизбежно и то, что некоторые из них пользуются *большим* почётом, потому что выполняемые ими функции свидетельствуют об их исключительности. Так же как глаз не может сказать ноге: «не будь членом», хотя если мы рассматриваем функции глаза, то видим, что эта функция более возвышенная, деликатная и более уважаемая, так же и в церковном организме его верные религии члены имеют различные функции. Некоторые из них аналогичны глазу, другие —

языку, третьи — рукам и ногам и т.д. И таким образом кто-то в силу того факта, что он выполняет более высокую функцию или более прославлен своей знатностью или ещё каким-либо отличием, может получить больше почёта, чем другой. Тем не менее каждый верующий [христианин], откуда бы он ни пришёл, является полным и признанным членом [общества], который поставлен на подходящее место под руководством Церкви»<sup>148</sup>.

Мнение, что каждый член социального коллектива должен выполнять те функции, для которых он более всего пригоден, и, соответственно, он должен принадлежать к «классу» равных себе, коренится, несомненно, в философии Платона<sup>149</sup>. Но при построении своей теории об основном делении на два класса — «благородных» и «низких» — Картахена скорее следовал принципам Аристотеля, а не Платона. Так, указывая на Аристотеля в качестве своего авторитета, он говорит: «Те, кто слабее в своей способности суждения, должны руководствоваться теми, кто мудрее, и, поскольку они находятся под властью других, сказано, что они в определённом смысле рабы»<sup>150</sup>. Конечно же, дон Алонсо, должны мы добавить, не разделял Аристотелева оправдания рабства, то есть рабства в полном смысле слова, поскольку, будучи учеником римских юристов, он принимал их тезис о том, что «все люди рождены свободными» и что рабство имеет «социальную», а не «естественную» природу<sup>151</sup>. Но что касается разделения между двумя типами людей по их способности управлять, он принял это разделение с важным добавлением: люди также разнятся в своих склонностях к добродетелям, и именно это лежит в корне различия между «знатными» и «плебеями». Совершенно очевидно, что в глазах дона Алонсо эта разница часто передаётся по наследству, что образует базис для знатных семей, а в более общем плане — для класса знати. Таким образом, мы видим, что в теории дона Алонсо встречаются две несходные социальные теории — Отцов Церкви и Аристотеля. Одна базируется на религиозном идеале, а вторая — на природе и её конкретных проявлениях. Одна отрицает все принципиальные различия («ни грек, ни иудей, ни раб, ни свободный, ни мужчина, ни женщина»), другая признаёт эти отличия и рассматривает их признание и даже продвижение как способствующее благу общества. Тем не менее одно различие, а именно — этническое, было им отменено как излишнее и вредное, а посему должно быть игнорировано.

Но позиция Картахены отличается от идей Платона и в другом важном пункте. Мы отметили, что «классификация» каждого человека должна быть сделана, согласно дону Алонсо, «под руководством Церкви», чья «мудрость» заменяет, по концепции Картахены, короля философии Платона. На деле, однако, это «руководство Церкви» вряд ли рассматривалось им как решающий фактор. В его глазах, вне сомнения, важнее выглядела наследственность человека или его расовая принадлежность, причём настолько, что он счёл возможным провозгласить это как несомненный факт и моральный постулат: «Более высокие, знаменитые и благородные люди [среди тех, кто пришёл к вере] сохраняют в Церкви своё полное превосходство и неизменное почтение к себе и своим семьям»<sup>152</sup>. Итак, классовое разделение перенесено в христианство из нехристианского мира полностью и автоматически, под «руководством» Церкви, выраженном в заранее обеспеченном согласии<sup>153</sup>.

Может ли определение нехристианской группы — будь то язычники, мусульмане или евреи — в отношении её позиции в обществе быть навязано Церкви? Мы можем принять как данность, что Картахена был убеждён в том, что склонности и



потенциал определяют призвание человека, а соответственно, и его социальный класс, и то, что они приобретаются по наследству в нехристианском мире так же, как и в христианском<sup>154</sup>. Но опять можно спросить, нет ли у христианства своей системы оценок различных склонностей и добродетелей, согласующейся с его отличным от других жизненным идеалом? Картахена не задаёт этот фундаментальный вопрос, ответ на который может противоречить его поддержке принципам старого социального размежевания — вопроса, существующего в нехристианском мире. Он просто продолжает оправдывать их принятие на основе фактов, какими он их знал — то есть на базе традиций и практики Церкви, которые с точки зрения христианской теологии были так же действительными и обязывающими, как и любая освящённая доктрина<sup>155</sup>.

Эта опора на традиционную позицию Церкви, при уважении к превалирующей социальной структуре, была абсолютно необходима Картахене, поскольку теоретически он, конечно, не мог примирить принятые им два конфликтующих принципа. Утопичный мир любви и равенства, к которому стремилось, как он уверял нас, христианство, находился на другом полюсе по отношению к феодальной Европе, в которой царил неравенство. В этом реальном мире классовое сознание было господствующим, а разделение общества на группы по наследственному признаку было непреложным фактом, который никто не пытался оспаривать и который доминировал в политике и экономике. Представляя это классово ориентированное общество как полностью приемлемое для Церкви, дон Алонсо, тем не менее, не оправдывал существующий порядок просто ради него самого. Он делал это и потому, что некоторые из вопросов были тесно связаны с проблемой, которой он занялся — проблемой, поднятой в «Толедском статуте», — и потому что отсутствие расовой дискриминации, как он это видел, само по себе не являлось достаточным для того, чтобы удовлетворительно разрешить проблему.

## II

Первый вопрос, нуждающийся в определении, — право обращённых еврейского происхождения присоединиться к аристократии «старых христиан». Картахена начал исследование этого вопроса с указания на упомянутый выше факт: родовитые язычники, придя в христианство, сохраняли в нём свой прежний статус. Римский император Константин, франкский король Хлодвиг, готский монарх Аларих — только немногие иллюстрации этого хорошо известного факта. Аналогичный пример из его собственного времени Картахена видит в случае Ягайло, князя Литовского, который перешёл в католицизм и стал королём Польши<sup>157</sup>. Столь многочисленны были, заявляет он, знатные христиане, которые первоначально были язычниками — т.е. *gentiles*, — что во многих языках, таких как французский и испанский, слово *gentiles* стало синонимом знати<sup>158</sup>. Теперь, если знатность, приобретённая в дохристианском статусе, сохраняется и почитается и в христианском мире, когда её носители принимают христианскую веру, почему же знатность, приобретённая евреями, должна признаваться меньше, когда они становятся христианами? Будучи оформлен в гипотетических терминах, такой вопрос может получить только положительный ответ. Но Картахена понимает, что возражения могут быть выдвинуты если не против самой гипотезы, то против её практического применения. Если, как мы видим, статус знатности связан с контролем над страной и управлением ею, то состояние евреев в этом отношении сильно отличается от

язычников. В то время как языческая знать, обращаясь в христианство, обладала реальной властью, евреи во время своего долгого изгнания не имели никакой власти. Именно факт *обладания властью* в той или иной степени свидетельствует о способности властвовать и о принадлежности к классу знати, который люди должны уважать. Однако в случае евреев такого свидетельства нет, поэтому кажется практически невозможным присоединить обращённых из евреев к христианской аристократии.

Как же перед лицом этих возражений обосновать право конверсо вступить в ряды знати? Разумеется, первым делом нужно изучить предпосылки этих возражений. Это означает, прежде всего, необходимость определить, имелась ли в прошлом еврейская знать, есть ли какое-то свидетельство о её существовании в настоящем, и могут ли привилегии, которые были утрачены или потеряли свою силу в дохристианских условиях, быть восстановлены применительно к личности, семье или классу под управлением Церкви.

Первый вопрос, как слишком хорошо понимал Картахена, отнюдь не был излишним. Не существует убедительных свидетельств того, что у евреев когда-либо, даже во времена полной независимости, существовал класс наследственной аристократии того типа, как в средневековой Европе. Тем не менее группы привилегированных семей, контролировавших богатства и власть, несомненно, существовали в царствах Израиля, как и в других античных государствах. Это можно узнать из библейских упоминаний *sarim*, *sganim* и *horim*<sup>\*</sup>, хотя и похоже, что не было общего термина для обозначения аристократического класса. Возможно, не будучи в курсе последнего факта, Картахена упоминает ряд случаев, когда слово «знатный» упоминается в Библии — то есть в латинском переводе Вульгаты<sup>59</sup>. Но его выводы, следует заметить, не базировались только на этом свидетельстве.

В согласии со взглядами средневековых юристов, Картахена различал три вида знатности: теологическая, естественная и гражданская<sup>60</sup>. Теологическая знатность покоится на божественном благоволении и выражается в совершенстве мысли и действия, относящихся к служению Богу и религиозной медитации. Естественное благородство может называться моральным, поскольку оно относится к основным добродетелям, как то: благоразумие, справедливость, храбрость и умеренность, в то время как гражданская знатность склоняет людей к управлению и военным профессиям. Она близко соседствует с моральным или естественным благородством (хотя и не в равной мере), поскольку нельзя править или воевать достойно, не обладая вышеуказанными качествами. Кто теперь может усомниться в том, что евреи в древние времена владели всеми тремя видами благородства? В теологическом плане оно имелось у них в самой высокой степени, как это доказано патриархами и пророками: у них было моральное благородство, продемонстрированное в избытке многими достойнейшими поступками многих индивидуумов, и они обладали и знатностью гражданской, которая ясно проявилась в их царях и во всём их правящем классе<sup>61</sup>.

На самом деле, говорит Картахена, гражданская знать существовала в Израиле с самых древних времён, задолго до эпохи царей. Она восходит ко дням Моисея, который взял «вождей колен» и сделал их «главными над людьми», «предводите-

\* В Библии *sarim* (иврит., мн.ч.; ед.ч. — *sar*) — министры, полководцы; *sganim* (иврит., мн.ч.; ед.ч. — *sgan*) — священники, ответственные в Храме за работу кознов, заместители первосвященника; *horim* (иврит.) — родители. — Прим. перевод.

лями тысяч» и т.д. О них сказано, что они были «самыми благородными из лидеров народа, представляя свои колена и семьи, и главы армий Израиля»<sup>162</sup>. Таким образом, знать была занята не только управлением, но и военной службой, «с которой обычно гражданская знать связана». Более того, коль скоро речь идёт об этой службе, у евреев есть превосходный и длинный послужной список. Это очевидно не только из священного канона, но также и от автора «Схоластической истории»<sup>163</sup> и из отчётов историка Иосифа Флавия, который в своих «Иудейских древностях» и «Иудейских войнах» рассказывает нам о многих актах необыкновенной доблести, совершённых израильтянами<sup>164</sup>. На самом деле, даже разрушение Иерусалима римлянами предоставляет тому достаточное свидетельство, потому что ни один город, кроме Трои, не был взят после такой великой борьбы и такого кровопролития<sup>165</sup>. Свидетельство о военном сопротивлении евреев может быть также взято у римлян, основателей величайшей империи на земле. Во время союза, заключённого ими с Иудой Маккавеем, они относились к евреям как к равным партнёрам, а такой союз не был бы заключён, если бы римляне не видели причины уважать евреев как военный фактор<sup>166</sup>.

Короче, «там, где существует высшая форма царствования, ей присуща и высшая форма знати»<sup>167</sup>, и именно это мы находим в Израиле. Поэтому «многие израильтяне до своего неверия [т.е. отрицания Христа] отличались «тройным благородством», которое во многих из них проявилось одновременно»<sup>168</sup>. Самуил был одновременно пророком и правителем, Давид был царём и пророком, как и его сын Соломон, и многие другие. «Я не хочу сказать, — заключает Картахена, — что все члены этого народа благородны. Этого не было, как и нет нации, состоящей только из знати». Это позволяет сказать, что «как и в других нациях, некоторые личности еврейского народа были осияны великолепием благородства»<sup>169</sup>.

### III

Историческое свидетельство, на которое ссылается Картахена, чтобы доказать существование в прошлом еврейской знати, было приведено им в меньшей степени из чисто академического интереса. Свидетельство было приведено, чтобы заложить основу для вывода о праве вхождения конверсо в высшие классы испанского общества. Демонстрируя тот факт, что большую часть времени у евреев был свой высший класс во всех его формах и на самом высоком уровне, он устанавливал возможность того, что евреи располагают им и в его время. Вопрос заключался в том, насколько долгий период изгнания и угнетения после потери независимости повлиял у евреев на наклонности, присущие знати.

Часто говорили о том, что в результате своего греха — то есть открытого неприятия Христа — свобода евреев сменилась порабощением. Картахена, в основном, согласен с этим, но нужно отчетливее понимать, добавляет он, о каком порабощении идёт речь. В качестве параллели трём типам благородства существуют три типа порабощения, которые можно называть теми же именами: природное, гражданское и теологическое. Природное порабощение означает условия, в которых личность демонстрирует слабость своего суждения — такую слабость, которая заставляет его быть руководимым другими<sup>170</sup>. Второй тип порабощения, который Картахена называет *гражданским*, вырастает из человеческого закона. Это ситуация фактического рабства, которую победитель навязывает завоёванному, и это рабство философы называют «законным», потому что оно санкционировано *iuris*

*gentium* (лат. международным правом). Божественный закон, однако, не признаёт такого порабощения, и природа тоже его не знает, потому что, как сказал римский юрист Ульпиан, согласно природе «все люди рождены свободными»<sup>171</sup>. Картагена избегает дальнейшей дискуссии на эту тему и просто указывает, что «тот, кто является субъектом рабства этого типа, не может обратиться в суд ни против своего хозяина, ни против кого-либо другого и не может иметь никакой собственности. Он — никто»<sup>172</sup>.

Третий тип порабощения — теологический — порабощение грехом. Писание гласит: «всякий, делающий грех, есть раб греха»<sup>173</sup>, и таковы на деле все люди, кроме тех, кто освободился от греха (путём веры Христовой). То, что отличает этот тип рабства от других, это зависимость освобождения только от доброй воли самого грешника. Поэтому от теологического рабства, которое является наихудшим, легче избавиться, чем от других: «как только раб всем сердцем пожелает освободиться от порабощения грехом, Божья милость предоставляет ему свободу путём таинства»<sup>174</sup>.

Если евреи, как часто говорят, порабощены, то каким из трёх видов рабства? Разумеется, они не подвержены «природному» рабству, потому что оно проистекает из глупости и умственной неполноценности; и «ясно, что не все неверующие», евреи или неевреи, даже несмотря на то, что они упорствуют в своём мракобесии, «настолько глупы, чтобы заслуживать подчинение другим из-за такой неполноценности». В этом отношении евреи в основе не отличаются от других людских групп, потому что «невозможно найти расу или семью, все члены которой отличаются высоким интеллектом или, наоборот, исключительно слабым»<sup>175</sup>. Евреи не находятся и в категории гражданского рабства, потому что главные симптомы этого рабства не наблюдаются среди них. Соответственно, когда Апостол осудил их как «рабов», он не мог иметь в виду гражданское рабство, так как в то время евреи владели собственностью в избытке, и даже Иерусалим ещё не был разрушен. Как факт, они не лишены этого имущества в разных частях света и по сей день. «Также евреи, которые живут в нашей стране [Кастилии], в полном соответствии с уровнем их статуса владеют имуществом и ведут судебные тяжбы не только с простыми людьми, но и с самими князьями», потому что «они иногда заключают сделки с князьями, и когда возникают споры по поводу выполнения этих соглашений, либо они [евреи] выступают против налоговых представителей князей, либо же сами подвержены такому иску с противной стороны. Всё это не сходится с гражданским порабощением, поскольку никто, — как говорят юристы, — не может предпринять судебную акцию против человека, который находится в его власти (*potestas*)»<sup>176</sup>.

Поэтому, если говорить о *еврейском* порабощении, то речь может идти только о теологическом, и действительно, именно это рабство имел в виду Апостол, когда сравнил евреев с сынами Агари, потому что Агарь, раба, символизирует синагогу, а церемонии закона, с которым евреи по-прежнему связаны, такие как свободный союз (Сарра), символизируют Церковь и её приверженцев, которые получили закон милости Господней<sup>177</sup>. Неприятие евреями этого закона вынуждает их оставаться под властью греха, потому что это предотвращает их *перерождение* в качестве свободных людей, как всех тех, что пришли к Христу. Но из этого состояния, в которое они вошли свободно — то есть по своему выбору — они могут освободиться другим актом своей воли в противоположном направлении. Как только еврей

освобождается от оков Старого закона и перерождается в христианскую свободу, теологическое рабство, в котором он находится, полностью упраздняется. Может ли такой еврей, войдя в Церковь, также войти и в различные классы, формирующие христианское общество?

Судя по тому, что было сказано раньше, ясно, что возможное препятствие рабства неприменимо в случае евреев. Поскольку они не подвержены ни природному, ни гражданскому рабству, ясно, что обращённые евреи входят в христианство полностью свободными людьми. Но свобода сама по себе — только предварительное условие, а не квалификация, позволяющая им вступить в любой класс, в особенности в класс знати. Чтобы определить это, нужно получить чёткий ответ на второй из поставленных выше трёх вопросов — а именно, есть ли свидетельство о наличии еврейской знати в настоящее время? А точнее, мы должны знать, сохранились ли после мучений изгнания и рассеяния те черты благородства, которыми когда-то отличались евреи, и заметны ли они до сих пор среди них. Если так, то это свидетельство должно предоставить нам некоторые руководящие принципы для «классификации» различных конверсо в христианском мире.

Выглядело бы резонным, если бы Картахена, обсуждая эту тему, прежде всего обратил внимание на тот факт, что, несмотря на все странствия и перемены судьбы, евреи строго сохранили линию наследования колена Левия и священников. В качестве единственного привилегированного класса среди евреев, чьи прерогативы признаны законом, священники и левиты формировали, в каком-то смысле, единственную потомственную еврейскую аристократию, природа которой была духовно-религиозной. Пабло де Бургос, подчёркивающий этот факт, хотел бы использовать его в качестве основы для своего утверждения, что члены *этой* еврейской знати могут стать членами духовного лидерства Церкви. Но Картахена, похоже, игнорировал такую возможность, и по совершенно очевидной причине.

Хотя священники и левиты принадлежали, как ему представлялось, к теологической знати, она исчезла у евреев из-за их нежелания принять Христа. Как результат, потомство священников и левитов, хотя и продолжает быть признанным среди евреев, является, с точки зрения теологической знатности, пустой оболочкой, телом без души. Но это не представляет особой проблемы для евреев, которые хотят обратиться в христианство, потому что теологическая знать ни в коей мере не существует и среди нееврейских наций, по той же причине их неверия [во Христа]. Следовательно, в этом плане евреи, присоединяющиеся к христианству, находятся на равных с обращёнными из язычества. Они и не отличаются от язычников в возможности присоединиться и подняться в церковной иерархии, потому что назначения в *этой* иерархии не имеют отношения к физическому наследованию, как это имело место в Иудее. Конечно, когда папа назначает дьяконов, он называет их *левитами*, но это ни в коем случае не означает их физическую принадлежность к колену Левия, а только духовную. «Поскольку священничество изменилось так, что оно должно быть предложено ... не какой-либо определённой семье», но любому из верующих, кто заслуживает того, «согласно правилам Церкви, когда вся разница в крови отодвинута в сторону»<sup>178</sup>. Поэтому ясно, что, коль скоро речь идёт об *этой* знати, нет основы для поисков её присутствия среди евреев, которые остались в своём еврействе. Мы можем только расследовать, сохранились ли среди них другие типы знатности.

## IV

Согласно дону Алонсо, определённый социальный феномен, превалирующий среди евреев Испании и других стран, представляет недвусмысленный ответ на этот вопрос. Тот, кто рассматривает структуру еврейского общества, его внутренние взаимоотношения и его ведущие фигуры, может обнаружить признаки знатности в различных путях еврейской жизни. Конечно, полная потеря их теологической знатности, как результат их неверия, не обошлась без тяжёлых последствий и для природной и гражданской аристократии<sup>179</sup>. Но всё же её остатки сохранились в достаточной степени, чтобы носители этих качеств были признаны знатными людьми. Что до природной аристократичности, которая, как мы уже отметили, состоит из мудрости и высокой морали, совершенно очевидно, что евреи в рассеянии сохранили проницательность интеллекта, который из-за своей направленности не в нужную сторону не может быть назван истинной мудростью (*prudencia*). Тем не менее у неё есть определённое сходство с благоразумием<sup>180</sup>. По поводу моральных достоинств можно сказать, что хотя евреи и не обладают ими в их абсолютной сущности — из-за недостатка истинного благоразумия, как и теологических достоинств, — тем не менее некоторые из них совершали действия, не лишённые моральной ценности и даже проявили склонности к управлению, что в особенности относится к природной аристократичности. Это было продемонстрировано некоторыми из них, теми, что были тесно связаны с правителями и очень часто давали им советы в вопросах правления (*agibilibus*), откуда следует, что они сохранили остатки природной знатности<sup>181</sup>.

Что же касается гражданской знати, то её остатки тоже заметны, хотя и прикрыты густым туманом, «потому что среди них одни известны как плебеи, другие как благородные люди, а среди тех, которые считаются благородными, есть такие, которые выглядят ещё более благородными, до такой степени, что они усердно следят за тем, чтобы сохранять эту разницу в оказании почестей и заключении браков, так, что знатные среди них сочтут негодным получить руку дочери ремесленника или выйти замуж за плебея, разве что в случаях крайней необходимости»<sup>182</sup>. В особенности, добавляет Картахена, это именно так в Испании, стране, куда многие знатные евреи пришли после разрушения Иерусалима в древние времена<sup>183</sup>.

Итак, есть один надёжный путь определить, кто из евреев происходит из знатной семьи. «Ваше королевское величество, если пожелает, сможет распознать их по тем почестям и знакам уважения, которые они сами или их предшественники оказывают друг другу с неким подобием благородства»<sup>184</sup>. Но Картахена подчёркивает, что невозможно разглядеть все признаки знатности только по уважению, оказываемому евреями членам некоторых семей, потому что при тяжёлых условиях столь долгого угнетения многие знатные евреи были вынуждены спуститься в низшие классы, признаки их знатности оказались завуалированными или подавленными. Только восстановив свою свободу принятием христианства, эти люди смогут заново проявить свои базисные благородные тенденции. Поэтому, чтобы «классифицировать» конверсо, нужно обратить на них ещё более пристальное внимание, чем на евреев. Иными словами, по их профессиям и проявленным способностям (в христианском обществе) можно понять, к какому классу знати относились их предки и какая степень знатности может быть установлена им в новых условиях.

В поддержку этой позиции — единственной, которая может оправдать подъём марранов из низших в высшие классы, — Картахена посвящает специальный дискурс для доказательства того, что характерные черты знатности, обнаруженные у конверсо, должны быть приняты как индикация — по существу, доказательство — того, что многие из них принадлежат к знати.

## V

Как мы видели, Картахена верил, что преобладающие наклонности человека являются фактом, определяющим его классовую принадлежность, а опыт говорит нам то же самое о социальном разделении. Обычно знать рождается от знати, крестьяне от крестьян и плебеи от плебеев. Но что мы видим среди обращённых израильтян? В отличие от сельских элементов среди неевреев, где относительно немногие выбирают военное призвание, в среде крещёных евреев непропорционально большее число управляет с оружием и охотно участвует в милициях<sup>185</sup>. Более того, они демонстрируют мастерство и храбрость в военных действиях, что не имеет аналогов, как и их общеизвестная трусость до обращения в христианство. Конечно, люди могут поменять одно или больше из присущих им качеств на противоположные, но это обычно происходит медленно и с трудом. Так, например, люди могут воздержаться от обжорства или прелюбодеяния, они могут даже полюбить скромный образ жизни, но это достигается путём больших усилий в течение долгого периода времени. Следует заметить, что в приобретении таких качеств, как воздержанность в еде и целомудрие, нет опасности — они требуют только силы воли<sup>186</sup>. Совсем другое дело — храбрость. Для того чтобы выработать привычку к смелости во время битвы, нет времени, а «внезапная атака, — как сказал Иероним, — пугает даже храбрейшего из солдат»<sup>187</sup>. Необходимость немедленно принять решение, поскольку нет времени для раздумий, и решить действовать смело «весьма опасно, чего обычные люди избегают». Короче говоря, *чрезвычайно трудно проявить мужество в битве, если оно не поддержано естественными наклонностями*. Поэтому, если так много «верующих израильтян» (т.е. еврейских конверсо) поднимаются для службы в вооружённых милициях, мы должны предположить, что благородство, которое в древние времена отличало столь многих их предков, сохранялось спрятанным в их сердцах. Поэтому, когда они присоединяются к знати, не следует видеть в этом приобретение ими новых качеств или статуса, но скорее возвращение к социальным условиям, которые изначально им принадлежали<sup>188</sup>.

Таким образом, на второй вопрос — были ли признаки знатности среди «верующих» евреев — был дан полный ответ. Остался лишь вопрос о том, следует ли восстанавливать привилегии, утраченные в дохристианском состоянии. И на этот вопрос Картахена даёт однозначно положительный ответ. Этот ответ представлен примером римского права *postliminium*, смысл которого в том, что человеку, пленённому врагом во время войны, полностью восстанавливается статус в момент возвращения из плена в родную страну. Итак, говорит Картахена, согласно *человеческому закону*, к человеку, возвращающемуся из плена, относятся так, как будто он никогда не был в плену, и поэтому он получает свою прежнюю свободу и все прежние привилегии. Насколько же больше такое восстановление должно быть обеспечено соответствующим правом — в соответствии с божеским законом — пленникам древнего врага, когда он возвращается в общество Бога?<sup>189</sup> И точно так

же, как никакой отрезок времени, пусть самый долгий, не может отнять у человека права на *postliminium*, никакой срок не может отменить — или даже уменьшить — это право для тех, кто после многих поколений в плену греха возвращается в страну веры. Поэтому тем израильтянам, которые сегодня приходят к христианству, положено восстановление всех прав, как если бы они пришли к вере вскоре после Страстей вместе с Павлом и другими апостолами, и они имеют право быть приняты со всеми почестями и прерогативами в самый совершенный союз<sup>90</sup>.

Можно, конечно, спросить, применим ли *postliminium* к потомкам пленников. Но и на этот вопрос можно дать положительный ответ, базируясь на римском праве. Восстановление родовых прав гарантировано даже тому, кто был рождён рабом, оно дарует ему с огромной щедростью «чистейшую и наибольшую врождённую свободу изначального природного закона, под действием которого несчастье плена и рабства ещё не найдено»<sup>91</sup>. Более того, согласно римскому праву, римский император может восстановить человеку его родовое право — т.е. свободу, — даже если он утратил свой статус в результате совершения преступления<sup>92</sup>. Насколько же больше может быть сделано *величайшим* из всех императоров и королём королей? Император может сказать: «Я восстанавливаю тебе твою честь, твой ранг и всё остальное»<sup>93</sup>. Это наверняка может быть сделано христианством, чья сущность лежит в прощении, искуплении и восстановлении человека в его первоначальном состоянии<sup>94</sup>.

Короче, *postliminium* Бога полностью восстанавливает первоначальные права тем, кто освободился от рабства порока, и как только они вступают в христианскую империю, как только её ворота открываются крещением, они рассматриваются, как если бы никогда не были под властью врагов.

## КАК МОЖНО ВОССТАНОВИТЬ ТОЛЕДО?

### I

Этим заканчиваются аргументы Картахены по поводу классового деления общества и права конверсо на присоединение к аристократии. Для того чтобы закончить свой трактат, ему остаётся сделать несколько дополнительных замечаний по поводу некоторых дополнительных моментов.

В сравнении с развёрнутыми им главными тезисами, эти замечания, возможно, рассматривались Картахеной как нечто второстепенное. Однако, с нашей исторически выгодной позиции, они являются чрезвычайно важными, потому что они касаются вопросов, которые, будучи оценены исторически, должны занимать в наших мыслях первое место. Речь идёт 1) о поведении по отношению к христианству (а отсюда и к иудаизму) марранской группы в целом, 2) о причинах антимарранского движения и окончательных целях его яростной кампании, 3) о мерах, которые марраны считали необходимыми, чтобы подавить это движение и восстановить нормальную жизнь. Таким образом, эти дополнительные ремарки Картахены помогают нам понять его общее отношение к ситуации конверсо в то время.

Чтобы прояснить направление нашей дискуссии, мы должны отметить, что Картахена сделал некоторые ремарки, опровергая возражения толедцев против «равенства» марранов в Испании — или, точнее, опровергая юридическое свидетельство, представленное ими в поддержку «Толедского статута». Поэтому мы



должны коснуться также этого опровержения, которое само по себе представляет интерес: оно содержит оригинальную и резкую критику толедской юридической позиции.

Картахена сконцентрировал свой контраргумент на возражениях, которые базировались на законах Толедских соборов, в особенности Четвёртого Толедского собора, поставившего условие, чтобы «*те, кто из евреев (ex Iudeis)*» не имели права занимать общественные должности. Изучая эти законы и их значение, Картахена проконсультировался с глоссами на «Декрет» Грациана, как это сделали и Хуан де Торкемада, и Докладчик. Средневековые юристы обычно обращались к этим глоссам, когда сталкивались с трудностями в церковном законе, и ясно, что для марранских юристов закон «*hi qui ex Iudeis sunt*» представлял собой особо крепкий орешек. Мы можем видеть это также из их различных подходов и разных источников, к которым они обращались. В то время как Докладчик опирался в основном на Гвидо де Байсио, а Торкемада — на Гугуччо, Картахена искал поддержку у Иоанна Тевтонского. Но, как мы увидим, его собственная позиция значительно отличалась от последнего.

Тевтонец считал, что закон, запрещающий «*ex Iudeis*» занимать общественные должности, не может относиться ко всем обращённым из иудаизма, не говоря уже о потомках тех, «кто из евреев». Он считал, что закон относится к «последователям» евреев, или к евреям, которые обратились в христианство недавно (*de novo*). Картахена принял первое толкование как возможно правильное понимание «*ex Iudeis*», но не был удовлетворён вторым. «Новые христиане» часто определялись их противниками как те, что «обратились недавно», и если такие обращённые лишались каноническим законом права занимать должности в христианском мире, толедцы могли иметь всё, что им необходимо, и считать своё дело выигранным. Поэтому предложение Тевтонца оказалось для Картахены слишком опасным, чтобы не обратить на себя внимание. Чтобы сгладить напряженность, он указывает на необходимость понять, что может означать термин «недавно».

Это значение указано, как говорит Картахена, в знаменитом запрещении назначать неофитов епископами — запрещение, которое Грациан включил в канонический закон, следующий за Новым Заветом<sup>195</sup> и постановлениями Никейского собора<sup>196</sup>. Его обоснованием являются слова Иеронима: «Вчера (*heri*) оглашенный, сегодня первосвященник; вчера (*heri*) в амфитеатре, сегодня в церкви; вечером в цирке, утром в алтаре; некогда (*vespere*) покровитель комедиантов, теперь посвяtitель дев»<sup>197</sup>. То, что здесь подразумевалось под *heri* и *vespere*, не означало, конечно, «вчера» и «некогда» в буквальном смысле, это просто означало очень короткий промежуток времени. Но насколько короткий? Ответ находится в другом высказывании, включённом Грацианом в том же пассаже, который гласит: «Скороспелый священник — то есть тот, кто стал священником в момент своего обращения, — обычно не знает, что такое смирение»<sup>198</sup>. И здесь тоже термин, указывающий на время (момент), не должен быть понят буквально. Он подразумевает очень короткое время, которое, как и *вчера* и *некогда*, никак не может означать десяти- или двадцатилетие, даже год или два и тому подобное. Речь, безусловно, идёт о более коротких периодах, ограниченных месяцами или неделями, хотя определение точного времени должно быть оставлено в каждом случае на суждение добрых людей»<sup>199</sup>. Но важно отметить, что всё это относится к должностям в Церкви. В от-

ношении занятия светских должностей здесь ничего не сказано, и не предложено откладывать эти назначения из-за «новизны» в христианстве.

Итак, ясно, что таким определением «недавности» в отношении церковного закона Картахена признаёт негодным второе объяснение Тевтонцем термина *ex Iudeis* в соборном декрете. А главное то, что на основе значения «новизны» в апостольских и канонических текстах он показал, что закон, если он относится к Новым христианам, никоим образом не может относиться к испанским конверсо, которые в любом случае намного «старше» в Церкви, чем может подразумевать эта терминология. Разделение христиан в Испании на два лагеря, «старых» и «новых», само по себе отвергнутое как абсурдное, снова показало своё лицо. Поскольку никто не становится христианином до своего крещения<sup>200</sup>, конверсо ни «моложе», ни «старше» других христиан и поэтому не могут быть субъектами специального законодательства. *Ex Iudeis*, таким образом, должно означать последователей иудаизма или «членов семей» евреев, но вовсе не обращённых в христианство из иудаизма. Если же кто-то хочет, тем не менее, настаивать на том, что *ex Iudeis* означает обращённых из иудаизма, он должен видеть декрет не универсальным — то есть действительным в любом месте и в любое время, — а только относящимся к конкретному времени и конкретному месту, то есть к Испании VII в. Это было время, когда многие — фактически все — евреи, которые крестились, были на деле последователями иудаизма, и поэтому закон, возможно, подходил для тех времён и той группы обращённых (*ex Iudeis*)<sup>201</sup>. Но если это так, то он не был настоящим законом, а только инструкцией, применимой во внезапно возникшей ситуации. Может быть, поэтому этот декрет представлен как заказанный королём и принятый собором только по его приказу. Следует отметить, говорит Картахена, что из всех многочисленных решений, принятых на тринадцати Толедских соборах, только этот декрет обозначен как изданный по приказу короля<sup>202</sup>.

## II

Эта интерпретация шестьдесят пятого решения, как и инструкции против рецидивов иудаизма у еврейских новообращённых, ясно показывает, что Картахена не видел сходства между ситуацией в Испании в седьмом веке и той, что была в его время. Все его аргументы были построены так, чтобы ответить на возможные возражения «старых христиан» его утверждениям о несправедливости «Толедского статута». Если бы он считал, что число иудействующих среди марранов достаточно велико, чтобы оправдать специальные меры против этой группы, его последнее толкование шестьдесят пятого решения предоставило бы толедцам юридический прецедент, который они искали в поддержку своей акции. Однако Картахена должен был верить в то, что его доводы не создают такого прецедента, поскольку он был уверен в том, что «новые христиане» его времени не похожи на обращённых седьмого века — или, точнее, что они слишком христианизированы, чтобы подпасть под ту категорию.

Но если конверсо были хорошими христианами, то нужно ответить на два вопроса: почему их критики с такой яростью выдвинули против них серьёзные обвинения? И что за причина такой пылкой ненависти, которую эти критики проявляют по отношению к конверсо без всякой передышки? Ответ Картахены на эти вопросы состоит из нескольких частей. Он объясняет причины и ненависти, и поведения противников марранов.

Что касается ненависти к марранам, Картахена приписывает её одному-единственному мотиву: зависти социальному и материальному успеху, достигнутому конверсо. В мотивации марраноненавистников Картахена не видит ничего религиозного — ни пыла, ни намерений, ни интересов, и он неоднократно подчёркивает, что атаки на конверсо направлены на людей, живущих «чистой» христианской жизнью. Попытка найти дефект в христианстве этих людей напоминает Сатану, который искал изъяны в преданности Иова Богу. И действительно, само сравнение марранов с Иовом является дальнейшим доказательством того, что Картахена считал их невиновными в приписываемых им религиозных преступлениях.

Как и Иов, который был обвинён в служении Богу не потому, что он действительно верил в Него, а из-за благословлений, посланных ему Богом, марраны обвиняются в том, что они являются христианами не в силу своей веры в христианство, а только из-за получаемых от этого выгод. Но эти обвинения основываются не на фактах, а на уверенности их хулителей в том, что им известно, что у марранов на уме. Разумеется, эти слова Картахены предполагают, что не существует доступного стороннего свидетельства для оправдания этих антимарранских обвинений, а наоборот, имеется, в чём он был уверен, свидетельство обратного — то есть того, что марраны — хорошие христиане. Точно так же, как и в случае Иова, оно указывает на то, что он был честным верующим человеком. А эти симптомы человеческого поведения являются единственными знаками, по которым люди *могут* идти — и, следовательно, теми, по которым им *разрешено* идти. Конечно, злонамеренные люди могут поднять и распространить подозрения до того уровня, пока они в состоянии вызвать доверие, но если их утверждения лишены фактической основы, они должны быть отвергнуты как ложь и клевета. Цель таких утверждений не в том, чтобы выявить скрытую правду, а только в том, чтобы опорочить и очернить объект их зависти; обесчестить доброе имя (основу всякого почёта), что является одной из вещей, вызывающих взрывы чувства ревности в душах людей<sup>203</sup>. Марраны, таким образом, сталкиваются с кампанией лжи, направленной на разрушение их почётных позиций в христианском обществе.

Это, однако, только первое проявление дьявольской зависти, ибо что вслед за этим сказал Сатана Богу? «Но прости руку Твою и коснись всего, что у него, — и посмотри, не выругает ли он Тебя в лицо»<sup>204</sup>. Уже видно, добавляет Картахена, в какой манере вспухает эта мерзкая ревность. *За очернением репутации следует разрушение собственности*. Именно так некоторые люди, которые шли по стопам Сатаны, поступают теперь в Толедо. «После очернения репутации своих противников они организовались для захвата их собственности *под фальшивыми предлогами*. Они получают удовольствие от грабежа своих соседей, даже когда сами не получают добычи. Некоторые из них, впрочем, добавляют алчность к зависти, превосходя в этом самого Сатану, который, хотя и завидует людскому счастью, не прибирает к рукам бранных вещей»<sup>205</sup>.

То, о чём здесь говорит Картахена, это, разумеется, грабёж и экспроприация имущества марранов, произведённые в Толедо под руководством Сармьенто. Эти акции тоже не имели никакого оправдания и никакой причины, кроме зависти и жадности. Но «дьявольская зависть не успокаивается даже этими эксцессами. Она с чудовищной ненавистью переходит к раздиранию тел их жертв»<sup>206</sup>. Именно поэтому Сатана поразил Иова смертью его детей и хотел убить его самого. «Кожа за кожу, а за жизнь свою отдаст человек всё, что есть у него», — сказал подстрекатель.

тель Богу, который настаивал на невинности Иова<sup>207</sup>. Только предупреждения Бога Сатане, чтобы тот не смел посягать на жизнь Иова, предотвратили Сатану от исполнения его желания, и, следовательно, вместо того, чтобы убить Иова, он только обрушил на него страшнейшие бедствия. Вот они, эти симптомы, и вот он, процесс дьявольской зависти: сначала она старается загубить репутацию своей жертвы, затем забрать её имущество и, наконец, убить её. Все эти симптомы проявились в деятельности приспешников Гарсия.

Этот аргумент Картахены ясно показывает его взгляд на а) моральную позицию конверсо и б) мотивы оппозиции. Таким образом, в его глазах конверсо были безупречными — то есть невиновными в том, что касается их религиозной искренности; кампания против них зиждилась на мотивах, противоположных этой искренности. Это было не чем иным, как злом, которое противостояло добру и жаждало его полного уничтожения. Согласно Картахене, в этом всё и заключалось. Точно так же, как он определил цель этой кампании, он назвал её главного вдохновителя и архитектора. Это был Маркос Гарсия, из чьей отвратительной души, изъявленной амбициями, разочарованием и неудачами, вырвался поток изуверской ненависти, который теперь грозит затопить страну.

### III

Итак, задача, которую поставил себе Картахена в демонстрации ничтожности толедской расовой теории, так же как и мотивов её ложных обвинений, была выполнена. Все правовые, доктринальные и философские аспекты, относящиеся к правам конверсо в христианском мире, были должным образом прояснены и связаны с делом, так тщательно подготовленным им против толедских мятежников. Теоретически дело было подготовлено. Но практически кое-что осталось доработать. Если на основе его презентации общественное мнение было готово осудить виновных, как, несомненно, надеялся Картахена, остался важный вопрос: какое наказание потребовать для преступников. Ответ, как сознавал Картахена, лежит за пределами юридической справедливости. То, чего он добивался, было политическим разрешением проблемы, поставленной толедской кампанией.

Предлагая это решение, Картахена помнил, что проблема эта имела два главных аспекта — церковный и светский — или, точнее, состояла из двух отдельных проблем, которые, несмотря на то, что они были связаны вместе в действиях мятежников, должны рассматриваться и решаться по отдельности. Здесь были замешаны религиозная ересь и гражданский мятеж, два преступления, совершённые одними и теми же людьми одновременно. Картахена начал с ереси. Он предупредил Гарсию, учителя новой «догмы», т.е. расовой догмы по отношению к «новым христианам», что если он не сойдёт с порочного пути и не перестанет упрямо цепляться за распространяемые им заблуждения, он навлечёт на себя грех ереси. Дон Алонсо призывает его не обманывать самого себя убеждением в том, что не будет объявлен еретиком только потому, что его собственные проповеди кажутся ему не слишком противоречащими положениям веры. «Даже гражданский закон гласит, что термин «еретик» относится к каждому, кто будет найден «даже» в лёгком отступлении от католической религии». И разве не ясно, что Маркос Гарсия отступает от этой религии, причём не слегка, а в очень большой степени? Иоанн XXII провозгласил — в согласии с церковным законом — что те, кто возродились путём таинства крещения, отбросили иудейскую слепоту, должны быть окружены по-

честями и милостями, и что все служители стран Церкви должны защищать их от обид и докучания<sup>208</sup>. А знает ли Гарсия, что, даже только лишая обращённых права на свидетельство, он становится нарушителем закона? Как могут эти люди быть окружены почестями и милостями, когда они открыты отторжению поношениями такого сорта?<sup>209</sup>

Но несправедливые нападки на конверсо — только одно из великих зол, совершаемых Гарсией и его сторонниками в Толедо. Сама их попытка разделить членов Церкви на две категории, которые должны существовать отдельно друг от друга, является злонамеренным актом, несущим в себе большую опасность. Совершенно очевидно, что подобная догма не может быть представлена, не говоря уже о распространении, не учинив несказанный «раздор среди верующих»<sup>210</sup>. На самом деле это не может существовать и развиваться, не разорвав Церковь на части<sup>211</sup>. Но «тот, кто раздирает Церковь, есть раскольник, а тот, кто является причиной раскола и отрицает единство Церкви, есть еретик, в особенности когда он упорно держится за своё сеющее распри мнение»<sup>212</sup>.

Что делать с этой ересью? У дон Алонсо нет на этот счёт сомнений. Испанцы крепки в вере и приверженности ей. Но ересь, которая является опасной болезнью, может поразить даже самых здоровых людей, и поэтому к ней никогда нельзя относиться с лёгкостью. Князья должны проявить максимум бдительности для того, чтобы искоренить с максимальной быстротой любое заблуждение в вере и, тем самым, устранить риск распространения заразы. Необходимо бороться с малейшим заблуждением, потому что ересь — это пожар, который надо тушить немедленно. Иероним сказал: «Арий в Александрии был искрой, но, поскольку её не притушили немедленно, пламя распространилось по всему миру»<sup>213</sup>. Но как бы велика ни была ответственность князей, главная ответственность за исправление нынешней ереси ложится на плечи папы. «Римский Понтифик более, чем кто-либо иной, должен заняться новшествами такого типа, потому что ему прежде всех остальных принадлежит обязанность защиты веры и отбрасывания всех, кто наносит ей ущерб, ибо только во власти Римского Понтифика решать вопросы, относящиеся к проблемам веры. Следовательно, от папы ожидаются две вещи: во-первых, известить всех верующих, что утверждения Гарсии и его сторонников ложны — то есть неприемлемы для католической церкви — так что верующие будут обязаны действовать согласно предупреждениям и наставлениям высшего Понтифика — «верховного пастыря» христианского мира, «наместника Иисуса Христа и его представителя на земле»<sup>214</sup>. Во-вторых, взяться за пропагандистов этого заблуждения путём церковного осуждения и прочих средств, предусмотренных законом, для того чтобы исправить их, если они поддаются исправлению, а если нет — наказать»<sup>215</sup>. Аналогичная задача возлагается на низших прелатов в их епископатах. Но то, что должны сделать гражданские власти, является не менее решительным. «Долг гражданских судей — из коих первым является король, а под ним все другие князья — поддержать с величайшим рвением и со светским мечом целостность веры и единство христианского народа»<sup>216</sup>. Поэтому они должны «отнестись с вниманием и справедливой строгостью ко всякому упрямому и неисправимому заблуждению ереси, которое было обсуждено компетентным церковным судьёй и передано в гражданский суд»<sup>217</sup>.

Чувствуя упорство «еретиков» Толедо и их твёрдую решимость следовать своему плану, Картахена, совершенно очевидно, не видел другого способа остановить

их, кроме как огнём и мечом. Поэтому он, как и Докладчик, поддерживает инквизиторские методы, но чтобы показать свою беспристрастность, добавляет снова, как и Докладчик, что те же меры должны быть применены и в случаях других еретиков, когда бы они ни были обнаружены и признаны несправимыми, будь то иудействующие, язычествующие или любого другого сорта<sup>218</sup>.

Остаётся проблема гражданских преступлений, совершённых в Толедо во время власти раскольников. Что следует сделать для торжества справедливости в *этих* случаях? Картахена различает два типа преступлений среди тех, которые он определяет как светские: «индивидуальные» и «общинные» — то есть преступления, совершённые индивидуумами или общиной как таковой. Будут ли все участники преступлений первого типа судимы и наказаны? Картахена понимал, что такой совет никогда не будет принят, а если и будет принят, то не будет исполнен. Число преступников такого рода было просто слишком велико, чтобы правительство могло справиться с этим, а города — вытерпеть их наказание. В данном случае перед его глазами было то же, что случилось после больших еврейских погромов в Испании в 1391 г. Поэтому он предложил, чтобы ответственность за преступления этой категории несли не *все* те, кто был замешан в мятеже, но скорее зачинщики беспорядков.

Точно так же, утверждает Картахена, Толедо как политическая единица не может рассматриваться как автор преступлений, которые он называет «общинными». «Главные граждане» этого города, ответственные за его управление, во время беспорядков отсутствовали, поскольку были изгнаны мятежной толпой и, естественно, не могли отвечать за преступные действия мятежников<sup>219</sup>. Из этого следует, что, хотя Толедо *urbs* (город как таковой) существовал, Толедо *civitas* (политическая единица) не было, потому что его форма правления настолько изменилась, что город уже не был той же политической системой. Правительство города до мятежа было аристократическим или, если хотите, олигархическим: оно состояло из людей, известных своим происхождением, мощью и избытком ресурсов. В целом это были люди, возвышавшиеся над простым народом. «При этой форме правления властью располагает не одна личность (как в монархии), не народ (как в тимократии<sup>\*</sup> или в демократии), но многие, хотя и считанные люди, в сравнении с множеством населения располагают властью управления»<sup>220</sup>. Но в безумии мятежа эта система была разобрана на куски, и масса простонародья (*plebs*) захватила власть. Поскольку это случилось, последовавшие извращения не могут быть приписаны тому же *civitas*, а отсюда, и наказание не должно быть наложено на *civitas* как таковой. Только архипреступники должны быть сурово наказаны, в то время как согрешившую толпу надо исправлять, а здесь Картахена рекомендует проявить умеренность. «Часто волнения народа в некоторых городах учинены теми, кого греки называют *демагогами* и кого мы обычно именуем смутьянами или ораторами толпы, увещевателями или подстрекателями народа. Этих людей надо строжайше наказывать, когда простонародье совершает преступления, потому что, хотя и все участники виновны, большую часть вины следует возложить на подстрекателей — то есть тех, кто разжигает смуту обещаниями об освобождении от уплаты податей или об изгнании власти города, так, что многочисленные пле-

\* Тимократия — одна из форм олигархии, форма правления, при которой государственная власть находится у богатого меньшинства. — *Прим. перевод.*

беи смогут заполучить доминирование и незаконную свободу. Эти увещеватели должным образом заслуживают наказания, потому что они своими увещеваниями вводят в заблуждение простых людей. Их нужно обвинить и наказать со всей необходимой строгостью и строгой необходимостью, в соответствии с качествами личности, так что кто-то из них пожалеет о тех преступлениях, которые совершил, и предупредит других о несовершении подобного в будущем»<sup>221</sup>.

Итак, согласно дону Алонсо, наказанию должны быть подвергнуты прежде всего демагоги, агитаторы и архитекторы бунта, аналогично тому, которое он предлагал сделать в отношении преступлений индивидуумов. Но ему было ещё что сказать о Толедо и его будущем.

Старый Толедо умер с мятежом, но он может возродиться, и тот, кто сумеет возродить его, это король («который занимает место Бога на земле»)<sup>222</sup>. Демократическое правительство должно быть упразднено, а аристократическое — восстановлено. Все сегодняшние должностные лица, замешанные в каком-либо преступлении, должны быть уволены, а вместо них назначены другие — «справедливо известные как превосходящие других своими качествами, такими как благородство и сила, и обладающие материальными ресурсами, чтобы в этом городе всегда сияло великолепие аристократического образа правления»<sup>223</sup>.

Мы видим здесь явное указание на ещё один базисный элемент конфликта между конверсо и мятежниками Толедо. Последние стремились установить демократический режим в городе, при котором у простонародья будет решающий голос. Но демократическое правительство было кошмаром марранов. Такое правительство отражало бы чувства плебса, оно неизбежно руководилось бы людьми типа Маркильоса, воодушевлёнными ненавистью и завистью к марранам и стремившимися к их уничтожению. Под властью такого правительства у марранов не было никаких шансов. Отсюда и происходила их решительная поддержка знати и состоятельных классов. С ними они могли найти общий язык, и им они могли быть полезными.

## II. ДИЕГО ДЕ ВАЛЕРА

Пожалуй, ничто так не выражает решимость конверсо завоевать полное социальное равноправие, как их усилия проникнуть в ряды знати, и ничто, скорее всего, не бесило так их врагов-расистов, как неизменное проникновение марранов в эти ряды. Мы видели, что Алонсо де Картахена в своём сочинении стремится доказать право конверсо присоединиться к аристократическому классу «старых христиан» — право, горячо оспариваемое расистами, — и он не был единственным в этих попытках. Около 1451 г. Диего де Валера, сам аристократ и сын конверсо<sup>1</sup>, написал *Espejo de Verdadera Nobleza* («Зерцало истинной знати») — трактат, в котором он старался опровергнуть аргументы оппозиции<sup>2</sup>.

Рыцарь, дипломат и администратор, Валера был также поэтом, эссеистом и историком. Не продвинувшись слишком далеко в политике, он завоевал признание на литературном поприще. Собственно говоря, он стал одной из самых известных фигур кастильской литературы XV в. Его писания отмечены предельно популярным подходом и лёгким, элегантным стилем. Валера любил упрощать вопросы и оставлять многое из того, что знал, несказанным, если чувствовал, что это не касается самой сути проблемы. Из разнообразия его работ особого внимания заслу-

живают эссе, а среди них трактат о знати, несомненно, является одним из лучших<sup>3</sup>. На первый взгляд, этот трактат — не апология, а независимое исследование истоков знати, её природы, структуры и обязанностей. Мы коснёмся только этих тем и только в том плане, в котором они относятся к нашему предмету, что включает такие вопросы, затронутые Валерой, как: а) могут ли обращённые в христианство сохранять свой статус аристократов, имевшийся у них при прежней вере, и б) имеют ли право конверсы, которые раньше не принадлежали к знати, войти в её ряды. Валера ставит эти вопросы в конце трактата, но ради ответов, данных им на эти вопросы, он мог бы написать отдельный труд.

Валера начинает своё исследование с того, что отмечает три категории аристократов, обозначенные Бартоло, ведущим средневековым итальянским юристом, — теологическую, природную и гражданскую<sup>4</sup>. Но из этих трёх категорий его в основном интересует третья — а именно, гражданская знать — класс привилегированных хозяев и правителей, предмет зависти простого народа. Валера отнюдь не благоговееет перед этим классом, и тон его дискуссии показывает, что он хотел бы уменьшить его размеры или хотя бы спустить с пьедестала, на котором он стоит в глазах народа. Его взгляд на знать весьма критичен, Валера не жалеет труда, чтобы подчеркнуть присущие ей пороки и контраст между тем, что эта знать представляет собой в реальной жизни в сравнении с идеалом её репутации<sup>5</sup>. Что даёт этой относительно маленькой группе, — спрашивает Валера, — право доминировать над остальными людьми и относиться к ним, как к своим холопам или вассалам? Валера не может найти морального оправдания истокам этого процесса. Вслед за Иннокентием III он отвечает: «Природа создаёт нас свободными, но судьба делает нас рабами»<sup>6</sup>. Следовательно, судьба — настоящая мать знати, которую он называет поработителем. Судьба идёт своими путями через индивидуумов, которые своими качествами или силой оружия поднялись над народом и стали правителями. Потом они назначили тех, кто были им близки, или тех, на кого полагались как на своих помощников, с единственной целью использовать тех для сохранения добытой власти. Так родился класс знати, в которой создалась иерархия, он расширился и, наконец, превратился в институцию, поддерживаемую законом и обычаями<sup>7</sup>.

Законы определили права и обязанности знати, а также необходимые ей качества. Но это не значит, что владение этими качествами автоматически делает человека аристократом — или, точнее, поднимает его из лагеря плебеев в ранг гражданской знати. Такое радикальное изменение происходит только путём особого пожалования князя. Так было в прошлом, так это и в настоящем<sup>8</sup>.

Таким образом, гражданская знатность рождается не в её получателе, а в суждении, решении и, несомненно, в интересах дарующего её, то есть князя. Это не теологическая знатность, которая является даром Божиим, или моральный аристократизм, состоящий из доблестей, данных человеку от природы (и поэтому она также называется «природной»). По существу, гражданская знатность — вовсе не доблесть, и нельзя сказать, как Данте, что доблестный — значит благородный, и наоборот. Гражданская знатность — это просто *титул*, статус, жалованный некоему плебею князем, который хочет одарить его знаком почёта. Но этот знак, хотя и не сама доблесть, тем не менее, является «знаком» таковой, потому что согласно правилам и обычаям знати предполагается, что князь жалует его только людям, известным своей честностью и храбростью. Если знатный человек



живёт в соответствии с данным ему почётом, он может сохранить свою знатность и передать её детям, если он живёт не так, как от него ожидается, он может потерять и титул, и связанные с ним права, потому что высокое звание несовместимо с бесчестьем<sup>9</sup>.

Таким образом, знатность даётся условно, без гарантии постоянства. Это в особенности справедливо по отношению к тем, кто получил знатность по наследству, потому что их знатность основывается не на их собственных доблестях, а на доблестях их предков. Поскольку моральные качества не передаются по наследству, знать просто наследует статус и стиль поведения, предоставленный их отцами. От них ожидается следование этому стилю — если не по внутренней склонности, то хотя бы из собственного интереса, потому что предполагается, что они заинтересованы в том, чтобы хранить репутацию и привилегии, завоёванные усилиями отцов. В любом случае, кроме ряда поколений самых знатных сеньоров, преемственность знати обычно длится не более трёх-четырёх поколений<sup>10</sup>.

Из этого следует, что знать постоянно находится в состоянии текучести, и князь часто нуждается в пополнении её состава. Он находит своих новых рекрутов в плебейском лагере и из этой кладези черпает людей, отличающихся природными доблестями, делающими их пригодными для статуса идалько.

То, что такие люди имеются во всех нациях, неизбежно приводит к заключению, что гражданское благородство не проистекает из расы, Валера доказал также присутствием этого типа благородства среди мавров. Указывая на их многочисленных королей, князей и других широко известных лиц, он упоминает Мухаммеда, *отпрыска низкого и бедного рода*, который был исключительным военачальником, великого командира Мусу, захватившего всю Испанию, и Абдеррахмана, *сына горшечника*, подчинившего своей власти всю Африку. «Кто, — спрашивает Валера, — может отказать этим людям в гражданской знатности или рыцарстве?»

Это приводит нас к поднятому выше вопросу, а именно — могут ли быть найдены кандидаты в гражданскую знать среди конверсо. Ответ Валеры относится к обращённым любого происхождения — т.е. *евреям, маврам* и другим. Но его дискуссия концентрируется на обращённых из иудаизма, и здесь он стремится опровергнуть аргументы, базирующиеся на расовой почве. Так, он говорит: «Если кто-нибудь думает, что тот, кто еврейского происхождения (*linaje*), заслуживает меньшего доверия, чем тот, кто пришёл из любой другой нации, он может с лёгкостью узнать, как сильно он ошибается, если только он *хочет признать правду*»<sup>12</sup>. Не существует расовых различий между группами людей, «поскольку все они пришли от праотца Адама». Разделение человечества на разные нации произошло благодаря не расовым, а религиозным делениям, и в этом отношении действительно есть различия. Ясно, что лучше принадлежать к нации, которая верит в одного истинного Бога, чем прийти из народа (т.е. язычников), который верит во многих фальшивых божков<sup>13</sup>. Поэтому, говорит он, апостол Павел, обращаясь к обращённым из язычников, предостерегает их не бахвалиться перед обращёнными из евреев. В конце концов, напомнил он им, они были просто учениками последователей Христа среди евреев, и только благодаря им, основателям Церкви, они пришли к знаниям христианства<sup>14</sup>. Мы можем видеть, как Валера переводит свои аргументы из расовой в религиозную сферу и поворачивает защиту Павлом еврейской нации в сторону защиты еврейских обращённых — и, как продолжение,

«новых христиан». Этот довод должен привести к выводу, что происхождение еврейских обращённых в христианство стоит выше, чем обращённых язычников, но это религиозное превосходство, а не расовое.

Это также очевидно из его дискуссии о доле еврейских обращённых в создании Церкви. Противники конверсо не отрицают, что первые обращённые в христианство пришли из евреев, и именно *они* заложили основы Церкви. Но против этого они указывают, что только немногие евреи приняли участие в этих усилиях, а остальная часть Церкви, кроме её фундамента, что является большей частью её структуры, была плодом трудов обращённых из язычества. Ответ Валеры на этот довод направлен на достижение равновесия между еврейскими и языческими обращёнными.

Основываясь на Матфее (глав. 20), он говорит: «Господь наш не принимает хуже тех, кто признал его позже, чем тех, кто узнал его раньше», потому что никто не может получить милости Божьей прежде, чем она дана ему, как сказал Апостол во Втором послании к Коринфянам: «Каждый может позволить себе упасть в яму, но никто не силён так, чтобы выйти оттуда без помощи. Так же и евреи, которые за свои грехи попали в [яму] неверия... не могут выйти оттуда, пока их не вызовет Божья благодать». Но «зов этот не приходит ко всем людям одновременно, но согласно непостижимому порядку Божьего промысла», который озадачивает наше понимание и остаётся великой тайной, потому что «язычников, что жили в грехе идолопоклонства, Он уже призвал к себе», в то время как «некоторые евреи [которые не поклоняются идолам] останутся в своём грехе неверия [в Христа], пока не придёт Антихрист в конце дней... Так мы видим в грехах одних или других проявление человеческой слабости, а в благодеянии призыва [к вере] тех или иных — проявление Божьей милости ..., потому что и евреев, которые по-прежнему остаются в своём еврействе, в конце концов, тоже призовут»<sup>15</sup>.

Отбросив, таким образом, расовые и религиозные поношения евреев, он подходит к важнейшему вопросу своей дискуссии: могут ли они предоставить кандидатов в знать? Совершенно очевидно, что и здесь Валера должен был принять в расчёт аргументы оппозиции, которая отрицала такую возможность на той почве, что до крещения евреи не имели в своей среде аристократов. Это голословное утверждение предполагает доказательство того, что у евреев нет необходимых качеств, позволяющих им присоединиться к знати. Валера отрицает вескость этого аргумента, указывая на недействительность и ничтожность самого утверждения, потому что евреи на самом деле *располагают* предпосылками к благородству, как это доказано их жизнью в древние времена. У них была *гражданская* знать в избытке, что очевидно на примере таких царей, как Давид и Соломон, у них была масса людей *природного* благородства, о чём свидетельствуют такие доблестные люди, как Иисус Навин и Иуда Маккавей, а что касается *теологической* знати, то здесь они превосходят все другие нации в количестве и величии знати этого сорта. «Из них вышли все пророки, все патриархи и Святые Отцы, все апостолы, и, превыше всего, наша счастливейшая Богоматерь, Святая Дева Мария и её благословенный Сын, наш Спаситель, Бог и истинный человек»<sup>16</sup>. Перечисляя великолепную галерею святых и героев, вышедших из рядов еврейского народа, Валера повторяет доводы Торкемады, которые, по его мнению, могут поддержать его тезис<sup>17</sup>.

Возвращаясь к теме гражданской знати, Валера использует и другой аргумент, чтобы показать, что конверсо — потомкам евреев — дозволено войти в класс испанской знати. Это, кстати, было доказано историей аристократии христианских наций, потому что «король Англии, который правил ею вскоре после прихода Христа, был потомком Иосифа Аримафейского, готские короли происходили от Авраама, а первый герцог Австрии, потомками которого были многие императоры, ... был до своего крещения евреем»<sup>18</sup>. Выводимое отсюда заключение очевидно. Если у евреев была знать, способная предоставить королей и правителей сильнейшим нациям на свете, то нет никакой причины считать, что их потомки не могут быть представителями испанской знати.

Валера, однако, не мог игнорировать тот факт, что вся еврейская знать, о которой он говорит, принадлежала к еврейской нации в древности и с тех пор положение евреев ухудшилось. Они утратили предпосылки для теологической знатности, которая не может быть найдена среди неверующих [в Христа], и они потеряли способности к гражданской знатности наказанием рассеяния. Долгое рабство не только отняло у них и уважение, и почести, но и нанесло ущерб природному расположению к тому, чтобы завоевать эти почести вновь. Основное качество, необходимое для знатности — храбрость, — потерпело более всего «от травм, которые долгое время ослабляли человеческое сердце, так что те, кто были смелыми от природы, слабеют, становятся трусливыми и неполноценными»<sup>19</sup>. Тем не менее, обратившись в христианство, они способны заново получить те качества, которые подготовили их предков к знатности, и в конце концов «вернуться к состоянию, в котором они [т.е. их предки] были вначале»<sup>20</sup>. Поскольку Божья благодать не может быть более отнята у них, они могут снова быть обеспечены теологическим благородством, как и обращённые из других религий, они могут полностью возобновить свои моральные доблести, которые образуют основу гражданской знатности. «Но никто не должен удивляться тому, — добавляет Валера, — что конверсо не так легко восстанавливают силу своих тел и сердец», как и свои старые почести, «потому что утерянное на столь долгое время не возвращается в один день»<sup>21</sup>. Но «если мы хотим уважать правду и обдумать это без злого умысла, то мы увидим, что Господь наш восстановил многих обращённых [из иудаизма] в их [прежних] почестях вскоре после их крещения»<sup>22</sup>. Здесь мы тоже слышим голос апологета, который старался опровергнуть доводы противников — доводы, которые, как чувствовал Валера, были приведены в духе ненависти и злобы, не считаясь с фактами.

Трактат Валеры, безусловно, был ответом на атаку против конверсо на расистской почве, ответом, в котором он перевёл фокус дискуссии из сферы расы в сферу религии. Он мог сделать это, отрицая то, что расовый фактор определил подъём различных наций или формирование ряда поколений их знати — то есть развитие их внутренних и международных взаимоотношений. Он поставил знать древнего еврейского народа на высокий — а на самом деле, на высший — уровень, однако признавал, что необходимо какое-то время, пока конверсо оправятся от своих травм и достигнут уровня древних евреев. Как мы видели, отправная точка Валеры была той же, что и у Торкемады и Картахены, хотя предоставленные им доказательства целиком принадлежали ему самому. Подводя итог, скажем, что его трактат составил часть контратаки конверсо против расистской агрессии в их борьбе за полное равноправие со всеми другими христианами.

## V. Политические взгляды толедских мятежников

### I

Почерпнутое из нашего обзора конфликта между «старыми» и «новыми христианами» в Кастилии можно назвать поразительным! Причем отнюдь не в одном аспекте. Борьба против конверсо, которые, в силу своего христианства, искали входа в испанское общество, привела к развитию расистской доктрины и геноциду как решению проблемы марранов. Недвусмысленно противореча религиозной концепции, столетиями доминирующей в христианской мысли, это явление неизбежно вступило в резкий конфликт с традицией законодательства как Церкви, так и государства. Было ясно, что, если дать ему развиваться своим путем, оно будет угрожать переворотом всему установившемуся строю.

Встает вопрос, проистекал ли этот феномен, затронувший так много жизненно важных сфер, из одного источника — ненависти к конверсо, или же он обязан своим появлением нескольким течениям, появившимся в данный момент. Мы еще вернемся к этому вопросу и рассмотрим некоторые из его более широких импликаций. Но сейчас мы должны спросить, был ли подъем расовой теории связан (как минимум в мыслях ее инициаторов) с другими теоретическими явлениями, политическими или религиозными, которые могли бы объяснить ее появление в то время и с такой взрывной силой.

Для начала мы спросим, какова была политическая теория, принятая толедскими мятежниками? И в частности, что за политические принципы поддерживали Маркоса Гарсию, каков был их движущий дух? Как мы видели, манера высказываний мятежников по этому поводу отражала двойственность подхода. С одной стороны, они признавали принцип монархии и указывали на свою готовность подчиниться ее власти, с другой — угрожали неповиновением и поддержали эту угрозу конкретными действиями, включая свержение королевского правительства в городе и замену его правлением бюргеров<sup>1</sup>. Был ли этот дуализм результатом двуличности, или он выражал теоретическую позицию? В любом случае, аргументы мятежников выглядели противоречивыми и поражали своей непоследовательностью: некоторые их авторы выбирали одни аргументы, чтобы представить настоящее отношение мятежников, а другие — противоположные.

Так, А. Сикрофф считал, что «латентное антимонархическое настроение» определило взгляды и действия мятежников<sup>2</sup>. Но Бенито Руано, проницательный ученый, написавший историю Толедо в XV в., не согласен с этим, утверждая, что «то, что не может быть ни принято, ни сочтено возможным в Кастилии того периода, так это видеть в том [толедском] восстании... латентное антимонархическое настроение»<sup>3</sup>. Стараясь взвесить различные аргументы, способные поддержать то или иное мнение, Николас Раунд в своем прозорливом исследовании идеологических аспектов толедского восстания пришел к выводу, что то, что отразилось в этом мятеже, было гораздо большим, чем латентное антимонархическое чувство. Мятеж выразил «революционную идею»<sup>4</sup>.

Смысл этой идеи лежал, согласно Раунду, в новой концепции источника политической власти. По его мнению, мятежники верили в то, что эта власть «коре-

нится в их собственном сознании божественного вдохновения»<sup>5</sup>. Раунд видит в повторяющихся упоминаниях Маркосом Гарсией Святого Духа как вождя, вдохновителя и защитника мятежников, отражение новой концепции «законности» человеческих действий — «законности», которая привела к подъему «анархических» тенденций, вышедших на первый план в толедском бунте<sup>6</sup>. Более того, он считает, что хотя эти доктрины и заявляют о том, что дают ответ на социальную проблему в данной политической и экономической ситуации, они в основном представляют «движение народной религиозности»<sup>7</sup>. Короче, Раунд считает, что толедский мятеж был ответвлением мощного миллениаристского движения, которое взбаламутило Европу с начала XIV в. Следовательно, он был, по существу, религиозным бунтом — стремлением к свободе от церковной власти или к самоуправляемой религиозной активности, стремлением, которое отразилось в политическом взрыве и параллельном выступлении против монархии.

В отличие от цитированных ранее авторов, Раунд попытался связать толедское движение, насколько это касается его идеологических проявлений, с общим идеологическим развитием, которое может лучше объяснить некоторые из его явлений и предоставить более ясную историческую перспективу. Раунд правильно почувствовал, что здесь существует проблема, требующая более глубокого рассмотрения, чем то, которое она получила. Суть этой проблемы может быть вкратце изложена следующим образом: никакой комплекс идей, какими бы новаторскими они ни были, не свободен от старых теоретических влияний. По существу, понять новую теорию или доктрину означает, прежде всего, определить «материнский» поток, от которого они ответвились или уклонились. Поэтому говорить, что толедский мятеж отразил антимонархическое настроение, само по себе мало что скажет, если скажет вообще, о социальных и идеологических истоках этого настроения или о его политическом содержании. Чтобы определить эти вещи, мы должны сначала исследовать, было ли какое-нибудь другое антимонархическое движение — возможно, имевшее больший размах и влияние, — заметно в Испании или в Европе в то время. Если после проверки мы придем к заключению, что такое движение нигде не проявлялось, мы также должны будем прийти к выводу, что толедский мятеж не может быть объяснен общей тенденцией антимонархического характера. Затем мы должны будем искать другую тенденцию, к которой можно отнести соответствующий феномен. Если мы не найдем широкого потока, к которому принадлежало толедское движение, мы рискуем воспринять его в тусклом, а то и в неверном свете; мы не разглядим ни его подлинных общих черт с другими движениями, ни настоящих различий между ними. Это означает, что мы сможем оказаться неспособными определить его, а следовательно, и понять.

Раунд попытался найти источники идеологии толедского восстания, и в ходе этих попыток он сделал ценные наблюдения. Тем не менее решение, к которому он пришел, не выглядит верным, прежде всего потому, что его гипотеза не вяжется с главными фактами событий.

Начнем с того, что нет ясного признака того, что «анархические тенденции» доминировали в действиях и политической мысли мятежников 1449 г. Конечно, нападение на дома Коты, марранского финансиста и сборщика налогов в Толедо, может рассматриваться как пример действий толпы, направленных на удовлетворение «анархических» желаний, таких как месть, грабеж и мародерство. Но в нападениях такого рода в Испании не было ничего нового, они постоянно были

направлены против марранов, и толедцы вне сомнения видели в атаке 1449 г. антиеврейскую акцию. Более того, нападения на дома Коты были, по всей вероятности, тактическим ходом, путем которого мятежники хотели выразить свой протест против правления Альваро и его марранских агентов. Мятежники могли также стараться разжечь антимарранские страсти в городе и таким образом инициировать ту антимарранскую политику, которую они хотели провести в Толедо. Нельзя рассматривать и атаки на ворота и замки города как анархические по характеру, поскольку это было частью рассчитанной стратегии — быстро захватить контроль над городом. И вне сомнения, все это происходило, как мы отметили выше<sup>8</sup>, под руководством лидеров мятежа с Сармьенто во главе. После этого мы видим, как мятежники стремились установить формальную власть в городе и приветствовали руководство Перо Сармьенто, главного представителя короля в Толедо, который постоянно требовал для себя титулы и власть, вытекающие из этого представительства.

Нет никакой причины сомневаться в отчете о том, что Сармьенто принял на себя руководство восстанием на том условии, что он получает диктаторские полномочия<sup>9</sup>, и тот факт, что мятежники предоставили ему эту власть, едва ли может указывать на их приверженность анархии. Более того, в качестве главы мятежной партии Сармьенто правил городом железной рукой, и до тех пор, пока его правление продолжалось, его приверженцы выглядели страстно желающими подчиняться ему<sup>10</sup>.

И еще мы видим, что мятежники без устали старались узаконить свои действия и установленный ими новый порядок согласием королевской власти. Они настойчиво пытались получить это согласие от короля Кастилии Хуана II или же обеспечить себе другого монархического патрона, который сможет одобрить их позицию. Их переговоры с наследным принцем Энрике и королем Наварры Хуаном I определенно двигались в этом направлении, так же как и их обращения к папе и другим князьям и властителям Церкви. Разумеется, с помощью этих шагов они пытались получить политическую или военную поддержку и повернуть общественное мнение против короля, но их обращения к этим властям сами по себе говорят о том, что они искали признания со стороны установившейся системы, церковной и светской, а вовсе не разрыва с ними, как это было бы в случае анархических устремлений.

Нельзя приписать таким устремлениям и аресты и казни марранов во время власти мятежников. Будучи неотъемлемой частью народного стремления ослабить силу и влияние марранов, эти акты могут рассматриваться как самовольные и незаконные; однако они базировались на власти правительства и на определенной форме судебной процедуры, которая хоть и порочна, но указывает на важность, придаваемую мятежниками власти закона<sup>11</sup>. Более того, мятежники пытались формально узаконить хотя бы часть своих акций против конверсо путем издания антимарранских правил — «Толедского статута», которые, как они заявляли, были частью городского закона, данного и подтвержденного королями Кастилии. Мы также отмечаем, что «Докладная записка» Гарсии адресован «высочайшему и мощнейшему» королю [т.е. Хуану II Кастильскому] и принцу [Энрике, наследнику престола] или правителю, которому, согласно Богу, закону, праву и разуму, принадлежит администрация и управление [этими] королевствами»<sup>12</sup>. Под «правителем» подразумевался человек на руководящей должности, который временно заменяет

власть короля, если последний не может или отказывается исполнять свои обязанности. Правители этого типа время от времени появлялись в Кастилии и во многих других королевствах, в особенности во время несовершеннолетия королей, и мятежники подчеркнули, что такая администрация должна быть санкционирована существующими законами<sup>13</sup>. Ясно, что те, кто признают необходимость руководства обществом правителем — при всех обстоятельствах — и более того, общества, действующего в соответствии с законами, не проповедовали анархию. Не могли они и быть подозреваемы в том, что стремились к ней.

И действительно, если что-нибудь отличает мятеж 1449 г. от народных бунтов в Испании в другие времена (как выступления против евреев в 1109 г.) или в других странах (как преследования «пастушков» во Франции или «черная смерть» в Германии), так это достойное внимания *отсутствие* анархических тенденций и решительное стремление основать, как можно скорее, законное, обычное правительство, чтобы проводить желаемую мятежниками политику в рамках национально признанной системы.

Отнюдь не антимонархический дух разжигал и «революционный» пыл бунтовщиков. Снова и снова в своих документах они подчеркивают свою приверженность принципу монархии, и даже верность тому королю, с которым оказались в конфликте. С этого они не сдвинулись. Это ясно показано в *Петиции*, адресованной Хуану II 2 мая 1449 г., так же как и в «Толедском статуте». «Докладная записка» Маркоса Гарсии тоже ясно демонстрирует прочную приверженность монархической системе как форме правления и не менее ясно выражает предпочтение мятежников тому, чтобы существующий монарх правил, как и положено королю, однако при том условии, что он выполняет свои королевские обязанности. «Восстание в Толедо, — говорит Гарсия, — не было направлено и не могло быть направлено против личности короля [или принципа монархии]<sup>14</sup>, потому что граждане этого города прекрасно знают, что сказанный король — их король и господин *по праву*. Они также [знают, что они] его подданные, и *хотят так-овыми оставаться*»<sup>15</sup>.

Это важное заявление, и у нас нет причины сомневаться в его искренности в свете всего направления аргументации мятежников, и в особенности в свете их повторяющихся утверждений о том, что *не они* покинули своего короля, а скорее король покинул их — устранившись от правления и предоставив тиранам вроде Альваро де Луны узурпировать его власть и править от его имени<sup>16</sup>. Позже мы подробно остановимся на этом моменте, но пока представляется существенным подчеркнуть, что цитированное выше утверждение Маркоса Гарсии полностью согласуется и с другими его утверждениями и с утверждениями Петиции, не оставляющими сомнения в его позиции по поводу монархии как формы правления. В этой связи мы можем отметить обращение Гарсии к «сиятельнейшему королю и господину нашему дону Хуану, который *согласно с законом является и должен быть* королем этих королевств»<sup>17</sup>. Мятежники, более того, выразили свое признание монархии как оптимальной формы правления признанием *наследственного* принципа царствования. Отсюда и оправдание того, что они поставили себя под власть Энрике, признанного наследника престола, поскольку король, по их мнению, не выполнял своих функций<sup>18</sup>. Наконец, институт королевской власти являлся в глазах мятежников не только приемлемым, законным и желательным, но (поскольку он был божественного происхождения) еще и незаменимым и неизменным. «Почет коро-

левской короны, — говорит Гарсия, адресуясь Хуану II Кастильскому, — проистекает от Иисуса Христа, а Вы Его представляете»<sup>19</sup>.

Все это, совершенно очевидно, не антимонархизм — и уж конечно не революционный антимонархизм — и судя по этому, Бенито Руано был в своем утверждении прав. Тем не менее ясно, что можно выдвинуть контраргумент, указывая на то, что тот же Гарсия в той же «Докладной записке» оправдывает неповиновение мятежников королю, превознося это как «требование больших реформ судебной администрации и великое оздоровление всех сословий»<sup>20</sup>. Он не проявляет ни малейшей тенденции свернуть с мятежного курса и снова, как и в *Петиции*, ясно даёт понять, что, если король не примет линии поведения, предписанной ему мятежниками, они «примут оборонительные меры против него»<sup>21</sup>. Это, конечно, иная форма заявления, что они будут сопротивляться даже с применением силы, и в любом случае они выходят из его подданства и отказываются почитать его. В свете этих бунтовщических высказываний не были ли его выраженные в высоких словах заверения в признании королевской власти просто лицемерием, когда на самом деле и он, и другие мятежники ненавидели и принципы, и практику монархизма и жаждали избавиться от его ярма?

Мы отвечаем на этот вопрос отрицательно, но для того, чтобы оправдать такой ответ, мы должны полнее представить взгляды Гарсии, а также определить течение, из которого эти взгляды вышли. Это обязывает нас обратить внимание на некоторые средневековые традиции, включая теории, касающиеся монархии, которые превалировали в Испании в XIV и XV вв., и в частности в правление Хуана II.

## II

Политическая традиция Средневековья — по крайней мере, со времен Григория Великого — включала в себя два конфликтующих принципа правления в том, что касалось монархии. Согласно одному из них, правитель является наместником Бога, источником власти и закона<sup>22</sup>. Другой же принцип гласил, что король подчиняется закону, даже притом, что он сам не подвластен никакой личности, а закон, руководящий им, — это закон справедливости, который прежде всего определен божественным законом, а потом — обычаями и идеями общества<sup>23</sup>. Конечно, приверженцы обоих принципов согласны, что король имеет право самостоятельно издавать законы, а большая часть дискуссии о монархии идет по вопросу об условиях этого законодательства.

Еще одно-два замечания необходимы для прояснения предметов той дискуссии. Поскольку единственное ограничение королевской власти может быть найдено в утверждении, что король подчиняется закону, вопрос о принятии или отрицании королем этого утверждения и определял разницу между двумя монархическими системами: абсолютной и ограниченной. Разница, однако, часто была чисто теоретической, потому что границы двух систем нередко смыкались, завися от темперамента короля, так же как и от общего состояния королевства. Но неразбериха была также присуща как определению, так и самой концепции каждого типа монархии.

Спрашивается, если король — наместник Бога, не присваивает ли он себе функции Бога? И если это так, не является ли неизбежным то, что король должен быть связан незыблемыми законами справедливости? С другой стороны, если — в чем согласны обе стороны — король имеет право издавать законы, то как можно пре-



дотвратить издание новых законов, если на то будет его воля или просто прихоть? Далее было признано, что с двумя исключениями — законы природы, которые незыблемы, и божественные законы, которые тоже вечны, — закон должен постоянно пересматриваться или изменяться, чтобы подойти новым условиям и концепциям. Из этого следует, что, даже приняв точку зрения, что король должен подчиняться законам, включая законы, изданные им самим, оба типа королей не должны подчиняться законам, которые требуется изменить. Таким образом, оба типа монархии включают в себя элемент ограничения и, более того, элементы свободы. Все зависит от меры сдержанности, которую осторожность или прозорливость короля заставит его проявить, или от того, к чему объективные условия обяжут короля, заставую против его внутренней склонности.

В Испании, как и везде, конфликт между двумя концепциями обозначил развитие и политической теории, и системы правления. Взлеты и падения этих конфликтующих доктрин ясно отразились в испанских кодексах и в практике кортесов Кастилии и Арагона. В Арагоне концепция ограниченной монархии — ограниченной волей народных представителей — была укоренена глубже, чем где бы то ни было на полуострове. Кастилия вела тяжелые и болезненные бои Реконкисты гораздо дольше других испанских провинций и нуждалась в сильном лидерстве и абсолютном подчинении правителю, что часто виделось необходимыми предпосылками для победы, поэтому там возобладала абсолютистская тенденция.

Нет сомнения в том, что Альфонсо X Кастильский ратовал за абсолютную монархию, когда провозгласил, что король должен быть единственным правомочным законодателем, хотя и согласился на то, что ради его же пользы он должен быть первым, кто подчиняется им же изданным законам, хотя под влиянием традиционной практики он рекомендовал, чтобы король искал «совет и согласие» знатных сеньоров и самых образованных людей королевства<sup>24</sup>. Существует в науке тенденция подчеркивать подчинение испанских (включая кастильских) королей конституционному законодательному процессу и, соответственно, видеть в уступках Альфонсо X доказательство того, что он никогда не требовал для себя исключительного права издавать законы или аннулировать их по своей воле, и что он просто желал указать в своем законодательстве, что законы не могут быть изданы без него<sup>25</sup>. Но это значит приписывать документам то, чего они и не содержат, и не подразумевают.

Взгляд Альфонсо на монархию недвусмыслен. «Короли — это наместники Бога, каждый в своем королевстве», — говорит он, и это значит, что они поставлены на земле на место Бога для того, чтобы вершить правосудие и воздавать каждому его право<sup>26</sup>. И снова: «Король занимает место Бога для того, чтобы творить правосудие и право в королевстве, в котором он является сеньором»<sup>27</sup>. Более того, «он душа и голова королевства», в то время как остальные люди просто его члены. И «потому возникла нужда в справедливой силе, осуществлявшейся кем-то одним, возглавлявшим всех, рассудком которого направлялись бы и объединялись бы все, как все члены тела направляются и руководятся головой»<sup>28</sup>. Это не просто академические формулы, как склонны верить некоторые ученые, но заявления, предназначенные выразить убеждения Альфонсо X по поводу природы королевского правления. С точки зрения закона они предполагают, что король есть единственный источник закона, потому что только он, «голова», имеет право навязывать свои решения

людям как команды, поэтому королевские распоряжения, когда они относятся к обычному поведению, являются тем, что в общепринятой манере выражаться определяется как законы.

То, что это действительно было убеждением Альфонсо — а именно то, что король является единственным источником закона и, следовательно, никто иной не располагает прерогативой законодательства, — четко указано самим Альфонсо в его другом, несколько более раннем своде законов — *Especulo*, или *Espejo*. Там, почти в самом начале, он говорит: «Никто не может издавать законы, кроме императора или короля или кого-то иного по приказу последнего. А если другие издадут их без такого приказа, то не будут называться законами, и они не должны исполняться, и они никогда не будут иметь силу закона»<sup>29</sup>. Более того, чтобы исключить малейшее сомнение по поводу масштаба или значения королевской прерогативы законодательства, Альфонсо включает в эту книгу условия, разъясняющие, что «издавать законы» королями означает господство над всей сферой закона, как старой, так и новой. «У императоров и королей есть власть издавать законы, добавлять к ним и изымать из них и менять каждый из них, если необходимо»<sup>30</sup>.

Не может быть вопроса, кто решает, что «может быть необходимым», или окончательно определяет, что правильно, а что неверно. Соответственно, и теоретически, и практически ни один закон не может быть стабильнее, чем тот, что издан по желанию короля, но и не может быть гарантировано, что король будет уважать любой из своих собственных законов. Поскольку король может изменить любой закон в любое время — или даже упразднить его совсем, — не справедлива ли старая максима: «То, что угодно королю, имеет силу закона» (*Quod principi placuit legis habet vigorem*)? А поскольку король может издать распоряжения — т.е. приказы или инструкции, имеющие силу закона, — в соответствии с его меняющимися взглядами и желаниями, или в соответствии с его капризами и интересами, не значит ли это, что он «свободен от законов» (*solutus legibus*)? В самом лучшем случае это может означать, что закон может оставаться в своде законов, а распоряжения короля будут «исключениями», которые будут стоять над писанным законом. Но поскольку исключения могут умножиться, не только долговечность закона будет под вопросом, но и его универсальность. Однако вся сущность закона как такового заключается в его долговечности и универсальности — то есть в его постоянной применимости как стандарта поведения для всех, к кому он относится.

### III

Чтобы обрисовать эту проблему, даже бегло, мы должны коснуться еще нескольких моментов, и прежде всего отметить, что кодекс Альфонсо предоставляет несколько ответов на имеющиеся здесь трудности. Начать с того, что эти законы говорят, что король, законодатель, должен бояться Бога и любить Его, и следовать Его заповедям. Таким образом, являясь законодателем, он связан принципами божественной справедливости, выраженными в учениях веры<sup>31</sup>. Во-вторых, он обязан подчиняться своим собственным законам не меньше, а может быть, и больше, чем другие граждане, и поэтому он не должен ни при каких обстоятельствах делать для себя исключение из закона<sup>32</sup>. В-третьих, подготавливая законы, король должен искать совета — и, если возможно, согласия — лучших и ученейших людей страны<sup>33</sup>. Это лучшие предоставляемые системой гарантии против произвола и частых перемен.

Гарантии, однако, не были достаточными. Они оставляли королю власть решать, находится ли новый закон, который он хочет издать, в согласии с божественными предписаниями или нет, и они ни в малейшей степени не затрагивают права короля принять или отвергнуть любой полученный совет. Тем не менее они выглядят своего рода ограничениями и, конечно, оставляют простор для интерпретации. Именно поэтому оба сословия, аристократия и простонародье, стремились использовать вышеуказанные ограничения как лазейки, через которые они смогут пробить брешь в абсолютистской системе и установить долговечность и универсальность закона. То, чего они пытались достичь, было — прежде и превыше всего — уничтожение своей зависимости от «интерпретации» законов королем, которая, разумеется, в большой степени ставила их в зависимость от его единоличной воли. В объемистых *cuadernos*<sup>\*</sup> кастильских кортесов мы можем видеть, как эти неустанные попытки выразились в упорной и сложной борьбе, в которой и короли постарались, как только смогли, сохранить свою унаследованную прерогативу законодательства.

То, что подчеркивалось как противовес, предположительно взятый из вышеупомянутых «ограничений», было представлением о том, что, хотя король и признавался стоящим над всеми, закон все же был выше короля. Это, разумеется, означало снижение статуса короля, приведение его ближе к статусу его подданных, потому что хотя бы в одном важном аспекте он не стоял выше всех других. Как и все другие, он подчинялся закону, теперь представленному как всесильный, хотя — или потому что — он черпал свою власть из принципа, еще более высокого, чем закон — то есть принципа справедливости. Соответственно, *справедливость* еще больше, чем *закон*, объявлялась верховным фактором, как нечто, существующее независимо и объективно и могущее быть признано и принято всеми. И действительно, общее согласие с тем или иным законом принималось как признак присущей ему справедливости. А что могло быть лучше для того, чтобы обеспечить такое согласие, чем привлечь сословия к участию в законодательстве — не только в качестве советников, но и к участию в формировании законов? Таким образом, даже если законы издаются королем и являются в этом смысле «королевскими законами», они по-прежнему должны быть «справедливыми» законами, и они не могут быть таковыми, если не рассматриваются также «законами общества».

Тогда должны ли короли править самовластно, имея прерогативу издания законов, или они должны быть связаны законами, санкционированными народом и изменяемыми только с согласия общества? Иными словами, должна ли монархия быть абсолютной или же ограниченной — или, выражаясь яснее, подчиняться народному закону? Вокруг этого, несомненно, решающего, вопроса происходила политическая борьба, тайно и явно. Когда короли чувствовали себя достаточно сильными, чтобы продвинуть свою абсолютистскую теорию закона, они обычно делали это, а в моменты слабости они делали уступки сословиям и издавали законы согласно петициям кортесов. Будучи хозяевами закона, они тем не менее часто заменяли эти законы различными указами, причем требовали абсолютного подчинения им, «несмотря» (*non obstante*) на выпущенные ими законы. После этого, когда сословия вновь встречаются на кортесах, короли под давлением зачастую

---

\* Протоколы. — Прим. перевод.

чувствуют себя обязанными пообещать, что в будущем они воздержатся от этой практики. Но, как только они освобождаются от давления, они неизменно возвращаются к тому же, что означает для них утверждение заново принципа королевской воли как высшего закона. Альфонсо XI в 1348 г. чувствовал себя достаточно сильным, чтобы на кортесах в Алкала-де-Энарес высказать те же взгляды, которые послужили основой законодательства Альфонсо X: «Королю принадлежит право издавать фуэро [для городов] и законы [для страны] и толковать их и исправлять их, как он видит нужным»<sup>34</sup>. Руководствуясь этой позицией, он навязал стране *Siete Partidas*, со всеми определениями прав короля, основанными на философии наместника Бога.

Порядок вещей изменился через несколько десятилетий, после того, как монархия прошла через гражданскую войну и сословия сумели снова перехватить инициативу. На кортесах в Бривиески 1387 г. Хуан I установил в предельно ясных выражениях, что «королевские указания, противоречащие установленным нормам или закону, не должны исполняться, королевские чиновники не должны ставить печать ни на какое распоряжение, включающее *«non obstante»* пункты, и законы, нормы и декреты не будут отменяться иначе, как декретами кортесов»<sup>35</sup>.

Это было самой серьезной уступкой кастильской монархии, сделанной сословиям в области законодательства, и, конечно, самой большой победой городов и теории ограниченной монархии. Но полные перемены были еще впереди. Когда Альваро де Луна, коннетабль Кастилии, стремился к установлению абсолютной всесильной монархии, одним из первых его шагов была отмена (на кортесах в Паленсии 1431 г.) законодательства Бривиески<sup>36</sup>.

Однако в 1440 г., когда он был отстранен от власти и правительство было в руках грандов, королю снова пришлось уступить требованию, чтобы распоряжения от его имени, противоречащие закону, не принимались во внимание<sup>37</sup>. В 1442 г. Хуан II, все еще подчиненный грандам, должен был отступить еще больше. Кортесы тогда протестовали против того, что распоряжения, противоречащие закону, продолжали появляться, и более того, эти распоряжения носили характер приказов, данных на основе «полного знания и абсолютной королевской власти». Кортесы выразили желание, чтобы «подобные экстравагантные фразы больше не появлялись в королевских распоряжениях, а если все же появятся, то распоряжение будет считаться несуществующим, а внесший их секретарь будет уволен»<sup>38</sup>. Король снова отреагировал униженно, приняв все требования кортесов и подтвердив, что закон Бривиески должен исполняться полностью<sup>39</sup>. Это был еще один прорыв испанского конституционализма к ограниченной монархии. Требования, чтобы фраза «абсолютная королевская власть» была запрещена и внесший ее секретарь уволен, были доселе неслыханными в истории кастильской монархии, не говоря уже о том, чтобы быть принятыми.

Но на этом не закончилась борьба между королями, которые стремились к абсолютной власти, и кортесами или сословиями, которые жаждали ограничить права королей и, если возможно, сделать их исполнителями своей воли. В 1445 г. на кортесах в Ольмедо Альваро, адвокат абсолютизма, снова владел ситуацией<sup>40</sup>. Он чувствовал момент подходящим для того, чтобы вновь завоевать позиции, потерянные после недавних отступлений короля, и, наконец, установить легальным путем абсолютную монархию. Города, несомненно, под его влиянием и настояниями, подали «петицию» королю, в которой дали понять, что король, и только он,

является арбитром в вопросе, что правильно, а что нет, и что любая акция против выраженной воли короля, или даже открытая критика ее, расцениваются как акт предательства и попрания королевского божественного права<sup>41</sup>. То, что города представили эту петицию против своей воли, то, что петиция была навязана им хитрым коннетаблем и почти наверняка была составлена его юристами<sup>42</sup>, вряд ли может вызвать сомнение у кого-либо, кто следил за борьбой за долю городов в правлении. Но невзирая на причины их капитуляции — было ли это страхом или расчетом — в 1445 г. дело повернулось именно так. Хуан II стал абсолютным правителем по воле самих кортесов.

Декрет Ольмедо повторил все утверждения в пользу неограниченной монархии, которые могут быть найдены в сводах законов Испании — законах «Партид», цитированных выше, «Королевского фуэро» (Альфонсо X) и «Уложения» (Алкала), — и провозгласил их единственной своей основой, на которой может стоять управление страной. Вновь со всей серьезностью было подчеркнуто, что король является наместником Бога и, следовательно, занимает место Бога на земле, что он «голова», и «сердце», и «душа» людей, и что они — его «члены» и, «естественно», они должны оказывать ему в силу этих фактов « всю лояльность и верность, и послушание, и почитание, и службу»; что его власть так велика, что он стоит выше любых законов, писанных и неписанных, «потому что его власть пришла не от людей, а от Бога, чье место он занимает во всех мирских делах», что «сердце короля в Божьих руках, и Бог направляет его туда, куда Он хочет! А следовательно, будет «весьма отвратительно, кощунственно и абсурдно, и не менее скандально и вредно, и против Бога, как и против божественного и людского закона, и несовместимо с любой хорошей политикой, естественным разумом и всеми законами, церковными и светскими, и враждебно любой справедливости и лояльности... если король... будет подчиняться своим вассалам, его подчиненным и естественным подданным, и будет ими судим»<sup>43</sup>. Поэтому, если в прежних законах есть что-нибудь, способное привести людей к ошибочному пониманию их взаимоотношений с их сувереном и их долга по отношению к нему, то королю дается совет отменить эти законы своим «полным знанием, своей волей и абсолютной властью»<sup>44</sup>.

Как заметил Карлайл по этому поводу: «Было трудно найти более выразительное отстаивание доктрины Божественного Права короля и его абсолютной власти, стоящей выше закона»<sup>45</sup>. И все же это утверждение стало законом страны и ведущим принципом, по которому оценивались все другие законы. На практике это означало потерю всех уступок, завоеванных кортесами после двух столетий тяжелой борьбы. Это практически означало установление диктатуры — номинально королевской, а на самом деле управляемой первым министром, Альваро.

#### IV

Предположить, что Кастилия, чья политическая традиция противилась такой доктрине, примет новый порядок без протеста, было абсолютно нереальным. Действительно, даже если бы сам король был знаменосцем и пропагандистом этого принципа, все равно он, вне всякого сомнения, рано или поздно столкнулся бы с серьезной оппозицией в определенных местах. Теперь же, когда король своим слабым выступлением продемонстрировал качества, противоположные приписываемой ему силе, а человек, который на самом деле продвигал этот ненавистный

принцип, был не король, а его первый министр, было легко атаковать новую политику на почве того, что она была не чем иным, как маневром Альваро де Луны, чтобы захватить абсолютную власть для самого себя. Освободив таким образом короля от упреков, борьба против абсолютной монархии могла быть представлена как борьба за легальную монархию против узурпатора, который стремился поднять права королевской власти над тем, что закон и политическая традиция когда-либо позволяли в Испании.

На этом аргументе строилась кампания антагонистов Альваро. В этом была их сила, и в этом же была и их слабость. На это Альваро мог возражать, что препирательства грандов — не что иное, как предлоги для того, чтобы убрать его с его поста и таким образом достичь своей цели, которая на самом деле не защита короля от него, Альваро, а скорее захват полного контроля над правительством и желание оставить короля практически беспомощным. Наверняка города будут возражать такому будущему еще больше, чем они возражают против сильной монархии, и благодаря их позиции в этом вопросе Альваро мог достичь политического баланса и сохранить свое положение правителя Кастилии. Следует, тем не менее, отметить, что долгие годы Альваро воздерживался от неприкрытого высказывания крайних взглядов своей политической философии. Стараясь развеять опасения оппозиции, он с завидной осторожностью скрывал свои окончательные цели во всем, что касалось формальной позиции. Однако накануне битвы при Ольмедо он отбросил всю политическую осторожность. Он заставил кортесы принять доктрину божественного права и затем применил ее к баронам и городам. Его непреклонная решимость применения абсолютистского принципа как правила административных действий означала, что все имеющиеся права и привилегии полностью потеряют силу, если король сочтет необходимым не принимать их во внимание. Это означало принятие строгих мер, которые слишком часто выглядели деспотическими и бесцеремонными, что города не были готовы терпеть. Это и было большой ошибкой Альваро. Он слишком быстро и слишком далеко пошел в своих усилиях превратить принципы Ольмедо в политическую реальность. Когда дело дошло до настоящего испытания, Кастилия не была готова принять это, и результаты оказались неизбежными. Гранды проявили новые признаки непокорности в 1448 г., а города стали беспокойными<sup>46</sup>. Это приводит нас обратно к цепи событий, которые связывают политику Альваро с тем, что случилось в Толедо в 1449 г.

Поскольку это касалось монархического режима Кастилии при Хуане II, толедское восстание выразило чувства огромного большинства. Хотя элита толедского общества была готова предоставить Альваро «заем», который он просил, ясно, что они это делали с явным нежеланием. А когда низшие классы взбунтовались, то высшие классы в Толедо и во всей стране отреагировали зловещим молчанием. Если большинство элиты не заняло сторону мятежников, то точно так же оно не заняло сторону короля и Альваро. Они, возможно, не были в восторге от Сармьенто, его тактики и правления, но они поддержали большую часть его декларативных целей и были рады тому факту, что королю и Альваро преподали урок, который те запомнят. Они, безусловно, верили в то, что события в Толедо приведут к смене правительственной системы и предотвратят будущие попытки подкованной шипами администрации гарцевать на городских правах.

До этого момента Маркос Гарсия де Мора определенно был выразителем чувств толедцев. И он мог это делать именно потому, что был не противником монархии, а типичным, хотя, возможно, и несколько радикальным, представителем партии, ратующей за ограниченную монархию и верховенство закона, основанного на старых традициях, или же нового, созданного на представительной ассамблее обоюдным согласием короля и народа. Поэтому он так часто цитирует в «Докладной записке» юридические авторитеты, которые поддерживают его взгляды<sup>47</sup>, и поэтому он упоминает, особо подчеркивая, закон, принятый на кортесах в Бривиески<sup>48</sup>. Эти цитаты указывают на то, за что велась борьба. То не была борьба за отмену монархии, а за то, чтобы поставить ее под власть закона — и это значило отнять у монархии право не обращать внимания или действовать не в соответствии со старыми законами или теми, что получили поддержку на кортесах. Давайте снова отметим слова Гарсии: «Восстание не было направлено — и не могло быть направлено — против личности короля, потому что жители этого города прекрасно знают, что сказанный король — их король и господин по праву, они также знают, что они его естественные подданные и *таковыми хотят быть*»<sup>49</sup>. Из этого следует, что, если город восстал против короля (или если смотреть на это шире, против королевской власти), это должно быть «проклято и осуждено»<sup>50</sup>. Но город восстал не против власти короля, которая законна, а против абсолютизма, который противозаконен. Поэтому «те, кто говорят, что город Толедо и его жители совершили *проклятый и осужденный мятеж*, не говорят правды. Они лгут, как предатели, лизоблюды, разрушители, и как те, что своей лестью, вероломством и ложью заставляют короля грешить и *верить в то, что ему дозволено использовать абсолютную власть*»<sup>51</sup>.

То, против чего стоял Маркос Гарсия де Мора, было абсолютной монархией. Но его неприятие антимонархического восстания и оправдание толедского мятежа — или, скорее, сопротивления мятежников власти Хуана II — помогает нам понять его политическое мышление и правильно определить течение мысли, с которым его следует идентифицировать. Политические теоретики, начиная с XII в., продолжали подчеркивать разницу между королем и тираном и нашли допустимым свержение тирана силой на различных основаниях. Для этих мыслителей тирания, конечно, не являлась синонимом Божественного Права, а скорее рассматривалась как владычество без права, божественного или людского. Они действительно верили в то, что божественное и людское право, как основа монархической системы, могут быть узнаны по королевским декретам, которые направлены на общественное благо, и, следовательно, природа этих декретов представляет собой тест настоящего полноправного и справедливого короля. Этот взгляд был следующим образом сформулирован Фомой Аквинским: «Тирания несправедлива потому, что она определена не к общественному благу, а к частному благу одного правителя»<sup>52</sup>. Определение принадлежало Аристотелю<sup>53</sup>, и еще до Фомы Аквинского оно было повторено в Средние века такими ведущими церковными мыслителями, как Исидор Севильский<sup>54</sup> и Иоанн Солсберийский<sup>55</sup>. Но «личная польза», как цель тирана, перестала быть настоящим признаком тирании. По сути, средневековые юристы согласились, что король, который ставит себя *превыше* закона, в конце концов начнет действовать *против* закона, и, следовательно, против интересов общества, что неизбежно сделает из него тирана. Знаменитый английский юрист XIII в. Брактон сказал: «Там, где нет закона, а просто правление, там нет короля»<sup>56</sup>, а Бартоло, ве-

душий итальянский юрист, решительно поддерживает этот вывод, когда определяет тирана как того, «кто правит не в соответствии с законом» (де-юре)<sup>57</sup>.

Таким образом, Гарсия с легкостью мог извлечь из средневековой политической традиции заключение, что восстание против тиранов — не преступление, и более того, абсолютная монархия и тирания — практически синонимы. Но он мог извлечь и нечто более радикальное, а именно то, что вооруженное сопротивление тирании не только разрешено, но и предписано законом, и, по существу, *требуется* им. На деле, «когда граждане оказывают такое сопротивление», говорит он, они не только защищают самих себя, но и «служат своему господину, королю тем, что не позволяют ему действовать против Бога и самого себя»<sup>58</sup>. В поддержку этого аргумента он цитирует целый ряд законов, церковных и гражданских, и в их числе экстравагантный закон *Ad reprimendam*, который осуждает мятеж с враждебными намерениями против *личности* короля<sup>59</sup>, откуда, по его мнению, ясно, что этот закон не осуждает восстание, осуществленное без такого намерения, но просто с целью предотвращения или обуздания превышения королевской власти. Он также ссылается на законы «Партид», не указывая их конкретно и не представляя их содержание. Мы все же должны ознакомиться с этими законами, потому что вокруг них в Испании разгорелись противоречия по поводу восстаний в десятилетие, предшествовавшее толедскому бунту.

Начать с того, что пятый титул второй «Партиды» гласит, что король должен первым соблюдать закон<sup>60</sup>, а в десятом законе первого титула, Второй партиды (после описания природы тирана) в основном, согласно определению Аристотеля<sup>61</sup>, утверждается, что «хотя бы кто-либо и получил сеньорию или королевство одним из способов, описанных нами выше, в предыдущем законе, но если он будет дурно использовать свою власть, как мы сказали в этом законе, то народ сможет назвать его тираном, и превратится его сеньория из правой в преступную». Но двадцать пятый закон титула XIII Второй партиды идет дальше всего в этом плане. Он говорит о необходимости народа следить за своим королем, и там сказано:

И эта защита должна быть оказана двумя способами. Во-первых, советом: показывая и приводя причины, по которым он не должен это делать. Во-вторых, делом: изыскивая пути, чтобы заставить его возненавидеть и оставить это, не доведя до конца, а также препятствовать тем, кто советует ему поступать неверно. Так как если они знают, что это неправильно или может повлечь за собой вред, они поступают еще хуже, чем кто-либо другой, и потому им подобает оберегать его, чтобы он этого не сделал. И защита его от самих себя, как Мы сказали, заключается в умении оберегать душу и тело, показывая себя добрыми и верными, и желая, чтобы их сеньор был *благополучен и преуспевал в своих делах*. И потому те, кто мог уберечь короля от этих вещей, но не пожелали этого сделать, позволяя ему сознательно совершать ошибки и наносить урон своему имуществу из-за позора, которому он подвергается перед людьми, совершают открытое предательство.

Этот закон, который говорит об обязанностях подданных защитить своего короля от него самого, если он идет ложным путем, который предписывает им «препятствовать» плохим советникам так, чтобы *предотвратить* его дурные поступки, закон, который налагает эту обязанность на них вплоть до обвинения в предательстве тех, кто игнорирует его, — являет собой одну из самых замечательных деклараций средневековой политической литературы. Ясно, что в этом случае подданные любого класса — так сказать, «члены тела» — принимают на себя



функцию «головы», которую они, члены, должны исполнять. Это они — т.е. члены — теперь определяют, что хорошо, а что плохо, правильно или неправильно, и они должны использовать все средства, имеющиеся в их распоряжении, кроме насилия, чтобы предостеречь короля от совершения того действия, которое они считают ошибочным. Этот закон цитировали мятежные бароны в оправдание своих действий<sup>62</sup>, и именно этому закону Хуан II противился с наибольшей силой на кортесах в Ольмедо, когда он установил принцип божественного права<sup>63</sup>. Не может быть сомнения в том, что именно этот закон имел в виду Гарсия, когда сослался на «Партиды»<sup>64</sup>. Пока что он подчеркивал, что толедское восстание, прежде всего, было не против короля, но против «скорпиона», Альваро, который искажал волю короля. Тем не менее он добавил, что даже в тех случаях, когда приказы Альваро «исходили из собственной воли короля», они должны рассматриваться как «несуществующие или ужасающе несправедливые» и «акты, совершенные королем против самого себя», и в таком случае «подданные не только не обязаны исполнять их, а должны *сопротивляться* их исполнению»<sup>65</sup>. Только путем такого сопротивления они могут служить своему господину, королю<sup>66</sup>, в то время как исполняя его приказы, они совершают великий грех не только перед Богом, но перед королем<sup>67</sup>.

Гарсия опирается на закон Бривиески, который основан на «Партидах». Но он также выводит право на «восстание» из концепции Божественного Права, кроме того, что он придает этому термину совершенно новое значение. Каковы, согласно Гарсия, права и обязанности монархии? Ответ включен в следующий пассаж, адресованный им Хуану II:

*Честь и слава королевской короны истекают от Иисуса Христа, и Вы представляете Его. Поэтому Он желал быть коронованным терниями, которые впивались в его голову, давая понять, что короли являются королями ради Него и [соответственно] надевают Его корону, потому что с той короной они должны страдать от боли, скорби и трудов, чтобы служить Ему, отомстить за Его раны, защищать и служить приютом для Его народа, а не предаваться развлечениям и наслаждениям*<sup>68</sup>.

Из этого следует, что король является «Наместником Христа» не просто в смысле властелина народа и высшей правительственной власти на земле, но еще и в смысле морального облика Христа, Его самоотверженной преданности народному благополучию и Его безграничного стремления сделать людям добро. Исполнение этих задач связано с болью и тяжким трудом, а не с развлечениями и удовольствиями — прямая насмешка над Хуаном II, известным своим пристрастием к празднествам и пирам и склонностью более к наслаждениям жизни, чем к напряженным трудам. Более того, оно включает в себя мученичество и самоотверженность — настоящую готовность отдать свою жизнь для того, для чего он был поставлен королем. Это символизирует терновый венец Христа, а не золотые короны на головах королей. Короля, который носит Христову корону, народ будет «почитать, служить ему и повиноваться». Но король, который забывает о своих обязанностях перед Христом и Его последователями, чье ухо не слышит жалоб своего народа, должен заслужить не почет, а сопротивление народа. Люди должны принять «защитные меры» против него — «меры, которые обеспечены им божественным и людским законом, законом природы и законом Писания»<sup>69</sup>.

Таким образом, не только «тиран», но и король, пренебрегающий своими обязанностями или не соответствующий своему положению, должен встретить сопро-

тивление народа и быть низложен. Под всем этим подразумевается, что общественная должность предоставляет не только почести и привилегии, но еще и трудные обязательства. Чем выше должность, тем больше ответственность и тяжелее бремя, лежащее на плечах ее владельца. За высоким титулом «Наместника Христа» скрывается, таким образом, идея народного короля, который ответственен только перед народом. Он выглядит скорее слугой народа, а не его господином, и ему полагается повиновение его подданных только в той мере, в какой он выполняет свои обязанности. Таковой определено была концепция монархии, очень далекая от абсолютизма, и у нее были предшественники и в Европе, и в Испании. Средневековая политическая теория, начиная с XII в., постоянно отражала концепцию короля как слуги народа<sup>70</sup>, и образ «короля, носящего на голове терновый венец», является просто расширением Маркосом Гарсией этой концепции.

## V

Не менее симптоматичным в политической позиции Гарсии и течении мысли, к которому он принадлежал, было его отношение к папе. По существу, его идеи по поводу папских прерогатив тесно связаны с его взглядами на роль короля. Неудивительно, что его критика папы напоминает, более чем в одном аспекте, его критику в адрес короля.

Папа «заткнул уши» и «ожесточил сердце» в своем отношении к справедливым просьбам мятежников, сказал Гарсия<sup>71</sup>. Он отклонил их просьбу об аудиенции<sup>72</sup> и тем самым отказался посмотреть в глаза правде. Таким образом, «против святых и против всей справедливости он счел еврейскую расу (*genero*) и тех, кто пришел из нее..., пригодными занимать общественные и церковные должности и объявил непригодными христиан..., потому что они сжигали еретиков»<sup>73</sup>. «Невозможно сказать, что такие суждения и апостольские письма проистекали из благоразумности и взвешенного решения Святого Отца»<sup>74</sup>. На деле папа действовал под влиянием марранов, оказанным на него давлением со стороны кардинала — священника собора св. Сикста, и под влиянием коннетабля Кастилии. «Он предпочитал или боялся зловещего лица Альваро больше, чем Вечного Величества»<sup>75</sup>. Но что бы ни двигало папой, «любовь к тирану или страх перед ним», он действовал как идолопоклонник, «потому что служить человеку больше, чем Богу, есть идолопоклонство»<sup>76</sup>.

Такие сильные выражения, адресованные простолюдином главе христианского мира, звучат как наглость и исключительная дерзость. Но его декларация о том, что все папские распоряжения против города Толедо, как и против Сармьенто и его самого, будут рассматриваться как несуществующие, была еще агрессивнее, а верхом наглости является его открытое предупреждение о том, что, если папа не пересмотрит свои решения и не примет курса, продиктованного его обязанностями, город предпримет «оборонительные меры» против него<sup>77</sup>. Город представит свое дело перед собором Церкви<sup>78</sup>.

Откуда такой смелый язык, такое оскорбление папы с открытым пренебрежением к его авторитету и категорический отказ принять его суждение? Было ли это просто признаком упрямой приверженности к крайней позиции, принятой толедцами с самого начала — упрямства, которое было частью тактики Гарсии, средством демонстрации его непоколебимой убежденности в справедливости своего и толедского дела? Или же мы сталкиваемся здесь с симптомом общего поведения, которое подготовило предпосылки для такого ответа? Иными словами, был ли

это революционный или эволюционный фактор, продиктовавший его реакцию на папские буллы? Как нам видится, оба эти элемента сыграли свою роль в формировании критики папы Маркосом Гарсией.

Следует напомнить, что Гарсия вступил в пору зрелости в то время, когда в Церкви развернулся большой конфликт между сторонниками соборного движения и папистами. В центре этой борьбы стоял вопрос: кому в делах Церкви должно принадлежать последнее слово — папе или собору? Или, если поставить его в политической форме: является ли папа средоточием власти в Церкви и окончательным арбитром между хорошим и дурным, а собор просто выполняет функции советника, или же собор, представляя церковную общественность, располагает решающей властью, а папа является его послушным чиновником, подчиняющимся инструкциям собора? С чисто юридической точки зрения вопрос может быть сформулирован следующим образом: является ли папа наместником Христа на земле (как часто утверждалось), и, следовательно, его слово — окончательный закон, или же он, как и все христиане, подчиняется церковному закону, толкование которого находится в руках собора, высшего авторитета в вопросах закона и источника всех окончательных указов? Короче говоря, был ли папа в положении короля по Божественному Праву, или же он был просто исполнителем решений собора, выражающих взгляды рядовых представителей Церкви? Вокруг этого разгорелась борьба на Базельском соборе на протяжении всей его деятельности, и в 1439 г. начал назревать новый раскол, который был преодолен только в 1449 г., в год толедского мятежа. Конечно, еще за несколько лет до разрешения этого конфликта победа папской стороны казалась обеспеченной, но папство было по-прежнему весьма озабочено возможностью новой вспышки раскольников, а взгляды представителей собора все еще были популярны во многих частях Европы<sup>79</sup>.

Испанию, как и другие европейские страны, раздирали конфликтующие тенденции, и хотя Кастилия склонялась на сторону папы, она вовсе не была свободна от соборных влияний<sup>80</sup>. В Кастилии, как и везде, общественное мнение было разделено между про- и антипапской школами. Был ли папа тем, кем он хотел быть — императором верующих во всех духовных вопросах, или же он должен был быть знаменосцем Церкви и выразителем мнения ее законно избранных представителей? Должна ли была Церковь управляться как абсолютная монархия или быть под демократическим контролем? В этом и заключался вопрос.

Фиггис раскрыл близкие взаимоотношения между идеями, вдохновлявшими соборное движение, и политическими теориями по поводу природы наилучшего правления, развившимися в предыдущих столетиях. Согласно Фиггису, соборное движение питалось течениями мысли, которые поддерживали ограниченную монархию и давали постоянно усиливающееся обоснование власти закона, изданного народом. Напротив, победа папистской философии в середине XV в. усилила движение монархического абсолютизма, установившееся в Западной Европе в XVI и XVII вв.<sup>81</sup> Этот тезис невероятно широк и глубок и требует дальнейшего исследования. Однако можно быть вполне уверенным в вероятности такой связи.

Это, конечно, не означает, что все те, кто придерживался папистской точки зрения, выражали те же взгляды в отношении короля, или наоборот. Этого не было во время крупного конфликта между папством и Империей и, безусловно, далеко

не всегда случалось в период, последовавший за папской победой над соборностью. Но обыватели, которые настаивали на ограниченной монархии, склонялись к симпатии соборному движению. Не случайно соборничество черпало свою силу в Базельском соборе не столько от церковников, сколько от людей светских, в особенности юристов, и те чаще бывали адвокатами ограниченной монархии.

Судя по некоторым выражениям в адрес папства, Маркос Гарсия поддерживал соборность. Он угрожал папе призывом к собору определить позицию, которую Церковь должна занять по вопросу конверсо, и соответственно отреагировать на папские решения по этому вопросу. Он полностью отверг суждение папы, обвинив его не только в неподобающем подходе к этому делу с точки зрения канонического закона, но еще и в пристрастии к покровительству сильных. Для него нет и речи об автоматическом признании всеобъемлющего авторитета папы и отношения к его суждениям как к безошибочным или окончательным. Выше папы стоит собор, к которому христиане могут обратиться со своими жалобами. Но в особенности дух Базеля отразился в следующем пассаже «Докладной записки», в котором Маркос Гарсия недвусмысленно излагает свою теоретическую позицию по отношению к папству:

Не давайте высокомерным и господствующим тиранам быть самоуверенными; и не давайте амбициозным просителям и тайным льстецам надежды на помощь расширением божественной власти, которая гласит: что свяжешь на земле, то будет связано... и т.д. [Еванг. от Матфея 16:19], потому что самим фразированием реченной декларации реченная власть уже ограничена и истинно понимается [что означает], если ты свяжешь *справедливо* [это свяжется], и если ты не промахнешься [мимо замочной скважины], дверь откроется, как это отмечено в ... декреталях: а если это сказанное понято в другой манере [т. е. как вышесказанные толкователи хотели бы], это обозначит большую темноту и слепоту, потому что посланные будут иметь большую власть, чем пославшие, а меньший — большую силу, чем больший<sup>82</sup>.

«Льстецы» и «просители» у Гарсии, разумеется, конверсо в Базельском соборе, и особенно Хуан де Торкемада, который воевал за верховную власть папы, его полную независимость и непогрешимость в противоположность позиции соборников. Мы видим, что Гарсии было хорошо известно о том, что происходило на том соборе, и мы можем с ясностью видеть, каким был его собственный взгляд на папство.

Он, конечно, тоже готов предоставить папе высочайший почетный титул, папа является наместником Христа, так же как король — наместник Бога, но *наместник* Христа — не Христос, а наместник Бога — не Бог. Власть, данная папе, не всеобъемлюща, она ограничена, так же как и власть короля, а судьей поведения папы должен быть собор, как и судьей короля — кортесы. Действительность его решений определяется точно тем же, что и в случае короля — то есть до какой степени они соответствуют *справедливости*, которая должна направлять все людские решения и которая является мерилom для оценки всех людских действий. «Истина [т.е. Бог], — говорит Гарсия, — не осуждает того, кого мирской трибунал осуждает *несправедливо*»<sup>83</sup>. Таков взгляд Писания, и такова позиция собора, которому папа должен уступать и по которой папа должен жить, поскольку его трибунал тоже «мирской».

Мы видим здесь прямой вызов принципу папской непогрешимости. Но этот вызов идет и дальше — к оспариванию идеи об изначальном *превосходстве* папских суждений, и даже больше того — к вопросу о базисной *честности*, которая должна служить основой этих суждений. Его критика реакции папы на события в

Толедо и на его отношение к мятежникам ясно отражает позицию Маркоса Гарсии. Почему папа вел себя таким образом, — спрашивает Гарсия, — почему он уступил Альваро и конверсо? Как мы видим, он приписывает эти уступки «страху» перед Альваро или «любовью» к этому тирану. Позже он признает или сделает вид, что признает, свое незнание причин поведения папы. «Неизвестно, — говорит он, — какая причина заставила Его Святейшество признать их [т.е. конверсо] добрыми христианами, в то время как декреты и декреталии сопротивляются, подвергают сомнению и противоречат такому признанию». Но если он недоумевает по поводу поведения папы, то у него нет сомнений по поводу реакции, заслуженной этим поведением. «Если существуют какие-то папские письма, — говорит он, — которые признают достойной эту проклятую расу против всякого божественного и людского закона», никакие включенные в них инструкции не должны выполняться. Но это была только негативная сторона рекомендованной им реакции. Что же до позитивной части, то сохраняется его прежнее заключение: «если папа вернется на правильный путь, город примет его приказы; и если нет — город будет вынужден принять «оборонительные меры» в том размере, в котором это позволяет справедливость»<sup>84</sup>.

Это, несомненно, предел обесценивания им папства. Папа может вести себя не только незаконно, но и аморально, потому что он, как и король, подвержен человеческим слабостям и таким влияниям, как лесть, страх и интересы, как политические, так и материальные, и все это ведет его к насмешке и насилию над справедливыми законами в пользу тех, чьего благоволения он ищет. Хуже того, он может лишиться своей воли и оказаться инструментом воли других, как это случилось с королем Кастилии Хуаном II. В таком случае граждане Церкви не должны уважать его суждения, у них есть право «защищаться» против папы, право «принять оборонительные меры» против введенного в заблуждение и тиранствующего короля.

Мы видим примечательное сходство между его взглядами на монархию и на папство. И то и другое базируется на тех же принципах и связано с политической позицией, занятой толедскими мятежниками. Маркос Гарсия де Мора, их лидер, был сторонником политической линии, которая выступала за обуздание королевской власти, и он был последователем соборного движения, требовавшего ограничения папских прав. Он не стремился к упразднению папства, так же как и не призывал к уничтожению монархии. Он был готов предоставить и королю, и папе все формальные и церемониальные наивысшие почести, но фактически он хотел сузить их власть и лимитировать их прерогативы, так, чтобы они были тем, чем они должны быть прежде всего — не властителями по божественному праву, а правителями с согласия народа.

## VI

Проведя анализ интеллектуальных движений, откуда Гарсия черпал свои политические идеи, мы можем считать, что на вопрос, поставленный в начале этой главы, ответ получен. Радикальные взгляды на Церковь и государство, отразившиеся в кампании Маркоса Гарсии, были, в основном, продолжением различных идеологий политической и религиозной реформации, которые будоражили в его время Европу. При этом они не были ответвлениями миллениаристского движения, зародившегося в Центральной Европе, волны которого вряд ли докатились до берегов Испании. Время от времени Гарсия в своей «Докладной записке» об-

ращается к Святому Духу, но это не является реальным доказательством влияния миллениаристской тенденции, так как подобные обращения были типичными для сторонников церковных реформ, как будто они верили в миллениаризм<sup>85</sup>. Мы готовы согласиться с тем, что обращения Гарсии к Святому Духу указывают на личное сознание человека как на высший авторитет и окончательного судью, но именно по этой причине они говорят не о глубокой, а скорее о поверхностной религиозности. Сняв с них тонкое религиозное покрытие, его обращения к Святому Духу могут быть определены как личные убеждения, каким-то образом освещенные божественным вдохновением, но истина которых, в конце концов, проверена человеческим обществом. По сути дела, в его глазах это не было голосом индивидуума, но *vox populi* — или, скорее, голосом законного представительства общества, который должен быть или на который должна быть возложена верховная власть в Церкви и государстве.

Гарсия, прежде всего, был юристом, а не мистиком, политическим агитатором, действующим политиком, а не мечтателем, а если уточнить — он был человеком народа, который стремился расширить его права и масштабы его власти. В нем мы слышим голос простолюдина, зов низших классов (даже самых низших!), выразителем и защитником чьих интересов он хотел быть. В нем мы слышим голос буржуазной демократии — демократии, еще недостаточно определенной, но поднимающейся из подавленных желаний справедливости и реформ во многих областях. Гарсия, выходец из низших классов, разделял их глубокую тоску по переменам, так же как и их горькое разочарование и негодование. Поэтому за политическими принципами, которые он страстно защищал и в которые твердо верил, стоял целый комплекс ненависти и личных обид, который не только придавал ярости его аргументации, но и повел его в сторону от главного направления в темные закоулки других теорий, которые проповедовали месть и кровопролитие.

## VI. Защита марранов «старыми христианами»

### I. ФЕРНАН ПЕРЕС ДЕ ГУСМАН

Пожалуй, самый ранний пронизательный взгляд на религиозные воззрения и устремления конверсо был выражен Фернаном Пересом де Гусманом, одним из ярчайших светочей литературы периода Хуана II. Представитель высшей знати Кастилии, он был замешан в политические конфликты страны по крайней мере до 1432 г., но свою славу завоевал не как государственный деятель или политик, но как поэт, эссеист и историк. Будучи изначально сторонником инфанта Энрике, он на всю жизнь остался противником дона Альваро и резким критиком его деятельности, он с ясностью распознавал промахи и пороки многих противников Альваро. Его работа *Generaciones y Semblanzas*, состоящая из кратких портретов многих общественных фигур Кастилии, включает некоторые его суждения по поводу социальных явлений, так или иначе относящихся к обсуждаемым персонам. Его замечания о проблеме конверсо встречаются в очерке о Пабло де Санта Марии<sup>1</sup>, епископе Бургоса, которого он высоко ценил и с чьим сыном, Альфонсо де Картахеной, не только дружил, но и восхищался им<sup>2</sup>.

Очерк был написан после смерти дона Пабло (1435 г.) и, возможно, еще до восстания в Толедо (1449 г.), потому что в нём нет упоминания об этом событии, которое было тесно связано с проблемой конверсо, а к моменту окончания Гусманом его книги было ещё свежо в памяти людей и занимало их мысли<sup>3</sup>. Мы можем вывести это ещё и из его утверждения, что никто из конверсо, которые, судя по слухам, иудействовали, не предстал перед церковным судей<sup>4</sup>, если только мы не решим, что Гусман не признал законности судей толедских трибуналов 1449 г., которые осудили ряд конверсо как иудействующих. Не упоминает он и ни об одном скандале или столкновении, основанном на религиозных или прочих обвинениях «новых христиан» «старыми» (как в случае Толедо). Как бы то ни было, обсуждая дона Пабло, Гусман счёл нужным выразить свой взгляд на проблему конверсо.

Наблюдения Гусмана составляют умеренную и сдержанную защиту «новых христиан» от тех, кто считал их религиозными мошенниками. У него был «ряд причин», как сказал он, возражать тем, кто «обвиняет и чернит эту нацию новых христиан... не делая различия [между членами], утверждая, что они [все] не христиане и что крещение не было ни хорошим, ни полезным»<sup>5</sup>. Гусман не мог согласиться с такими крайними утверждениями. Конечно, он не сомневается в том, что люди, которые прожили свою жизнь в той религии [т.е. в иудаизме], которые родились и выросли в ней, и, в особенности, успели постареть, и которых приволокли силой в Новый Завет без наставления и поддержки, не будут столь привержены католической вере, как те, что родились в христианстве и обучены его догмам образованными людьми и поучительными писаниями<sup>6</sup>. Даже ученики Господа нашего, которые слышали Его светлые проповеди и, более того, видели Его изумительные деяния, оставили Его и сомневались в Его воскресении из-за слабости их веры, до тех пор, пока не были укреплены в вере Святым Духом. И даже позднее апостолы позволили новообращённым исполнять некоторые церемонии Ветхого Завета, пока они мало-помалу не укрепились в вере. По всем этим причинам, заключает Гусман, «я не удивлюсь, если некоторые (*algunos*) из новообращённых в наше время не были христианами-католиками, в особенности среди женщин и неотёсанных и тупых людей (*groseros e torpes*), которые не обучены вере. Потому что легче привести к истине знающего и образованного человека (*sabidor o letrado*), чем невежду, который верит только потому, что унаследовал веру от своего отца, а не по какой-либо другой причине»<sup>7</sup>.

Это, разумеется, гипотетическое заявление. Гусман не говорит нам, что он на самом деле не был удивлён наличием нескольких иудействующих среди марранов, но что он не был бы удивлён, если бы среди них нашлись несколько нарушителей. Совершенно очевидно, что эта гипотеза основывалась не на опыте, а на логическом предположении, подкреплённом примером еврейских обращённых поколения апостолов. Эта логика тривиальна и практически неоспорима: тем, кто родился в какой-либо вере, требуется время, чтобы приспособиться и укорениться в другой. Это общее утверждение, разумеется, относится к последователям всех религий, включая испанских христиан (как мы увидим ниже), а не только к евреям, обращённым в христианство. С другой стороны, «среди них [т.е. среди конверсо] есть некоторые [*algunos*] преданные и хорошие люди».

Во-первых, он был знаком с монахами-конверсо, которые вели суровую и трудную жизнь в монастырях, и не потому, что их заставили, а по своему выбору. Во-вторых, он видел, как некоторые потратили много сил для улучшения условий

в определённых монастырях, видел он также и таких, как Пабло де Санта Мария и его сын, дон Алонсо, оба епископы Бургоса, которые «написали несколько весьма ценных для нашей веры работ»<sup>8</sup>. Эти впечатления подкрепили его веру в то, что у святой воды крещения есть великая сила, и это не могло коснуться столь многих людей без какого-либо позитивного результата.

Так, против *некоторых* конверсо, которые *могут* не быть настоящими католиками, Гусман указывает на *некоторых* других, которые, безусловно, являются добрыми христианами, и в то время, как его первое утверждение базируется на предположениях, второе основано на фактах, то есть на его собственных наблюдениях конверсо — монахов, прелатов и реформаторов. Похоже, что Фернан Перес де Гусман не был близко знаком с многими марранами и не встречал иудействующих. Он нигде не отмечает, что имел тесные контакты с конверсо, кроме как с церковниками. Но то, что он видел, было для него достаточным, чтобы отвергнуть *обобщающие* обвинения против них. Он не удивился бы, если бы это было *частично* справедливо, но у него не было никакого свидетельства по этому поводу.

Гусман также опровергает другое обвинение, выдвинутое против теологов-марранов. Говорили, что они сочиняют свои книги из страха перед королями и прелатами и для того, чтобы заполучить от них побольше милостей. Гусман не видит никакой основы под этим утверждением. «В наше время, — говорит он, — нет такого религиозного рвения, чтобы они [т.е. авторы-конверсо] должны были [писать свои труды] из страха или надежды, потому что сегодня сердца королей и прелатов можно завоевать подарками и жертвованиями скорее, чем доблестями и преданностью. А религиозное рвение не так сурово и неумолимо, чтобы заставить человека остерегаться греха и творить добро». Поэтому он должен придерживаться своего мнения, что среди конверсо есть преданные христиане и что «будет неверным высказывать настолько абсолютные и недвусмысленные обвинения целой нации»<sup>9</sup>.

Каково будущее конверсо в христианском мире? Гусман не отрицает, что вновь привитые, нежные ростки нуждаются в тщательном уходе, прежде чем укоренятся в вере<sup>10</sup>. Он считает, что детей первого поколения обращённых нужно отделить от родителей и должным образом воспитывать их как христиан, потому что наставления и советы родителей производят сильное впечатление на сердца маленьких детей. Но даже если это и не сделано, он верит, что их обращение было полезным и благотворным, потому что Апостол сказал: «Я радуюсь тому, что имя Иисуса Христа прославляется искренне или пусть даже притворно». А главное, «предполагая, что первые обращённые не будут такими уж хорошими христианами, второе и третье поколение — и чем дальше, тем больше — будут католиками, твёрдыми в вере»<sup>11</sup>.

Чтобы доказать этот тезис, Гусман приводит пример христиан, которые обратились в ислам после мусульманского завоевания и чьи потомки показали себя такими противниками христианства, что воевали с христианами, старавшимися вернуть себе страну<sup>12</sup>. Он также видел многих мавров, перешедших в христианский лагерь из-за разногласий со своим правителем, при этом оставшихся верными своей религии. При этом ни один из них не *обратился* в христианство, несмотря на то что мог свободно сделать это — и всё это «потому, что они были настолько преданы своему заблуждению, в котором укрепились с детства», что не могли оставить его<sup>13</sup>. Более того, даже те из них, кто умер в Кастилии, оставались настолько привязанными к своей злополучной секте, что, несмотря на то, что у них не было причины



бояться мавров, они всё равно упорно цеплялись за свою исламскую религию. Это то, что наследие и воспитание делают в вопросах веры. «Почему я не должен верить в отношении конверсо тому, что я видел у всех этих мусульман?» И здесь видно, что Гусман делает свои выводы насчёт конверсо не из прямого наблюдения, а путём аналогии; но на самом деле он может положиться на некоторый опыт также и в случае конверсо. В конце концов, когда он написал свой очерк о Павле из Бургоса (пожалуй, в начале 1440-х гг.), он уже встретил конверсо второго поколения, и он не мог не слышать их мнения и не знать, в чём заключаются их познания в иудаизме и христианстве. Это неизбежно приводит к выводу, что он основывал свою умеренную защиту «новых христиан» скорее на аналогиях, чем на свидетельствах, потому что был осторожен и не хотел слишком открыто выступать в защиту «новых христиан», тем самым навлекая на себя критику их ненавистников. Мы можем заметить его желание избежать этой критики, когда он открывает свою апологию почтительной декларацией в адрес тех, с чьим мнением он собирался спорить<sup>14</sup>. «Почему я не должен думать о некоторых конверсо того, что я видел у всех этих мусульман?» Видел ли он на самом деле *всех* мусульман, которые пришли в Кастилию, и только немногих конверсо, которые жили там? «И таким образом мы, по моему, должны оставить крайности в этих вопросах, поставить себе ограничения и быть сдержанными в своих оценках. Если люди знают каких-то конверсо, которые не соблюдают [христианский] закон, то пусть обвиняют тех перед прелатами, и таким образом, чтобы наказание было настоящей карой для виновных и служило предостережением для других; но выносить приговор всем, не обвинив лично никого, кажется мне скорее результатом желания опорочить, чем исправить»<sup>15</sup>.

Здесь, наконец, Гусман даёт нам намёк на то, что он действительно думал о столь часто высказанной критике в адрес конверсо. Не было представлено доказательств их нарушений в области веры, не было предъявлено обвинений, однако злые языки неустанно порочили конверсо и клеветали на них. Не основан ли весь этот разговор ни на чём ином, кроме злого умысла? Теоретически он мог найти какую-то основу для предположения, что первое поколение обращённых не будет «слишком хорошими христианами», но, судя по тому, что он сказал о потомках христиан, обращённых в ислам, о втором и третьем поколении конверсо он не мог сказать этого даже теоретически. Он явно верил, что требуется время для того, чтобы обращение укоренилось, и что в любом случае сопротивление обращённых новой религии должно рано или поздно сломиться и исчезнуть под влиянием силы привычки и воспитания.

## II. ЛОПЕ ДЕ БАРРИЕНТОС

Епископ Куэнки, дон Лопе де Барриентос, был одной из самых колоритных фигур в окружении Хуана II. Монах, теолог и автор трактатов на такие темы, как сон, прорицание и судьба, Барриентос был также крупным государственным деятелем и первоклассным политическим тактиком<sup>16</sup>. Искренний патриот и убеждённый роялист, он занял твёрдую позицию в поддержку кастильских королей и мужественно сопротивлялся ненасытным грандам, которые подвергали опасности стабильность и безопасность страны. За выдающиеся услуги короне ему был пожалован ряд высоких административных постов. Он был одним из двух главных советников Кастилии (в последние месяцы Хуана II) и, вслед за этим, канцлером

королевства (в первые годы правления Энрике IV). Но огромный политический потенциал Барриентоса был не востребован, возможно, потому, что правящие придворные остерегались иметь в своей компании человека, который, согласно Мариане, был одним из «честнейших и святейших» людей. Может быть, определение «святых» не слишком подходило дону Лопе, который в борьбе с мятежниками готов был использовать сомнительные дипломатические приёмы, но он, безусловно, был преисполнен жаждой справедливости и того, что он считал общественным благом. Более того, его тонкое чувство объективности и отличная наблюдательность делали его превосходным судьёй людей и их дел. Поэтому его взгляды на конверсо особенно важны для нас.

Согласно падре Хетино, Барриентос «хвастался наличием части еврейской крови в его жилах»<sup>17</sup>, в доказательство Хетино цитирует высказывание Барриентоса в послании его племяннику. Однако это высказывание не является таковым. Там сказано, что семья Барриентоса (не сам епископ) должна быть рада и горда тем, что «благодаря тебе [т.е. племяннику] и другим родственникам, мы имеем их [т.е. конверсо еврейского происхождения] в рядах семьи Барриентос»<sup>18</sup>. Очевидно, что он не высказывался бы таким образом, если бы сам был полностью или частично еврейского происхождения. Он сказал, что помнит беседы, которые вёл со своим племянником на эту тему, и что тот сказал ему, что чувствует внутри себя «обе крови или расы, как кольчугу с прилегающим камзолом»<sup>19</sup>. Комментируя это воспоминание, Барриентос пишет своему племяннику: «...действительно, ты располагаешь качествами двух рас, всегда вооружён мужеством [нееврейское качество] и осторожностью [еврейское свойство], дополняющими друг друга»<sup>20</sup>.

Таким образом, ясно, что Барриентос говорит здесь не о своей крови, а о крови племянника и его личных качествах, а не своих; и если можно вывести что-либо из этих высказываний, так это то, что он не был еврейского происхождения. Но кроме этого, у нас есть прямое свидетельство Барриентоса о нём самом, из которого, по нашему мнению, совершенно ясно, что дон Лопе был нееврейского происхождения. В этом месте он говорит, что «в церковных историях слово конверсо используется по отношению к язычникам, от которых мы происходим [*los gentiles do nos procedemos*], пришедшим к вере»<sup>21</sup>. Во фразе «*do nos procedemos*» не было никакой необходимости для этого аргумента, который был взят из работы Докладчика и которая в своём первоначальном виде её, естественно, не включала. Предположительно, Барриентос вставил эту фразу между делом, но, несомненно, не без намерения. Барриентос, должно быть, искал случая опровергнуть распространяемые Маркосом Гарсией и его сподвижниками слухи о том, что он якобы принадлежал к «еврейской семье», что могло означать наличие евреев среди его предков<sup>22</sup>.

То, что такие слухи распространялись, можно понять из «Докладной записки» Гарсии, где автор предостерегает инфанта Энрике не слушать советов «плохого монаха» (*el mal fraile*)<sup>23</sup> — ясный намёк на Барриентоса (который был тогда советником инфанта). После этой прелюдии Гарсия вновь предупредил о том, что если Энрике последует совету дона Лопе и нарушит клятву, данную им городу Толедо, этот грех не может быть отпущен «*фальшивым епископом еврейского происхождения и никаким другим прелатом*»<sup>24</sup>. Барриентос был и монахом, и епископом, поэтому в контексте аргумента может показаться, будто Гарсия указывает на него обоими титулами, хотя «*фальшивый епископ*» могло у него означать и другого прелата, —

скажем, Алонсо де Картахену<sup>25</sup>. Намёки подобного рода, хотя и двусмысленные, на еврейское происхождение дона Лопе могли побудить епископа сделать это замечание по поводу своего нееврейского происхождения.

Но в том же документе имеется и дополнительное высказывание Барриентоса, которое ведёт нас к заключению, что он был «старым христианином». Он возражает против обозначения как конверсо детей и внуков обращенных из иудаизма по следующим двум причинам: во-первых, потому что они «ничего не знают о еврейских обычаях» (*no saven cosa alguna de los judaicos usos*) — аргумент, заимствованный им у Докладчика, во-вторых, «они так же отличаются [от евреев], как и мы» (*son en si tan diuersos [de los judios] como nos*)<sup>26</sup>. Ясно, что «*nos*» означает его собственную группу, т.е. «старых христиан», в корне отличных от «новых».

Работа, из которой цитируются эти пассажи, т.е. письмо Барриентоса его племяннику, была памфлетом, озаглавленным: *Против некоторых сеятелей раздора с нацией обращённых из народа Израиля*<sup>27</sup>. Он был написан в Толедо, возможно в ноябре 1449 г., и некоторое из текста принадлежало самому Барриентосу. В основном это была пересмотренная версия документа, поданного Барриентосу Докладчиком, который написал его с целью убедить инфанта и его советников принять меры против «Толедского статута» и вменить им в обязанности не допустить никакого соглашения с толедцами без полного восстановления конверсо во всех их правах. Этот документ тем не менее был составлен так, что мог представить интерес для среднего читателя и годился для широкого распространения. Будет разумным предположить, что Докладчик, узнав о положительной реакции епископа на этот документ, предложил ему опубликовать его под его собственным именем или использовать любую его часть по своему усмотрению. Разумеется, для марранов было важным, чтобы их защиту взял на себя знаменитый прелат из «старых христиан». Барриентос согласился с этим и выпустил памфлет под своим именем в форме письма к своему племяннику, отпрыску смешанного старо-нового христианского брака.

Но Барриентос внёс несколько изменений в *Наказ Докладчика*. Он, конечно, оставил в нём почти все аргументы Докладчика, но там и тут придал им иной оттенок, опуская или добавляя несколько слов или меняя стиль письма. Кое-где он расширил дискуссию, чтобы прояснить или усилить тот или иной момент, а в некоторых случаях добавил информативный материал, которого не было в Инструкции. Нас, конечно, больше всего интересуют в версии епископа изменения, внесённые им в оригинал, а более всего — то, что он выпустил и добавил. Именно дополнения делают этот документ особо ценным в историческом смысле.

С самого начала Барриентос направляет свою критику против Гарсии, на которого он возлагает наибольшую ответственность за атаки на конверсо. В то время как в начале своего *Наказа* Докладчик говорит несколько загадочно о «втором Амано», который преследует конверсо, не указывая, имеет ли он в виду Сармьенто или же Гарсию, епископ относит этот «титул» конкретно к последнему, ни разу не упоминая Сармьенто во время всей дискуссии. Аналогично, в отличие от Докладчика, который решительно требовал возвращения имущества, украденного у конверсо<sup>28</sup>, — акция, за которую Сармьенто считался ответственным, — епископ обходит этот момент молчанием. Нет сомнения в том, что это молчание не было результатом недосмотра и было вызвано перевешивающими политическими соображениями. По всей вероятности, ревизия *Наказа* была произведена Барриенто-

сом после того, как инфант и его советники пришли к решению, что они должны сконцентрироваться на устранении главного подстрекателя, Маркильоса, которого они считали вдохновителем мятежного движения, а затем попытаться избавиться от Сармьенто путём переговоров и уступок. Одной из этих уступок, которая должна была служить приманкой для того, чтобы Сармьенто покинул город, было разрешение уйти из Толедо «со всем имуществом», не давая отчёта о награбленной во время его правления собственности. В качестве члена группы, которая должна была вести переговоры с мятежниками и ведущими лицами города, епископ, несомненно, был связан стратегией, принятой принцем<sup>29</sup>.

Соответственно, в разговоре, который состоялся между Барриентосом и Сармьенто перед отъездом последнего из Толедо, епископ неоднократно подчёркивал вопрос грабежей, совершённых лидером мятежников в городе, надеясь, возможно, убедить Сармьенто возвратить украденное. Сармьенто, очевидно, ничего подобного не предложил, и Барриентос не предоставил формального требования по этому поводу<sup>30</sup>. Его письмо отражает бездействие в этом вопросе, в особенности учитывая то, с какой яростью он нападает на Маркильоса за вызванные им преследования в некоторых городах и за распространяемую им расовую теорию. Во всём этом дон Лопе следует линии аргументов Докладчика, стремясь прояснить, что теория Гарсии, представляющая собой преступное искажение христианства, была вдвойне преступной, будучи применённой к обращённым из иудаизма в Испании.

Сравнивая преследования «второго Амана» с теми, что производил «злой Аман» в дни царя Артаксеркса<sup>31</sup>, Докладчик видел общий знаменатель этих преследований в том, что они были направлены против «нашей расы» (*nuestro linaje*). Но епископ явно думал о другом факторе, который послужил катализатором атак в обоих случаях: высокие позиции, занимаемые евреями при дворах персидских царей и крестившимися евреями при дворе Хуана II. Однако он чувствовал, что момент, чтобы поднять этот вопрос, неподходящий, ибо уведёт его в сторону от главной цели, и поэтому он провёл следующую аналогию, которая просто намекает на его мысли по этому поводу: царь Дарий, сын царицы Эсфири, — сказал дон Лопе, — «поместил многих евреев на почётные посты (*oficios*), которых, по божественным причинам, хватает им даже и сегодня»<sup>32</sup>. Эта аналогия явно давала понять, что вопрос должностей может оправдывать акции «второго Амана» ничуть не больше, чем первого. Маркильос, — сказал епископ, — наверное, был ослеплён дьяволом, когда не сумел понять беспочвенность своих требований<sup>33</sup>. Сделав эту заключительную ремарку, он переходит от аналогии к различию, что в его глазах гораздо важнее, потому что «Аман преследовал евреев, а он [Маркильос] преследует христиан, и не только на своей земле, но и на чужой» (а именно на территории других городов). Он говорит о преследовании, «результатом которого являются многие смерти, грабежи и огромные разрушения»<sup>34</sup>.

Христиане! Так епископ называет конверсо на протяжении всей дискуссии, и, как Докладчик, он тоже считает, что тяжёлые преследования, обрушившиеся на них, угрожают свести на нет огромную работу по обращению, совершённую Церковью в течение многих поколений. Но мы видим здесь и более широкий подход — универсальную концепцию, которую Докладчик подразумевал, но не представил с ясностью. Мы можем легко увидеть разницу между ними, сравнив ремарки на эту тему, сделанные Фернаном Диасом и епископом:

## ДОКЛАДЧИК

И следует из этого [т.е. преследования конверсо]... скверная услуга Господу Богу Нашему — Вашей Светлости судить лучше, чем мне. Потому что ... видя, как плохо относятся к тем, кто пришёл в нашу Святую Веру, и те, кто приходит от них, *евреи и другие, кто не в нашей вере*, перестанут переходить в неё ... и, таким образом, нет сомнения, что *некоторые из них*, в особенности те, кто меньшего образования и понимания, которые *пришли в христианство из иудаизма (que fueron en tiempo de el Judaismo)*, [иногда] возбуждаемы идти в страны *мавров* и другие королевства, чтобы стать евреями, говоря, что вера для них бесполезна и они не могут защищаться ею от зла...<sup>35</sup>

## БАРРИЕНТОС

... Потому что они [гонители] идут не только против тех, *кто принадлежит Богу и пришли служить Ему*, но также против самой Веры и её догматов [потому что] что скажут те, что остаются [вне веры] и желают [*esperan*] прийти в неё, когда они видят, как плохо относятся к тем, кто уже пришёл, и к тем, кто происходит от них? ... Я не сомневаюсь, что случается с некоторыми из них, в особенности с теми, кто мало знает и понимает, идти в другие королевства и регионы. И не только идти, но и оставить веру, потому что через неё они не могут не только хорошо жить, но даже защищаться против злодеев... [Действительно] Я верю, что разрушение одной расы [*generación*] повлечёт за собой заблуждения другой и мир придёт к своему концу [*acabaría*]<sup>36</sup>.

Нам представляется, что епископ использовал аргументы Докладчика именно так, как тот хотел. Он выделил заложенный в них принцип, указывая, что преследование конверсо поставит под угрозу весь громадный план Церкви по обращению всего мира в христианство. Таким образом, вопрос не был еврейским и касался не только конверсо. На самом деле, слова «евреи» и «обращённые евреи» вообще не фигурируют в этой связи. Ясно, что Барриентос намеренно опустил все упоминания евреев, которые имеются в *Наказе*. Вместо этого он предпочёл говорить общими словами о тех, кто *пришли* к Богу, и тех, кто *принадлежит* Ему, и о тех, кто *ещё не* пришёл и не придёт, если так будут относиться к обращённым. Ясно, что епископ хотел подчеркнуть, что преследование марранов скажется весьма серьёзным образом не только на евреях, но и мусульманах и остальном нехристианском мире. «Я верю, что разрушение одной расы (*generación*) повлечёт за собой заблуждения другой, и мир придёт к своему концу». Иными словами, преследование конверсо устраивает обструкцию воинствующей Церкви и предотвращает её превращение в Церковь торжествующую; это может стать причиной поражения Церкви в битве и, как следствие, привести к потере мира.

Предупреждения Докладчика о том, что Испанию может ожидать социальный переворот, если расовая теория Гарсия получит продвижение, попали в цель. Барриентос не только полностью представил аргумент Докладчика по этому поводу, но и усилил его, указывая на силу и скорость, с которыми может распространиться дискредитация знати. Так, после упоминания знаменитых семей Испании, которым Маркильос причинил вред словами и делами, епископ добавляет: «И не только [словами и делами] Маркильоса, но и его *фанатиками*, от которых исходит яд и злословие против Бога и против всякой умеренности и добрых качеств»<sup>37</sup>. Ясно, что он считал опасность критической из-за кампании поношения и клеветы,

которая велась не одним человеком, а целой группой его сторонников и, таким образом, распространяемый ими яд грозил отравить всё социальное тело Испании.

Барриентос принимает точку зрения Докладчика касательно христианской наножности конверсо, но идёт ещё дальше в своей оценке их религиозной преданности. Он рассматривает приверженность конверсо вере перед лицом испытываемых ими преследований не только как продукт сильной воли и великого терпения (как это делает Докладчик<sup>38</sup>), но и как нечто почти паразитическое и героическое. Он не в состоянии оценить (или, по его словам, понять), «какую силу воли им нужно иметь, чтобы быть способными или желать делать то, что каждый добрый христианин делает»<sup>39</sup>. Не только их способность, но и их желание делать поражает епископа. И не только новообращённые, но и их отпрыски приводят его в восхищение и удивление. «Я не знаю, — говорит он, — как новообращённый и его потомство, видя, как с ними обращаются «старые христиане», могут согласиться оставаться в нашей Святой Вере [даже] один час!»<sup>40</sup> В этом высказывании мы тоже находим доказательство того, что он не был еврейского происхождения: только нееврей мог так говорить! Здесь видна большая готовность к прощению отступников, ренегатов, чем мы видим в словах Докладчика.

Барриентос был убеждён в том, что «новые христиане» вели себя в религиозном отношении так же, как и «старые», а вовсе не как тайные евреи, и это отмечено, в числе прочего, в изменениях, которые он внёс в ещё одно важнейшее высказывание Докладчика. Говоря о потомстве марранов — «детях и внуках обращённых», которые «родились в христианстве», — Докладчик отмечает, что они «ничего не знают об иудаизме и его обрядах». Барриентос изменяет эту формулировку, прежде всего опуская слова «ничего не знают об иудаизме» (мы можем счесть это вполне разумным, потому что можно быть хорошим христианином и всё же *знать кое-что* об иудаизме), а затем заменяя слова «обряд» (*rito*) на слово «обычай» (*usos*), которое охватывает, кроме сферы богослужения, также и принятые повседневные нормы<sup>41</sup>. В этом, как он думал, и заключалось настоящее свидетельство! Ведь большая группа людей знакомится с обрядами и нормами *любой* религии на практике, и таким образом, утверждая, что марраны не были знакомы с еврейскими обычаями, он указывает на то, что они и не следовали им. Тем не менее в поддержку этого заключения, чтобы показать со всей ясностью религиозную позицию марранов, Барриентос добавляет важное наблюдение о том, что «они (т.е. конверсо второго и третьего поколения) так же отличаются (от евреев), как и мы (старые христиане)»<sup>42</sup>. Поскольку нет места для различия между «старыми» и «новыми христианами», очевидно, что нет места и для религиозного преследования.

Особый интерес представляют его ремарки по поводу 65-го канона Четвёртого Толедского собора, который запрещает «тем, кто из евреев» (*hi qui ex Iudeis sunt*) занимать общественные должности в христианском мире. Как мы отметили, противники марранов сделали особый акцент на этом запрещении, которое они истолковали как относящееся ко *всем* евреям, обращённым в христианство, и их потомкам до четвёртого или пятого поколения, вне зависимости от их религиозного поведения. Согласно Барриентосу, однако, фраза *hi qui ex Iudeis sunt* хотя и действительно относится к обращённым из иудаизма, но только к тем, кто взялся за старое и вернулся к своей прежней вере. Такое же толкование дали этой фразе, как мы видим, и Картахена, и большинство предыдущих авторитетных комментаторов<sup>43</sup>. Но Барриентос придаёт этой интерпретации большую точность, присовокупив к ней важное

ограничение, не представленное в более ранних комментариях. Он утверждает, что *hi qui ex Iudeis sunt* (те, кто происходят из евреев) имеет в виду тех, кто пришёл из евреев, то есть тех, кто сами обратились в христианство, но не их потомство, включая детей, которые, по его словам, «родились в вере» (т.е. в христианстве) и, следовательно, пришли из христиан<sup>44</sup>. Но, поскольку потомки не пришли из евреев, 65-й канон Четвёртого Толедского собора вообще к ним не относится. Сделав это различие, Барриентос исключил детей и внуков первого поколения обращённых — т.е. подавляющее большинство группы — из списка тех, к кому относится этот декрет. Не может декрет и автоматически распространяться на оставшихся конверсо. Как указано выше, он относится только к тем, кто сожалеет о своём обращении.

Насколько велико было, по мнению епископа, число таких сожалеющих о своём крещении конверсо? Судя по его изумлению от «стойкости» в вере, продемонстрированной «новообращёнными», число таких людей представлялось ему весьма незначительным. И на это также указывает его замечание о том, что «некоторые» (*algunos*) обращённые, которые «пришли к вере», обдумывают возможность уйти из христианства, потому что, как это представляется им, они не могут ничего выиграть от своего крещения, даже защититься от злопыхателей<sup>45</sup>. Но «обдумывать» ещё не означает «решить» или отстудить от веры на деле. По мнению Барриентоса, «обдумывание» такого рода было неизбежным для «некоторых» под влиянием гонений, но он не исключил возможности такого отступления от христианства и в обычные времена. Все христианские группы состоят из «хороших, обычных и плохих» христиан<sup>46</sup> — то есть всех степеней преданности вере, — и он не видит причины тому, чтобы «новые христиане» были исключены из этого правила. Следовательно, когда обнаруживается грешник, он должен быть наказан по закону. Но законы не гласят, что такое наказание «призывает к восстанию одной части христиан против других. Оно и не санкционирует действия клеветников, интриганов, искателей грабежей, смерти и опустошения городов и посёлков от их жителей»<sup>47</sup>. По мнению Барриентоса, это ясно указывает на то, что религиозные обвинения мятежников против конверсо были главным образом лживыми и клеветническими измышлениями, призванными служить для их целей и заговоров, потому что мятежники действовали вовсе не в защиту религии, а только лишь для удовлетворения своих преступных нужд — то есть грабить марранов, убивать их и вытеснять из их поселений, которые в результате оказываются опустевшими.

Барриентос акцентирует внимание и добавляет свое проницательное видение предположения Докладчика о главном мотиве тех, кто совершил вышеупомянутые преступления. Это «отвратительная жадность, зависть и злой умысел», «порочные и скверные корни нашей жизни», которые в этом случае питаются ложным убеждением, что «мир дан одним больше, чем другим, и последние — в оковах, в то время как первые свободны»<sup>48</sup>. Иными словами, причиной всех этих волнений является жадность к земным материальным благам, к которой присоединилась вера в то, что эти блага распределены несправедливо. «Новые христиане» получили большую долю благ, чем «старые», потому что последние были «в оковах» (т.е. лишены возможности использовать все свои способности), в то время как марраны были «свободны» для этого.

Это вкратце взгляд противников марранов на экономические позиции конверсо и на препоны, которые те ставят на пути «старых христиан» к получению их законной доли. Барриентос считает этот взгляд абсурдным. Мир не был дан «новым

христианам» больше, чем «старым», и последние не были «закованы», и никто не мешал им следовать своим стремлениям по мере своих возможностей. Жадность извратила суждение злодеев. Они на самом деле «закованы», но не так, как они думают. «Закованы в адские цепи, — говорит Барриентос, — те, кто не могут есть без хищности, не могут думать о чем-либо, кроме как о грабеже, и те, кто не могут постичь, как быть христианином без грязных разговоров, злонамеренных действий и порочной жизни (*mal vivir*)»<sup>49</sup>. Эти смутьяны, которые атакуют конверсо, «похожи на христиан, ставших маврами и повернувших свои копыта против веры»<sup>50</sup>. Эти «новые мусульмане» не атаковали христиан из рвения к новой религии, а исключительно исходя из гнева по отношению к своим прежним собратьям по вере. Они обращаются к вере, а потом поворачиваются и идут против неё, как челнок ткача, как будто всё это — игра. Это и есть игра бесчувственности и зла, в которую играют «те, кто устраивает беспорядки, называют других *marranos*» (свиньями — *Прим. перев.*), а себя оправдывают»<sup>51</sup>. Барриентос с полной уверенностью приписывает мятежникам не религиозные, а самые низменные мотивы: бесчувственность, подлость и лицемерие, которое служит их попыткам прикрывать свои преступления ханжеством религиозного пыла.

Наконец, необходимо заметить, что в отличие от Докладчика, Барриентос открыто выступает в защиту марранских чиновников, восхваляя «сдержанность и расположение» [к своим функциям], которое «многие из них» проявляют в церковной и королевской службе<sup>52</sup>. Он также сильнее, чем Докладчик, критикует и осуждает Маркильоса и его сподвижников. Маркильоса он называет «казуистом и оскорбителем общественности», но вдобавок еще и «низким человеком с манерами пастыря, известным своей порочной жизнью, скверной репутацией и замешанным в сотне тысяч преступлений»<sup>53</sup>, и вообще «злодеем и еретиком»<sup>54</sup>. Что же до его приспешников, епископ, кроме уже цитировавшейся резкой критики, выдвигает обвинение в том, что они были источником «многих полных яда высказываний и злословия против Бога и против умеренности и добродетелей». «Для этих людей будет лучше, — добавляет он, — копать, пахать, срезать виноградные лозы и делать работы такого рода, что делали их отцы, деды и далёкие предки, чем использовать свои богохульные и злонамеренные языки против божественного племени, и тем самым марать себя своей же завистью и корыстолюбием»<sup>55</sup>. Наглость низших классов и непотребный язык, который они используют, оскорбляя конверсо, явно шокировали епископа и привели его в негодование. В начале своего памфлета он, как мы видели, приписал их поведение подстрекательству одного человека — Маркильоса. Тем не менее ни он, ни конверсо не могли не понять, что, как бы ни велика была роль Маркоса Гарсии в продвижении антимарранского движения, разделяемые им идеи не принадлежали только ему. Это было одной из причин, должны мы добавить, по которой эти идеи не умерли вместе с ним, но продолжали завоёвывать себе последователей и сторонников среди испанского населения, и ни в коем случае не ограничены одними лишь низшими классами.

### III. АЛОНСО ДИАС ДЕ МОНТАЛЬВО

Алонсо Диас де Монтальво, хорошо известный кастильский юрист, был ещё одним «старым христианином», который принял сторону конверсо в их борьбе против «Толедского статута». Член семьи, чья *hidalguia* (дворянство) прослеживается



с конца XI в.<sup>56</sup>, Монтальво родился в 1405 г. в Аревало, где его семья жила с 1088 г., когда город был отвоёван у мавров. В своём раннем детстве он переехал в Уэте (в провинции Куэнка)<sup>57</sup>, и там он периодически жил до конца своей долгой жизни. И в Аревало, и в Уэте его отец был юрисконсульт<sup>58</sup>, и, возможно, от него Монтальво унаследовал интерес к юриспруденции. Он изучал право и теологию в Саламанке, где мог встретиться с Лопе де Барриентосом, исполнявшим обязанности профессора теологии, и возможно, именно Барриентос свёл его с Фернаном Диасом де Толедо, Докладчиком, который был одним из ведущих юристов своего времени. Как и Барриентос<sup>59</sup>, Диас составил высокое мнение о юридических способностях Монтальво, в то время как отношение Монтальво к Фернану Диасу выражалось в неизменном восхищении<sup>60</sup>. Эти связи, несомненно, помогли Монтальво получить назначение на должность судьи в различных кастильских городах и коррехидора в Баэсе и Мурсии<sup>61</sup>, и, благодаря его юридической репутации, Докладчик пригласил его в группу советников, собравшихся в мае 1453 г. в Фуэнсалиде, чтобы вынести приговор Альваро де Луне<sup>62</sup>.

Вслед за смертью Альваро и назначением Барриентоса первым арбитром администрации Монтальво стал губернатором ордена Сантьяго, аудитором короля и членом королевского совета<sup>63</sup>. Сохраняя эти посты в течение правления Энрике IV, Монтальво также служил в администрации Энрике в роли наместника в Толедо (в 1461 г. и снова в 1463 г.) и губернатора ордена Сантьяго<sup>64</sup>. В 1476 г., при власти Католических королей, он ушёл в отставку со своих должностей при дворе и удалился в свой дом в Уэте, где собирался посвятить себя завершению своих исследований различных юридических вопросов. В 1480 г. он добавил к этому подготовку свода королевских декретов Кастилии — работу, порученную ему королём Фердинандом и кортесами Толедо (1480 г.), которая заняла у него 4 года<sup>65</sup>. Он умер в 1499 г., а через год в Саламанке вышел его комментарий к «Королевскому фуэро», его самая важная юридическая работа, в которую он включил свой трактат по вопросу конверсо, написанный в 1449 г.<sup>66</sup>

И личные качества его автора, и дата его написания должны вызвать интерес к этому трактату у всякого, кто следит за судьбами конверсо в середине XV в. Но прежде чем мы обратимся к трактату, мы должны устранить сомнение, возникшее у Фермина Кабальеро, эрудированного биографа Монтальво. Кабальеро считал, что имя Диас, являющееся частью его фамилии, могло прийти к нему, точнее к его отцу (Гонсало Диасу де Монтальво), через брак с членом семьи Докладчика, Фернана Диаса де Толедо<sup>67</sup>. Если бы это было правдой, можно было бы объяснить решительную поддержку, оказанную Монтальво марранам, и рассматривать работу, написанную им в их защиту, ещё одним проявлением самозащиты конверсо. Этому предположению, однако, не хватает крепкой основы, и, как признал сам Кабальеро, ему не удалось найти никакого конкретного свидетельства в его поддержку<sup>68</sup>. Попытка объяснить совпадение имён тем, что отец Монтальво был женат на женщине из семьи Докладчика в то время, когда и Диасы и Монтальво жили в Аревало и входили в число шести наиболее благородных семей города, выглядит ненужной и искусственной, но есть и другая причина, по которой трудно принять предположение Кабальеро.

Монтальво сообщает нам, что он написал трактат о конверсо по приказу короля Хуана II<sup>69</sup>. Однако если бы он был конверсо, вряд ли королю понадобилось бы возлагать на него эту задачу. Было бы достаточно обращения Докладчика или

епископа Бургоса в этот критический момент, чтобы побудить Монтальво написать необходимый трактат. В таком случае не было бы жизненной необходимости в этой работе, и не потребовалось бы вмешательство короля. В конце концов, мнение «новых христиан» было уже выражено Алонсо де Картахеной и Гарсия Альваресом де Толедо. Ещё одна работа находилась в стадии подготовки кардиналом Торкемадой<sup>70</sup>. Докладчик явно искал для этой цели юриста из «старых христиан», который мог бы поддержать позицию конверсо. Ему, видимо, пришло на ум, что Монтальво, который, по всей вероятности, раскрыл перед ним свои взгляды на происходившее в Толедо, смог бы предоставить столь необходимую общественную поддержку, но, очевидно, он вовсе не был уверен в том, что Монтальво согласится. Рискав получить отказ, Докладчик попросил короля предложить Алонсо де Монтальво письменно изложить своё мнение о «Толедском статуте». Докладчик был уверен, что Монтальво не отложит его в долгий ящик. Мы думаем, что именно это и подтолкнуло «старого христианина» Монтальво написать этот трактат<sup>71</sup>.

Можно смело принять тот факт, что, когда он изложил своё мнение, он не был абсолютно свободным юристом. Монтальво был королевским функционером (в 1448 г. он являлся коррехидором Мурсии) и прекрасно знал, что его продвижение при дворе зависит от доброй воли его друзей, из которых Докладчик был, пожалуй, самым важным. Можно предположить, что как человек практичный, который никогда не проявлял особой смелости<sup>72</sup>, Монтальво выбрал позицию в вопросе о конверсо, которая понравится его коронованному патрону. В конце концов, таковой была его позиция во время суда над Альваро де Луной. Тем не менее необходимо признать, что Монтальво очень дорожил своей репутацией юриста, и, если только не были под угрозой его жизненные интересы, он защищал её, как мог. Так, через много лет после суда над Альваро и после смерти Докладчика и короля Хуана II он пытался исправить или компенсировать свою моральную слабость и раболепие, которые он продемонстрировал во время суда, резко выразив на сей раз в «Партидах» возражение против казни Альваро<sup>73</sup>. Он с лёгкостью мог предать забвению свои высказывания по поводу конверсо, а не включать их в свою глоссу к «Королевскому фуэро», которая появилась в период пика активности инквизиции и уж наверняка не могла прибавить ему популярности<sup>74</sup>. Он также мог изменить своё эссе так, чтобы оно выглядело менее агрессивным по отношению к антимарранским взглядам. Тем не менее он не сделал ничего подобного. Следовательно, мы приходим к выводу, что в том, что касалось конверсо, опубликованное суждение Монтальво выражало его истинное мнение.

Нет сомнений в том, что прежде чем написать свою работу Монтальво обсуждал эту проблему и с Докладчиком, и с епископом Бургоса. Некоторые из идей работы Монтальво можно обнаружить и в *Наказе* Докладчика, и в *Defensorium* Картахены. Даже название его трактата «Единство правоверных»<sup>75</sup> похоже на название работы Картахены «Защита христианского единства». Поэтому возможно, что некоторые из его аргументов являлись отражением мыслей его еврейских крещёных советников. Тем не менее, в целом, трактат Монтальво — самостоятельное творение, продукт его собственного исследования проблемы и его собственных заключений. Трактат написан в стиле чрезвычайно сухом и техническом, он в большей своей части состоит из ссылок и цитат, но при этом несёт в себе ясную идею и ряд сильных аргументов.

Монтальво начинает свою критику толедцев с резкого отрицания их взглядов на конверсо<sup>76</sup>. Из краткого изложения этих взглядов получается, что толедцы считали «новых христиан» «проклятыми навеки» — то есть неспособными стать настоящими христианами и поэтому непригодными для общественных или церковных должностей<sup>77</sup>. Монтальво считает такую точку зрения абсурдной, поскольку она противоречит христианской доктрине и совершенно очевидным фактам, потому что конверсо являются искренними христианами, по-настоящему обращёнными в христову веру, и всякая попытка, подобная попытке толедцев, представить этих «верующих» как «неверующих» является «отвратительной» и фактически «еретической»<sup>78</sup>.

В глазах Монтальво толедские новаторы, которые стараются отделить «старых христиан» от «новых», пускаются в погоню за старым, к вражде, которая в древние времена разделила евреев и язычников, — вражде, которой нет места в Церкви. Эта вражда происходит от разницы в богослужении и верованиях между двумя народами. Но Христос призвал к Себе как евреев, так и язычников, и те, кто пришли к Нему, приняли Его учение и оставили свои верования и формы богослужения. Без религиозного барьера между ними старая вражда исчезла и все верующие объединились под знаменем Христа. Это действительно было Его целью, и всякий, кто действует против неё, кто пытается внести с наглым вероломством религиозный раздор в христианские ряды, должен быть признан раскольников<sup>79</sup>.

Но отсутствие различия между обращёнными в христианство из евреев и из язычников может быть не только религиозным. Также и с других точек зрения нельзя считать их несовместимыми. Если рассматривать их древнее происхождение в широком смысле, они и в этом не отличаются. Все они «сыны Авраама», либо от Исаила, сына рабыни, либо от Исава, иначе известного как Эдом, либо от его брата Иакова, которого также зовут Израиль<sup>80</sup>. Нет между ними разницы и в виновности в Страстях Христовых, «потому что, хотя евреи несправедливо обвинили Его, язычники, в руках которых были судопроизводство и власть (*jurisdiction et imperium*), извращённо и злодейски присудили Христа к смерти». Более того, и евреи, и язычники «осмеивали и оскорбляли Его, как можно прочесть в истории Страстей», и из-за невежества как евреев, так и язычников, члены обеих групп распяли Его. На самом деле Господь ясно показал это во время Своих Страстей, когда, распятый на кресте, он молился за своих палачей: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают» (Еванг. от Луки 23:34)<sup>81</sup>.

Так же, как нет разницы между евреями и язычниками в ответственности за Страсти, так и нет разницы в получении тех благ, которые эти Страсти принесли людям, потому что Христос страдал за всё человечество и открыл дверь к спасению для всей людской расы. А то, что подразумевалось под терминами «человечество» или «людская раса», было не только поколение Страстей, но и все последующие поколения. Это очевидно из текста Деяний (2:39), «ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого не призовет Господь Бог наш», а всякий, кто отрицает этот важный христианский поступок, явный еретик<sup>82</sup>.

Нет никакой разницы между обращёнными из иудаизма и пришедшими к христианству из нееврейских народов и во всём, что касается влияния крещения, потому что все они освобождены крещением от индивидуальных грехов, все они родились заново и получили Божью благодать. Разве не сказал Апостол в Первом послании к Коринфянам (12:13): «ибо все мы одним Духом крестились в одно

тело, Иудеи или Еллины»? И не сказал ли он то же самое Галатам (3:27–29): «Все вы, во Христе крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудеи, ни язычника» и т.д.? Поэтому утверждать, как это делают толедцы, что есть два типа крещения: одно, которое было дано в древние времена, и другое, потерявшее свою силу — вроде того, что принимают «новые христиане», — беспочвенно и бессмысленно. Апостол показывает всю абсурдность этого, когда говорит в Послании к Ефессянам (4:4–6) «одно тело и один Дух... один Господь и *одно крещение*»<sup>83</sup>. Ясно, что мы все призваны к *тому же самому* крещению, так же как мы призваны к той же вере и тому же Богу. Отсюда «эффект силы Святого крещения так же велик сегодня, как и во времена Петра, первого из апостолов... и утверждать обратное есть очевидная ересь»<sup>84</sup>.

Монтальво также касается другой причины, приведённой толедцами для различия между «старыми» и «новыми христианами». Они говорят, что те, кто пришли недавно к вере, не могут требовать себе такие же права, как и те, что пришли раньше, поскольку последние заслуживают более высокий статус. Но то, что этот аргумент лжив, очевидно из учений самого Христа, потому что «Бог заплатил столько же тем, кто пришли работать в Его винограднике позже, как и тем, кто пришли рано». Отсюда «Новые спасены наравне со Старыми, без малейшей разницы»<sup>85</sup>. То же самое указано в Послании Петра, адресованном неопитам из числа «чужеземцев», что были разбросаны по многим странам. Они, безусловно, пришли к Христу после многих евреев, которые уже были христианами и представляли собой большинство Церкви. И всё же он приветствовал их теми же титулами, что и её первоначальных членов: «избранный род, царственное священство, народ святой» (I Посл. Петра 2:9–10). Всё это означает, что они сравнивались со старыми верующими, были подняты до статуса последних и рассматривались как равные во всех смыслах<sup>86</sup>.

Но помимо опровержения вышеупомянутого утверждения о различии между обращёнными из евреев и неевреев, Монтальво разбивает и более радикальное утверждение о том, что на Израиле лежит божественное проклятие, которое полностью исключает его из христианского спасения, и поэтому так называемые обращённые в христианство не могут сравниться с настоящими обращёнными из неевреев ни в каком смысле и ни в какой степени. Те, кто аргументируют подобным образом, всю используют пассаж из Второзакония (32), в котором Моисей резко критикует евреев, пассаж из послания Павла Титу (1:4–11), в котором Апостол укоряет еврейских обращённых. И более всего используют 95-й псалом (10–11), где Бог говорит: «Я поклялся во гневе Моём, что они не войдут в покой Мой». Монтальво доказывает ошибочность каждого из этих утверждений. Упрёки Павла еврейским обращённым в христианство в Послании к Титу были направлены, говорит Монтальво, против тех из их числа, что свернули с правильного пути, т.е. стали *плохими* обращёнными, но он также восхваляет *хороших* среди них, как можно видеть в Послании к Колоссянам (4:10–11), где он говорит об обращённых из иудаизма: «единственные сотрудники для Царства Божия, бывшие мне отрадою». Что же касается 95-го псалма, Монтальво говорит, что в своём Послании к Евреям (гл. 3–4) Апостол уже объяснил истинное значение этих слов, когда сказал, что это относится к тем евреям, которые умерли в пустыне из-за своего неверия; но это не относится к верующим среди них, как в том поколении, так и в последующих. Верующим суждено войти в Его «покой», как сказал в той дискуссии сам Павел.

Наконец, по поводу наказаний Моисея (Второзак. 32), он действительно упрекал евреев за их грехи, но он также известил о том, что Бог любит их, как отец, а позже, перед своей смертью, Моисей благословил Израиль, закончив благословение словами: «Блажен ты, Израиль! Кто подобен тебе, народ, хранимый Господом!» (Второзак. 32–29)

Так авторитеты, цитированные толедцами для доказательства того, что Израиль был проклят, не привели тому доказательств. Напротив, Ветхий и Новый Заветы содержат много определённых и недвусмысленных заверений в том, что Израиль будет «спасён», что, разумеется, означает — обращён в христианство. Исаия пророчествовал об этом, когда сказал: «Израиль же будет спасён спасением вечным в Господе» (45:17), и Апостол сказал то же самое в Послании к Римлянам (11:26). Это же является и официальной верой Церкви, которая разделяется всеми добрыми христианами. Когда кортесы Алкала-де-Энарес (1348 г.) постановили, что евреи могут покупать землю в Испании, они, в оправдание этому декрету, привели пророчества о том, что «евреи обратятся в христианство и спасутся»<sup>88</sup>. Фактически, утверждает Монтальво, спасение евреев не осталось пустым обещанием. Многие израильтяне испытали это в прошлом, и это исполняется изо дня в день в настоящем<sup>89</sup>.

Справившись с этими теологическими вопросами, Монтальво почувствовал себя свободным, чтобы взяться за практическую сторону стоящей перед ним проблемы. Поскольку «новые христиане» «не отличаются от «старых» ни в вере, ни в спасении и ни в чём другом», что касается их религиозного статуса, в чём же оправдание их дискриминации в гражданской жизни? Может ли быть их национальное или расовое происхождение, отличающееся от «старых христиан», оправдывающей причиной? Монтальво отвергает обе возможности как несовместимые с христианским законом и учениями. Что до *национальности*, христианство не видит в национальных различиях основания для предпочтения или отвержения. Бог доверил ключи от Церкви не человеку, живущему по ту или другую сторону Альп, а человеку из Галилеи, а папа Эварист был сыном еврея из Греции. Аналогично, *раса* не является мерилom моральных ценностей для христианства. «Иеффай, — сказал Иероним Стридонский, — кого Апостол считает одним из святых, был сыном блудницы», а Исав, сын Ревекки и Исаака, которые, безусловно, были людьми богобоязненными, был «грубым телом и душой, как хорошая пшеница, что переродилась в дикий овёс и плевелы». Более того, Иероним высказывает кардинальное утверждение, которое сводит к нулю ценность как нации, так и расы. «Господь наш Иисус Христос, — говорит он, — желал родиться не только от чужестранки (моавитянки Руфи), но также и от прелюбодейской смеси (Фамарь и Иуда)»<sup>90</sup>, и это показывает, что происхождение не должно влиять на оценку личности. Из всего этого вытекает очевидное заключение, касающееся конверсо в Испании: «новые христиане» не должны отвергаться «старыми» из-за того, что они происходят от «израильской нации» и неверующего народа. Их следует оценивать только по их личным заслугам.

Мнение Монтальво о заслугах конверсо не подлежит сомнению. «Это люди, — говорит он, — которые пришли от великих невзгод и отмыли добела свои одежды кровью агнца». Монтальво хочет этими словами указать на то, что упомянутая группа (обращённые из «той нации») не только отмечена своей очевидной набожностью, но ещё и высокими моральными стандартами. Именно потому из их рядов «в наше время», как и в прошлом, вышло «много добродетельных» и «благочести-

вых» прелатов, которые получили свои позиции благодаря не только учёности, но и своему образу жизни<sup>91</sup>. Так почему такие люди должны быть лишены общественных должностей? Может ли быть иная причина для такой дискриминации, кроме той, что они считаются чужаками? Но ведь «божественный моральный закон, который незыблем» совершенно ясно обуславливает в Исходе (12:48–49): «Если же поселится у тебя пришелец... один закон да будет и для коренного жителя, и для пришельца, поселившегося между вами». То же самое сказано в Исходе (22:20): «пришельца не притесняй и не угнетай». Он «будет у тебя, как коренной житель, и ты будешь любить его, как самого себя». Это согласуется также с тем, что Бог сказал устами Иезекииля (47:21–27): «иноземцы, живущие среди вас, которые родили у вас детей, должны считаться наравне с коренными жителями, и они с вами войдут в долю среди колен Израилевых. Поэтому, если Господь хотел чужестранцев и пришельцев, которые пришли к вере, чтобы они были приняты, как сыны Израиля, почему же эти раскольники приговаривают их к отделению от общества верующих и, таким образом, разрывают единство веры? И почему «когда Бог велел, чтобы их любили, они их ненавидят, в то время как надо ненавидеть только грехи людские, а не самих людей?»<sup>92</sup>

Это, конечно, риторический вопрос. У Монтальво нет сомнений в ответе, но прежде чем дать его *expressis verbis*, он счёл необходимым оспорить оставшиеся причины, приведённые толедцами для оправдания их позиций. Прежде всего, он коснулся вопроса об «иудействующих», на который толедцы сделали такой упор. Как и другие апологеты конверсо, он признаёт, что «некоторые люди из израильской нации могут впасть в некую ересь или «суеверие», но опять же, как и другие апологеты, он заявляет, что такие оплошности не должны служить причиной для опорочивания целой группы как еретической. Если бы такое отношение было принято как нормальное, все христианские общества оказались бы еретическими, поскольку время от времени еретики появляются повсюду. «Мы не должны оставлять Господне гумно, — говорит он, — из-за мякины, мы не можем порвать божественную сеть и потерять пойманных в неё рыб, потому что среди них нашлось несколько протухших»<sup>93</sup>. Его довод направлен, похоже, на то, чтобы показать, что явление, которое он имел в виду — или, скорее, предполагаемая возможность, — может задеть только очень малую часть группы марранов («мякина», случайные «протухшие рыбы»). Этот довод указывает также на то, что Монтальво стремился опровергнуть противоположную точку зрения, поддерживаемую толедцами. Толедцы «практически утверждают, — говорит он, — что если какая-то часть израильской расы вернулась к еврейским обрядам или впадала в ересь», то из этого следует, что «все члены этой расы следуют той же тенденции»<sup>94</sup>. Именно в этой попытке поставить печать ереси на всех «новых христианах» Монтальво, как и Торкемада, видит ясное доказательство никчёмности толедских обвинений, потому что их утверждения являются вопиющей ложью, опровергаемой всеми известными фактами.

Затем Монтальво обращается к юридическим авторитетам, на которых толедцы основывают свои требования. Речь идёт о трёх законодательных актах, которые специфически относятся к обращённым из иудаизма; один гражданский закон, один канонический и третий — королевская привилегия, данная городу Толедо королём Альфонсо VII.

Гражданский закон, включённый в испанский кодекс VII в. (*Liber Judicum*), гласит, что «евреям, крещёным или нет, запрещается свидетельствовать против

христиан»<sup>95</sup>. Монтальво заявляет, что ни в коем случае нельзя основываться на этом законе, потому что он и неправомошен, и не применялся в Испании; он был заменён противоположным законом («Партиды», VII, титул 24, 1.6), который его даже не упоминает. Но даже если бы этот закон был правомочным, всё равно под термином «крещёные евреи» подразумеваются мнимые обращённые, которые богохульствуют и сохраняют еврейские обряды, что ясно указано в законе: «тот, кто лжёт» и «действует против веры»<sup>96</sup>.

Канонический закон, о котором идёт речь, это 65-й канон Четвёртого Толедского собора, который запрещает «евреям или тем, кто из евреев, занимать общественные должности»<sup>97</sup>. По мнению Монтальво, при любом толковании этот закон не касается христиан или искренне обращённых и поэтому не может быть применён к конверсо<sup>98</sup>. Что же касается королевского закона — привилегии Альфонсо, — он должен быть отвергнут, прежде всего, потому, что опирается на только что упомянутые гражданский и церковный законы, которые вовсе не применимы к конверсо, во-вторых, поскольку он противоречит законам «Партид», и, в-третьих, потому, что он был полностью аннулирован привилегией, данной королём Энрике III, гласящей, что «никто из верующих, кто недавно обратился, не будет лишён под этим предлогом [т.е. еврейское происхождение] общественных должностей, или других привилегий, которыми пользуются христиане»<sup>99</sup>.

Из этого следует, что толедцам не на что опираться в защите своей политики против конверсо, кроме обвинений в ереси, неприменимых законов и клеветы. Однако, пользуясь этими средствами, они ведут безудержную клеветническую и разрушительную кампанию против группы, которая просто хочет жить в мире и работать для похвальных целей. Тогда чем же движимы эти подстрекаемые люди, которые выдвигают столь беспочвенные обвинения, создают такие беспорядки и провоцируют насилие против конверсо? Ответ Монтальво однозначен: страшная ненависть к конверсо, ненависть, разожжённая завистью к социальным и экономическим достижениям «новых христиан». «Ослеплённые алчностью и полные жадности и корыстолюбия», они стремятся уничтожить конверсо экономически, чтобы не делиться с ними материальными богатствами страны. «Воспалённые жаждой власти» и «спесивостью превосходства», они возражают против занятия общественных должностей марранами, чтобы и в управлении государством не «делиться» с ними<sup>100</sup>. Толедцы, конечно, понимали, что не имели моральной базы ни для своих намерений, ни для требований. Но с «кошунственной и безрассудной наглостью» они покрывают свою ревность, ненависть и злобу фальшивым религиозным пылом. На деле в них нет никакого пыла; «они лгут, когда утверждают, что они христиане», но, по сути дела, они враги христианства — «волки», стремящиеся разорвать веру на части и цвести махровым цветом на её разодранных кусках<sup>101</sup>.

Мнение Монтальво о толедцах не выдаёт никаких признаков сомнения или колебания. В его книге толедцы просто «злые», «извращённые», «невежественные», «нечистоплотные» и «больные» — больные в своей страсти уничтожить конверсо, которых считали стоящими на их пути. В глазах Монтальво они являются лицемерными христианами, обвиняющими искренних неопитов в поддельном крещении, они еретики, отрицающие почти каждую христианскую доктрину и обвиняющие истинно набожных в ереси. Мы видели, как в ремарках, открывающих дискуссию, он представляет каждую из точек зрения толедцев как еретическую, и он снова и снова

подчёркивает это в своём подытоживающем мнении о них. «Они еретики, — говорит он, — потому что они понимают Писание в смысле, отличающемся от того, что говорит нам Святой Дух, и потому что они учат извращённой догме против веры». Они еретики, потому что настаивают на следовании «тлетворным и смертоносным доктринам», и потому что они «пытаются защищать свои ложные и извращённые суждения упрямой враждебностью и наглой бесцеремонностью». А главное — они еретики, потому что они раскольники. Бог, однако, ненавидит того, кто сеет раздор между братьями (Книга Притчей Соломоновых 6:14–15), а «все христиане братья»<sup>102</sup>.

При этом Монтальво не ограничивает свою критику этими резкими осуждениями. Он также предлагает лидерам Церкви пути противодействия. «Для того чтобы эти ужасные и отвратительные прегрешения не распространялись и сердца верующих не были извращены», прелатам необходимо, — говорит он, — искоренить эти вопиющие прегрешения из орбиты Церкви. Он понимает, что эта цель не будет достигнута с лёгкостью, не вызвав общественной бури, но не видит пути избежать этого испытания. Он передаёт свои мысли по поводу того, что должно быть сделано, словами пророка Иеремии (23:19–20): «Вот, идёт буря Господня с яростью, буря грозная, и падёт на главу нечестивых. Гнев Господа не отворачится, доколе Он не совершит... намерений сердца своего...»<sup>103</sup>.

Когда Монтальво писал эти слова летом 1449 г., он должен был быть убеждён, что руководство испанской Церкви *пойдёт* по этому пути, разумеется, с полной поддержкой короля. События сложились иначе. Через пятьдесят лет, как раз перед своей смертью, когда его работа должна была быть вот-вот опубликована, он явно остался при том же мнении по поводу того, каким образом страна *должна* была поступить в вопросе антимагического движения.

## VII. Историографическое свидетельство: хроники Хуана II

Кастильские хроники XV в., написанные до основания инквизиции, — за исключением важнейших работ, написанных в защиту конверсо, и главных антимагических писаний — несомненно, являются самым важным комплексом источников изучения различных фундаментальных аспектов проблемы марранов в Испании. Они не только помогают устранить сомнения по поводу христианства марранов, возникшие в результате противоречий по этому вопросу, но и проливают свет на некоторые решающие стадии конфликта между марранами и их врагами. Но важнее всего, они помогают установить истину о позициях марранов по многим вопросам и понять мотивы, заставившие их использовать ту или иную тактику в отражении атак.

Из шести сохранившихся хроник периода Хуана II одна упоминает конверсо только в некоторых отдельных местах, о чём у нас уже шла речь. Мы имеем в виду историю правления Хуана II, написанную Альваром Гарсией де Санта Марией. Другая, «Переработанная версия хроники Сокольничего», вообще не касается конверсо. Поэтому последующая дискуссия будет ограничена ремарками, относящимися к марранам в оставшихся четырёх хрониках, начиная с самой старой из них, «Хроники Сокольничего».



## I. ХРОНИКА СОКОЛЬНИЧЕГО

«Хроника Хуана II Сокольничего» — или, как принято называть её, «Хроника Сокольничего» — была написана Перо Каррильо де Уэте, официальным хронистом королевства, который был также главным Сокольничим (*Halconero mayor*) Хуана II. Находясь в ближайшем окружении короля, Каррильо был хорошо осведомлен обо всех важных событиях королевства Кастилии. По этой причине сообщаемые им сведения могут считаться информацией из первых рук, а особенно достоверным его отчёт становится благодаря его привычке записывать события в тот момент, когда они происходили.

Источник его силы был одновременно и источником его слабости. Как придворный хронист он не мог избежать тенденциозности в пользу короля и его министра. Предшественник Каррильо на этом посту, Альвар Гарсия де Санта Мария, служил до 1435 г.<sup>1</sup>, а Каррильо был назначен на пост на пике карьеры Альваро де Луны. Столь щекотливая и жизненно важная позиция не могла быть доверена в то время кому бы то ни было без совета, а возможно, и без выбора всесильного коннетабля. Это приводит нас к заключению, что Альваро де Луна видел в Каррильо своего потенциального сторонника.

Тем не менее, не выходя за рамки лояльности, Каррильо старался держаться фактов и составлять по возможности правдивый отчёт. В его привычки входило представлять обе стороны дела и сопровождать каждое утверждение поддерживающими доказательствами. Как правило, он давал фактам говорить за себя, но временами чувствовал необходимость выразить своё мнение; и его оценки в целом объективны и обоснованы. Он был прямым человеком, обладающим здравым смыслом, не хитрым, но и далеко не наивным. Он хорошо знал, что такое злой умысел и амбиции, и не давал себя обмануть камуфляжем благородных намерений, которыми они прикрывались. Таково наше впечатление о человеке, который оставил нам свою «Хронику Хуана II».

К сожалению, его работа не дошла до нас в её оригинальной форме. Каждая из сохранившихся версий выглядит заметно отличающейся от оригинала из-за редакторских опущений и добавок. Та версия, которую мы рассматриваем в настоящей дискуссии, выглядит наиболее близкой к оригиналу<sup>2</sup>, и то же самое касается её свидетельств о марранах.

Хотя его история королевства включает в себя период, описанный его предшественником, то есть 1420–1435 гг., мы не находим в этой части ничего, касающегося жизни или проблем конверсо, кроме упоминания (в документе, цитированном автором) в качестве объекта резни (запланированной, но не осуществившейся) в процессе неудавшегося мятежа арагонского графа Фадрике<sup>3</sup>. В своих анналах периода 1435–1448 г. Каррильо вообще не упоминает конверсо. Но мы находим основательные сведения о них, когда подходим к мятежу 1449 г.

Впрочем, «Хроника Сокольничего» представляет эти сведения в своеобразной манере. Описывая правление Сармьенто в Толедо, он рассказывает нам, что преследования в городе были направлены против тех, кто сопротивлялся Сармьенто, его планам и власти. Таким образом они выглядят как преследования персонального характера, т.е. мотивированные личными интересами Сармьенто,

хотя и оправдываемые политическими предложениями — то есть утверждением, что наказанные им люди питали отвращение к борьбе города за его свободы и, таким образом, поставили себя в положение предателей. Хроника ни единым словом не предполагает, что главными жертвами режима террора Сармьенто были «новые христиане», там нет даже намёка на то, что за гонениями стояло религиозное обоснование. Обсуждая изгнания, случившиеся позже, когда король приближался со своей армией к Толедо, Каррильо говорит, что Сармьенто «решил выгнать из города большое количество людей, которые в его глазах выглядели подозрительными»<sup>4</sup> — то есть подозреваемых в том, что они могут действовать в пользу короля против интересов мятежников. Хронист, совершенно очевидно, предполагает, что, изгоняя их из города, Сармьенто стремился усилить свою власть над городом, и, следовательно, изгнания, как и более ранние наказания, имели политические мотивы. И здесь тоже нет даже намёка на то, что большинство, если не все высланные, были марранами.

Впервые, наконец, марраны упомянуты в «Хронике Сокольниковичего» не в авторском тексте сообщений о событиях, а в тексте петиции Сармьенто королю, которую хронист воспроизводит полностью<sup>5</sup>. Этот документ, как мы видели, переполнен жалобами и обвинениями марранов<sup>6</sup>. Но по меньшей мере странно, что прежде чем предоставить его, хронист даже ничем не намекает на ту роль, которую марраны играли в мятеже. Таким образом, претензии к марранам, составляющие основную часть *Петиции*, предстают перед читателем лишёнными всякой связи с предшествующим отчётом хрониста. Каррильо и не комментирует эти претензии вслед за представлением этого документа. Он просто рассказывает о событиях: отказ короля удовлетворить требования Сармьенто, приближение королевского сына, инфанта Энрике, к Толедо, снятие осады королевской армией и соглашение, достигнутое Сармьенто и инфантом, согласно которому последнему было позволено войти в город вместе с его людьми.

«Хроника Сокольниковичего» не представляет текста этого соглашения, только суммирование его главных условий, четыре из которых относятся к конверсо, но их особое место в соответствующих событиях скорее завуалировано, чем раскрыто.

Согласно «Хронике Сокольниковичего», соглашение гласит, что «всё имущество, которое он (Сармьенто) законно и незаконно отобрал и нагребил у граждан Толедо, останется во владении Перо Сармьенто и никогда не будет у него истребовано»<sup>7</sup>. Ясно, что в соглашении между мятежниками и принцем не сказано, что Сармьенто «грабил» жителей Толедо, и что принц согласился на признание такого вопиющего беззакония. Слово «грабил» просто было добавлено автором или редактором отчёта.

Во-вторых, согласно «Хронике Сокольниковичего», соглашение было обусловлено тем, что «смерти, изгнания, злодеяния и ущерб, которые он (Сармьенто) причинил жителям Толедо, будут оправданы, и он ни в коем случае не будет привлечён к ответственности за это»<sup>8</sup>. Ясно также, что слово «злодеяния» (*males*) не фигурировало в оригинальной формулировке, и оно тоже было добавлено Каррильо или редактором его рукописи.

Третий параграф из тех, о которых мы говорим, гласит, что конверсо, которые были изгнаны из города, не смогут вернуться в него и не получают обратно своих должностей (и почётного положения), которые они занимали, более того, эти положения и должности останутся за людьми, назначенными Сармьенто<sup>9</sup>. Кроме

Петиции Сармьенто королю, это единственное место в этой хронике, где конверсо конкретно упомянуты в связи с толедским делом.

Судя по привычному для Каррильо стилю составления отчёта о событиях, весьма вероятно, что в оригинальном варианте хроники он представил полный текст соглашения между городом и инфантом Энрике. Если бы Каррильо захотел кратко изложить его содержание, он следовал бы сведениям, содержащимся в оригинале, и не вносил бы своего мнения в окончательный текст. У него не было бы причины опускать всякое упоминание о конверсо в остальной части своего рассказа, как будто они и не являлись главным субъектом конфликта в Толедо и не были главными жертвами убийств, грабежа и изгнания. Также маловероятно, что он полностью проигнорировал бы события, которые потрясли страну и были у всех на устах, такие как издание «Толедского статута» или беспрецедентные суды над иудействующими в Толедо, закончившиеся сожжением на кострах. Поэтому мы должны прийти к выводу, что сохранившийся текст «Хроники Сокольного», или скорее его отчёт о толедском бунте, является результатом работы марранского редактора, который изменил текст добавлениями и сокращениями, считая, что в интересах его группы будет изложить именно таким образом отчёт Каррильо. Разумеется, он старался подчеркнуть, что Сармьенто был не только бунтовщиком, но и грабителем, а марраны преследовались не как марраны, а просто как лояльные подданные короны среди других лояльных элементов города. Их преследовали за их позицию в политическом конфликте, или, скорее, за их оппозицию Сармьенто вместе с другими толедскими гражданами, которых тоже преследовали по этой же причине. Следовательно, из этого представления мы должны прийти к выводу, что в городе не было специального движения против конверсо как таковых.

Разумеется, нельзя думать, что хронист Каррильо, который прекрасно знал о том, что творилось в Толедо, хотел привести своего читателя к этому выводу. Но вкратце такова позиция «Хроники Сокольного» или, скорее, позиция доступного нам текста. Теперь мы посмотрим, превалирует ли такой же подход в другой версии хроники Каррильо, которая дошла до нас в сокращённом виде.

## II. КРАТКАЯ ВЕРСИЯ ХРОНИКИ СОКОЛЬНОГО

### I

Другая версия сохранилась в единственной рукописи, которую Хуан де Мата Карриасо обозначил как *Abbreuiació*n (*Краткая версия*)<sup>10</sup>. Тщательное сравнение этой рукописи с «Хроникой Сокольного» приводит нас к выводу, что за исключением трёх первых глав, в которых идёт речь о периоде Энрике III, Краткая версия тщательно следует тексту «Хроники Сокольного», хотя и пользуется несколько более полной версией, чем та, что в нашем распоряжении. Поэтому время от времени этот текст включает в себя информацию, отсутствующую в сохранившейся «Хронике Сокольного», и именно это произошло с отчётом о толедском бунте. Добавления эти, однако, столь незначительны, что практически не меняют картины, представленной дошедшей до нас «Хроникой Сокольного».

го». Картина заметно меняется и ход событий становится ощутимо яснее только в тех немногих местах, где автор Краткой версии добавляет к тому, что ему известно из первых рук, сведения, полученные им из других источников. Из этих вставок, не меньше, чем из его сокращений и способа сокращения определённых пассажей, мы узнаём о его собственном мнении или о мнении, которое он хотел донести до своих читателей по поводу причин толедского мятежа и их отношения к марранской проблеме.

Так, например, в то время как «Хроника Сокольнического» даёт нам понять, что Перо Сармьенто во время взрыва мятежа ждал, откуда ветер подует, и не показывал, что он всем сердцем поддерживает мятежников, Краткая версия утверждает, что Сармьенто «предоставил помощь черни» и «что благодаря этой помощи чернь захватила позиции Альваро в городе»<sup>11</sup>. Возможно, конечно, что под «помощью» (*el favor que les dio*) автор имел в виду просто моральную поддержку или простой намёк на то, что он, губернатор, не будет возражать против нападения на позиции Альваро, но если он имел в виду именно это, то с его точки зрения ясно, что такого потворства достаточно, чтобы заставить чернь действовать. Таким образом, автор этой версии указал на своё несогласие с тем, что в «Хронике Сокольнического» Сармьенто представлен как человек, который на первой стадии беспорядков играл роль «наблюдателя». По его мнению, Сармьенто был очень далёк от этого и сыграл важную роль в преступном мятеже.

Конечно, сразу же после вышеупомянутого высказывания автор возвращается к тексту «Хроники Сокольнического», уверяя, что «в то время Сармьенто не показывал с ясностью, «что он стоит за мятеж»<sup>12</sup> и тем самым противоречит тому, что только что сказал. Но это будет неверным пониманием его суждений. Из того, что он говорит, совершенно ясно, что он хотел сказать, что Сармьенто не высказался в пользу мятежников *открыто и формально* (именно так составитель хроники трактует слово «ясно» (*claramente*) в тексте «Хроники Сокольнического»), но это не значит, что он не оказал им помощь и поддержку *скрытым и неформальным* образом. Его вторая вставка в текст показывает, что именно это он хотел сообщить читателю. Сармьенто, — говорит он нам, — не мог открыто встать на сторону мятежников, «поскольку у него не было [достаточного] времени закончить подготовку своих злонамеренных замыслов»<sup>13</sup>. Но из этого следует, что его «злым умыслом» было — с самого начала мятежа, а может быть, и ещё раньше — присоединиться к мятежу и стать во главе его. Можно смело сказать, что его поведение в тот период было в согласии с этим намерением.

Но теперь мы подходим к основному вопросу: какую цель преследовал Сармьенто, становясь лидером мятежников? В ответе на этот вопрос мы опять видим различие между «Хроникой Сокольнического» и Краткой версией. Судя по «Хронике Сокольнического», у Сармьенто имелись требования к королю и коннетаблю, и он хотел использовать восставший город как средство для оказания давления на короля, чтобы реализовать эти требования. Но составитель считал, что у Сармьенто, помимо этой, имелись и другие цели. Он хотел подняться вместе с городом, «чтобы сделать всё, что он хотел, согласно тому, что он [действительно] делал»<sup>14</sup>. Иными словами, то, что Сармьенто делал во время мятежа, было не только инструментом для достижения долгожданной цели (исполнения данного ему королевского обещания), но и целью самой по себе. Теперь посмотрим, на что конкретно намекал автор хроники, когда высказался тщательно сформулированной фразой о

целях Сармьенто. Мы ответим на этот вопрос с гораздо большей уверенностью, если сравним пассажи, где Краткая версия и «Хроника Сокольников» касаются этого момента.

«Хроника Сокольников» (стр. 523)

...а тех, кто хотел возражать против этого взгляда [т.е. того, что было необходимым восстать и настойчиво продолжать восстание], Сармьенто подверг таким жестоким наказаниям, как грабеж и изгнание, что те, кто остались в городе, были испуганы, и что при том, что были такие, кому нравилось то, что он делал, а другие боялись выразить свое недовольство, не было [в городе] никого, кто осмелился бы сказать слово против воли Перо Сармьенто.

Краткая версия (f. 283)

Когда Перо Сармьенто увидел, что он уверенно контролирует город и народ (*pueblo*), он приказал арестовать определенных граждан (*ciudadanos*), уважаемых и богатых людей, из-за своей великой алчности забрать себе то, что принадлежало им. И он приказал подвергнуть этих людей мучениям, без того, чтобы они согрешили — на деле или в мыслях. А поскольку судебный писец был из его партии, а он [сам] был судьей, он подверг некоторых из этих людей жестоким наказаниям, хотя они вовсе не заслуживали их. Затем он отобрал их имущество. Он также преследовал и изгнал других людей, сказав, что они следовали инструкциям Альваро. Так случилось, что некоторые делали [то, что он приказал им делать] с удовольствием, а другие — из страха, не было ни одного, кто осмелился бы сказать слово против воли Перо Сармьенто.

Так, согласно «Хронике Сокольников», Сармьенто использовал жестокие меры против одной части населения — т.е. тех, кто был против мятежа, — в то время как согласно сокращенной версии две группы оказались жертвами Сармьенто, и первой была упомянута группа «уважаемых и богатых людей», чье имущество Сармьенто хотел украсть. «Уважаемые и богатые», как мы знаем из других источников, — это титул, который обычно использовался для конверсо, когда автор не хотел прямо называть их. Сармьенто заключил их в тюрьму, подверг пыткам (что мы знаем и из других источников) и, наконец, назначил «жестокие наказания» некоторым из них (что означало сожжение живьем). Его единственным мотивом было удовлетворение его «великой жадности».

Затем автор Краткой хроники упоминает другую группу, которую преследовали и арестовывали якобы на основании «следования приказам» Альваро.

Примечательно, что в этом случае он указал на природу обвинений, выдвинутых против этой группы, т.е. политические обвинения, которые указаны в «Хронике Сокольников». В противовес этому, он не указывает на обвинения против первой группы, хотя и подчеркивает снова и снова, что эти обвинения были ложными, что никакого наказания не требовалось, и люди были наказаны, не совершив никакого преступления — *ни делом, ни в мыслях* (весьма вероятно, имея в виду преступления ереси, в отношении которых это оправдание — *ни делом, ни*

в мыслях — в особенности подходило). Таким образом, обвинения, выдвинутые против конверсо, были искусственно состряпаны, нечестно представлены продажным писцом (сторонником или помощником Сармьенто), а судебное решение вынесено самим Сармьенто — и все это с единственной целью: дать возможность Сармьенто конфисковать имущество невинных жертв.

Теперь мы можем понять, что автор имел в виду, когда сказал, что Сармьенто присоединился к мятежникам, чтобы «сделать все, он хотел сделать, согласно тому, что он [действительно] делал». Одним из его мотивов (и далеко не последней важности!), побудивших его пойти по тому пути, по которому он пошел, было желание захватить огромное богатство конверсо. Он мог добиться этого, только став хозяином города, только примкнув к мятежникам как их лидер. Затем, чтобы прикрыть свои планы и оправдать запланированные грабежи, он начал кампанию против конверсо, состоящую из обвинений, абсолютно беспочвенных, но полезных для достижения его целей. Таким образом, автор свидетельствует о ценности или, скорее, ничтожности обвинений конверсо в иудействовании, но он делает это кружным путем, завуалированными и весьма осмотрительными выражениями, и вовсе не упоминая конверсо. По существу, если бы наши знания о событиях в Толедо основывались только на этом источнике, нам бы не удалось получить сведения о гонениях на конверсо, предлогом которых были, согласно автору, ложные обвинения в совершении этой группой не только политических, но и религиозных преступлений.

## II

Этот подход к вопросу марранов проявляется и в других частях Краткой хроники, и в особенности это заметно в том, как он представляет *Петицию*, поданную королю мятежниками.

Мы видели, что редактор «Хроники Сокольников» сохранил *Петицию* в ее оригинальной форме, так как не посмел внести изменения в официальный документ. Автор сокращенной хроники явно был гораздо смелее и не столь уважителен к документальной правде. Хотя он и не опустил *Петицию* полностью, он убрал из нее целые предложения и пассажи и добавил определенные обозначения и фразы, дабы скрыть их истинный смысл. Все, без исключения, изменения касаются конверсо, и они показывают, чего этот редактор стремился достичь своими самовольными изменениями.

Так, он оставляет практически нетронутым заявление, в котором Альваро обвиняется подателями *Петиции* в том, что он посадил в органы управления и судебную администрацию «безбожников и еретиков», но позже, когда они заявили, что Альваро отдал королевские доходы, налоги и подати на откуп «сказанным еретичным и безбожным людям», автор заменил это определение словами «людям, которые были ему по вкусу»<sup>15</sup>. Совершенно очевидно, что у него не было никакой причины вносить это изменение в документ, формально представленный королю, если только его не заставило сделать это какое-то перевешивающее соображение. Таким соображением могло быть только одно: он хотел скрыть отождествление откупщиков с «безбожными еретиками», которое в данном контексте, несомненно, могло привести к объекту обвинения. До тех пор, пока обвинение было общим — т.е. среди многочисленных представителей чиновников были кое-какие «еретики», — читатель не мог с ясностью отождествить этих чи-

новников со специфической группой. Но когда обвинения в «безбожии и ереси» относятся к сборщикам налогов, большинство из которых были евреи и конверсо, любой знающий читатель легко мог вычислить, кем были «безбожники и еретики». Именно это автор и хотел предотвратить.

То, что это оказалось единственным намерением автора, — и он готов был далеко идти, чтобы достичь этого путем изменения, искажения и сокращения оригинала, а также устранением целых пассажей из *Петиции*, — очевидно из всей его ревизии рукописи и тщательного обдумывания каждого выражения, которое способно бросить тень дурной репутации на конверсо, в особенности как на отступников от христианской веры. Сравнение ревизий *Петиции* мятежников в «Хронике Сокольничего» и Краткой хронике делает это абсолютно ясным.

«Хроника Сокольничего» (стр. 523)

Краткая версия (f. 283)

Печально известно, что указанный Альваро де Луна, ваш коннетабль, публично защищал и принимал — и защищает и принимает — конверсо, происходящих от евреев ваших королевств, тех, кто были найдены по большей части безбожниками и еретиками, иудействовавшими и иудействующими.

Печально известно, что указанный Альваро де Луна, ваш коннетабль, публично защищал и принимал конверсо, происходящих от евреев ваших королевств и владений, которые по большей части его сторонники.

Так, пассаж *Петиции*, который определяет конверсо как «иудействующих», «вероотступников» и «хулящих Христа»<sup>16</sup> — и рисует их источником ереси в королевстве, — опущен автором и заменен коротким утверждением о том, что магистр ордена Сантьяго поддерживал конверсо, «потому что они в большинстве своем были его сторонниками».

В похожей манере он опустил упоминание «безбожников» и «еретиков», которые он нашел в других заявлениях *Петиции*, или заменил слово «еретик» словами «плохие люди», так что Альваро, к примеру, был представлен как «защитник плохих людей» (*malos*) вместо «защитник еретиков» (*ereges*), как на самом деле гласит текст *Петиции*<sup>17</sup>. Ясно, что причиной, по которой автор хроники сделал эти изменения в тексте, было его желание защитить конверсо от опасного обвинения, которое, по всей вероятности, он считал клеветническим — желание, заставившее его не обращать внимания на свои собственные ошибки в попытке воевать с одной ложью при помощи другой.

Таким образом, во всей хронике Хуана II, согласно автору Краткой версии, конверсо упоминаются только дважды: один раз в *Петиции* толедцев, а второй раз — в тексте городского глашатая, который объявил приговор заговорщикам в Севилье в 1434 г.<sup>18</sup> В обоих случаях это формальные документы. В последнем случае (относящемся к Севилье) нет никаких упреков в адрес конверсо, их планировалось убивать безо всякой вины с их стороны, только лишь для того, чтобы удовлетворить страсть преступных заговорщиков, планировавших восстать против короля; в первом случае (Тоledo) их «проступком», согласно автору хроники, была политическая поддержка Альваро, т.е. королевской администрации, и это, конечно, с точки зрения автора хроники, не было проступком вообще. Но кроме этих двух официальных документов конверсо не упоминаются ни разу. Видя, что автор без колебаний из-

менял даже большие части официальных документов, мы можем заключить, что он систематически вычеркивал слово «конверсо», где бы оно ни появлялось в собственном отчете в «Хронике Сокольного», т.е. там, где Сокольный сообщал о событиях своими словами или когда он не цитировал дословный отчет документов, взятый из королевского архива.

### III

Когда была написана Краткая версия? Хуан де Мата Карриасо считает, что ненамного раньше 1500 г. Он приходит к этому заключению на основе одного пассажа последней главы хроники *Misericordia*, которая описывает похороны Альваро де Луны. Вот что там написано:

Там [т.е. на месте казни в Вальядолиде] его голова и тело оставались в течение трех дней, прежде чем были захоронены членами братства *Misericordia* в церкви под названием...<sup>19</sup>. Через много дней тело было перенесено оттуда в монастырь Сан Франсиско в Вальядолиде. А после многих [дополнительных] дней<sup>20</sup> тело и голова с большим почетом были перенесены в капеллу, которую он приказал построить в большой церкви Санта Мария де Толедо<sup>21</sup>.

Карриасо говорит, что, поскольку перенос тела имел место после 1488–1489 гг., «когда первая герцогиня дель Инфантадо донья Мария де Луна приказала построить новые гробницы для ее родителей, «Краткая хроника» могла быть завершена только после этой даты»<sup>22</sup>. Однако этот вывод может показаться убедительным, только если мы примем во внимание единственный процитированный пассаж. Но это не вяжется с некоторыми свидетельствами, которые мы цитировали выше.

Карриасо счел, что Краткая версия была подготовлена «толедским марраном»<sup>23</sup>. То, что он был марраном, не вызывает сомнения, вполне вероятно и то, что он был из Толедо, но кроме этого мы не можем сказать ничего. Похоже, что Карриасо пришел к своему выводу, потому что считал, что автор этой хроники выказал прекрасное знакомство с событиями в Толедо в 1449 г. Но эти сведения и эти мнения, несомненно, разделялись многими марранами, внутри и вне Толедо. Осведомленные конверсо при дворе Хуана II или близкие знакомые Алонсо де Картахены должны были сообщить многим другим конверсо о том, что они знали и думали об этих критических событиях.

Это, однако, может быть применено только к современникам толедского мятежа. Те, кто процветал после 1500 г., не имели доступа к таким источникам. Карриасо, вне сомнения, принял это во внимание, поэтому думал, что только толедец, знакомый с положением вещей, мог проявить где-то около 1500 г. такое детальное знакомство с этими событиями. Но это предположение не помогает объяснить изменения, сделанные автором хроники.

Помимо близкого знакомства с деталями, что невероятно даже для толедца, который пишет около 1500 г., мы также должны спросить, какой интерес у автора и его читателей могут вызвать такие детали. Что, к примеру, может побудить автора Краткой версии в 1500 г., после того как столько воды утекло, безапелляционно утверждать, — не слишком совпадая с его источником, — что Сармьенто помогал мятежникам с самого начала, в частности помог им захватить городские ворота и башни?<sup>24</sup> И что же могло настолько заинтересовать его, учитывая то, что он писал около 1500 г., чтобы включить в свое резюме такой пункт, как условия займа коро-



левской казне, по которым от богатых жителей требовалось заплатить по десять дублонов, от бедных — по два, пункт, который невозможно найти ни в одном источнике, имеющем дело с толедским мятежом? Такие детали не могли представлять интереса для автора, который разделял точку зрения Каррильо о том, что мятеж вспыхнул из-за ссоры по поводу привилегий — ссоры второстепенного значения перед лицом национальной опасности, о которой говорил Альваро, что определенно делало его правым. С другой стороны, внимание, которое составитель хроники уделил способу сбора денег для займа, и в особенности тот факт, что должны были платить и бедные, «которые не могли платить» и «поэтому восстали»<sup>25</sup>, предполагает, что он возлагал ответственность за восстание на Альваро де Луну, которого считал безжалостным правителем, лишенным здравого смысла и способности здравого суждения. Такая разница в оценках, безусловно, интересовала людей, живших во время народного возмущения и являвшихся активными участниками конфликта. Для них сущность различной информации была практически самоочевидна. Но через пятьдесят лет после событий? Кто будет делать из этого выводы, к которым автор хроники подталкивал своих читателей, а главное — вывод, что конверсо, которых он даже не упоминал, нельзя упрекнуть за мятеж?

Защита религиозной репутации конверсо от клейма ереси должна была, конечно, интересовать конверсо в 1500 г. (т.е. во время инквизиции) не меньше, если не больше, чем в любой предыдущий период. Но пошел бы он тем путем, которым пошел наш автор? Он мог бы опустить некоторые дискредитирующие пассажи из текста «Хроники Сокольников» под тем предлогом, что он не считал их достаточно важными, чтобы быть включенными в сокращенный текст. Но сделать пропуски в таком объеме — и, более того, фальсифицировать официальный документ, который включает в себе тотальную атаку на конверсо, да еще такую, которая обвиняет их в религиозных извращениях, — совсем другая история. Марран, пишущий историческую хронику в 1500 г., не позволил бы себе такого, потому что в те времена неправильное толкование таких обвинений, какие перечислены в *Петиции*, могло быть воспринято как попытка скрыть ересь, чье существование было засвидетельствовано не только этим документом, но и инквизицией. При помощи простой дедукции составитель этого текста мог быть обвинен в помощи и приукрашивании еретического движения, и, таким образом, его заведомо ложная редакция — и, следовательно, вводящая в заблуждение презентация текста — могли послужить основой для более широкого обвинения, могущего быть выдвинутым против него. Ясно, что никакой автор в 1450-х и 1460-х гг. не рискнул бы подвергнуться такой опасности.

Исходя из всех этих причин, мы считаем, что Краткая версия была подготовлена десятилетием или несколько позже после толедских волнений. Насыщенная сведениями, спорными вопросами и намеками, которые могли быть известны или понятны только современникам — и особенно тем, для кого эти беспорядки и их последствия были частью личного опыта, — Краткая версия не могла быть написана в период, слишком удаленный от событий. Следовательно, мы приходим к выводу, что эпизод, касающийся погребения Альваро де Луны в Толедо, был добавлен одним из более поздних копиистов, который поддался соблазну внести свой вклад в работу.

## III. ХРОНИКА ХУАНА II

## I

Самый обширный и, безусловно, самый информативный из имеющихся у нас документов о периоде Хуана II — хроника этого царствования, обычно приписываемая историку XV в. Пересу де Гусману. На самом деле, Гусман был только *одним* из редакторов этой хроники, которую составляли и изменяли несколько человек, и проблема различных редакций этой работы заслуживает отдельной дискуссии. Здесь мы ограничимся несколькими наблюдениями, касающимися второй части хроники, охватывающей период 1434–1453 гг., потому что эта часть включает в себя все, что хроника сообщает нам о марранах.

Нет никаких причин оспаривать утверждение, которое впервые высказал Галиндес де Карвахал, что эта часть «Хроники Хуана II» базируется на версии «Хроники Сокольничего»<sup>26</sup>, вопрос только — какой версии?

Кроме сокращения оригинальной «Хроники Сокольничего» (известного сегодня как просто Сокольничий) и его *Abbreviación* (о котором мы говорили), в нашем распоряжении имеется также «Переработанная версия Сокольничего» — пересмотренный текст оригинальной хроники, который дошел до нас только частично: он заканчивается 1439 г. Он основан на более широком отчете о правлении Хуана II, чем тот, что отражен в сохранившейся «Хронике Сокольничего», и, судя по стилю, порядку глав и последовательности описанных событий, видно, что хроника следует за Переработанной версией с начала 1433 по 1439 г.<sup>27</sup>

Однако с того момента, когда Переработанная версия заканчивается, мы можем сравнить хронику с Переработанной версией и с Краткой версией, и в этой части мы тоже находим разделы, несущие на себе печать работы Каррильо. Число глав почти то же, что и в «Хронике Сокольничего», и некоторые пассажи повторяются почти с точностью, но они часто прерываются разделами или пассажами, которые сформулированы совсем по-другому, или представлены в значительно более подробном виде, или вообще не фигурируют в «Хронике Сокольничего». Исходя из этого, мы должны заключить, что редактор хроники пользовался другой версией «Хроники Сокольничего» — и почему бы не предположить, что он использовал ту же версию, которой он следовал применительно к более раннему периоду (т.е. 1433–1439) — а именно Переработанную версию?<sup>28</sup> Если так, то хроника следует за Переработанной версией с 1433 до 1454 г. (т.е. до конца правления Хуана II), хотя в нее был включен дополнительный документальный материал, некоторые пассажи были заменены другими, и были внесены иные редакторские изменения разными редакторами, пересмотревшими работу, начиная с Переса де Гусмана<sup>29</sup>.

## II

Описывая *начало* толедского мятежа, хроника очень близка к тексту «Хроники Сокольничего», возможно потому, что Переработанная версия, за которой следует хроника, в этом месте практически повторяет «Хронику Сокольничего». Соответственно, вторая глава 1449 г., в которой описаны начальные этапы бунта, — почти точная копия главы 322 «Хроники Сокольничего», за исключением того, что она включает в себя несколько больше деталей, которые были в Переработанной версии. Таким образом, она представляет оба противоборствующих мнения: Альваро де Луны и граждан — взбунтовавшихся, когда Альваро высказал свое требование.

Как и в «Хронике Сокольничего», здесь ясно говорится о том, что чернь была той группой, чье негодование вызвал Альваро своим настоятельным требованием займа, и именно чернь взорвалась бунтом и была ответственна за атаку на дома Коты и захват опорных пунктов Альваро в городе. Затем хроника вкратце сообщает о шуме, который устроил ремесленник, изготавливавший бурдюки для вина, отказавшийся платить сумму, назначенную ему податным инспектором: эпизод, описанный в Краткой версии, но не в «Хронике Сокольничего». Впрочем, это могло быть взято из Переработанной версии, чей редактор (возможно, Барриентос) мог включить это просто для того, чтобы объяснить то, что было принято в то время говорить по поводу истоков толедских беспорядков. С другой стороны, этот эпизод мог служить для того, чтобы подчеркнуть его мнение о том, что бунт в Толедо возник в среде черни, т.е. городских низших слоев.

Точно так же первая часть 5-й главы хроники 1449 г., в которой Сармьенто присоединяется к мятежникам, следует в целом презентации «Хроники Сокольничего» в главе 375, но объяснение в хронике соображений, как простонародья, так и Сармьенто, по поводу этого союза сильно отличается от того, что содержится в «Хронике Сокольничего». Различие это снова указывает на то, что здесь хроника следует другому источнику, а именно — тексту Переработанной версии. Вот как хроника представляет эту фазу событий:

После того как Сармьенто видел, что чернь в городе была в таком возбуждении (*tan alborotada*), он присоединился [к их мятежной позиции]. А поскольку она [т.е. чернь] была в страхе [перед суровым наказанием] за проступок неподчинения королю и поскольку Перо Сармьенто держал в своих руках алькасар и позицию королевского судьи, когда они увидели, что он хочет присоединиться, чтобы продолжить то, что они начали, они приняли его своим лидером и уверили в том, что они всегда будут выполнять то, что он прикажет<sup>30</sup>.

Что же до Сармьенто, то хроника говорит нам, что присоединение к простолюдинам на таких условиях было «очень хорошим путем» занять позицию против Альваро (*para ser contra el maestre*), и таким образом, желая продвинуть свой план, он начал беседовать с некоторыми людьми города, которые служили городскими представителями в этой области<sup>31</sup>, сообщая им, что он хочет помочь защитить их привилегии и они не должны позволить королю войти в город, пока он не «удалит от двора Магистра Сантьяго, который привел к нарушению столь древних привилегий, полученных городом от прежних королей»<sup>32</sup>. Наконец люди,

поскольку они [принадлежали к] простонародью и уже поставили себя в положение подчинения тому, что Перо Сармьенто прикажет [им делать], согласились с ним и поклялись стоять за все, что он прикажет<sup>33</sup>.

В соответствии с этим Сармьенто присоединился к мятежникам не до первых актов насилия (как предполагается в краткой редакции), а после того, как они повели себя как настоящие мятежники и были полны страха перед перспективой наказания короля. Они поняли, что совершили «проступок», но не знали, как загладить его<sup>34</sup>. На самом деле, они должны были бояться Сармьенто, потому что «он командовал алькасаром и был королевским судьей» — и именно он был тем, от кого можно было ожидать наказания в силу его двойной юридической позиции и военного контроля над городом. Теперь, когда этот человек, которого они боялись больше всего, предложил им свою дружбу и поддержку, что могли они сделать, кроме как продолжить мятеж и принять его союз и руководство?

Но помимо абсолютно несостоятельной, действительно безнадежной позиции, в которой оказались мятежники, была еще одна причина их готовности исполнять приказы Сармьенто и сделать его фактически диктатором. Этой причиной, согласно хронике, был тот факт, что те люди, с которыми Сармьенто вел переговоры, принадлежали к черни, т.е. к простому народу. Это значит, что они никогда не относились ревниво к своей независимости, и им было практически безразлично, под чьей властью находиться.

Такое представление позиции черни и причин, побудивших их продолжать мятеж под руководством Сармьенто, не было предложено ни в «Хронике Сокольников», ни в Краткой версии, и в той же мере оно отличается от обоих текстов в представлении мотивов, побудивших Сармьенто присоединиться к мятежникам. В то время как «Хроника Сокольников» и Краткая версия рассказывают нам, что Сармьенто был недоволен как Альваро, так и королем и стремился с помощью мятежа достичь «определенных вещей», которые положили бы конец его недовольству, хроника недвусмысленно утверждает, что его целью было устранение коннетабля, и он чувствовал, что, взяв под контроль Толедо, он приобретет средство для достижения этой цели. Конечно, когда он говорил с бедными жителями Толедо, он хотел выглядеть только защитником их прав и представлял Альваро единственным ответственным за попрание их привилегий. Но точно так же, как простолюдины не слишком заботились о защите «древних» привилегий города, так и Сармьенто был заинтересован не в защите городских прав, а в достижении своей личной цели, которой было свержение *Maestre*. Таким образом, борьба города против коннетабля совпала с его собственной борьбой, хотя и по совершенно разным мотивам.

Такими, собственно, и были формальные и истинные причины (а формальные, как мы видели, отличались от истинных) для создания союза между Сармьенто и мятежниками. Вслед за этим «мятежники вручили ему ключи от города, его ворот и башен», которые они захватили у людей Альваро, и Сармьенто взялся управлять городом, как диктатор и тиран. Движимый «великой злобой и жадностью», он «велел схватить определенных граждан, уважаемых людей и богатых торговцев, чтобы взять у них принадлежащее им, а когда он бросил их в тюрьму, то подверг их ужасным пыткам, обвиняя их в том, что они предали город королю, и заставил их, под чудовищными пытками, признаться в том, чего они никогда не делали и что никогда не приходило им в голову»<sup>35</sup>. Здесь мы видим, что хроника разделяет то же мнение и занимает ту же позицию по отношению к обвиненным конверсо, которую мы видим в Краткой версии. Затем в Хронике добавлено:

А поскольку Сармьенто держал в своей власти судебную администрацию, а судебный писец (*escribano*) был из его партии, он назначил жестокие наказания некоторым людям, а после того, как это было сделано, он забрал их имущество, в то время как у других он отобрал их дома и земли, и иных он изгнал из города, сказав, что они действовали для Магистра Сантьяго<sup>36</sup>.

Отсюда следует, что, обсуждая режим террора Сармьенто, хроника, как и Краткая версия, не говорит о том, что люди в городе были осуждены за иные, не политические преступления, и в этом смысле хроника напоминает «Хронику Сокольников», который утверждает, что Сармьенто преследовал тех, кто возражал против продолжения мятежа. Но помимо формальной причины для всех наказаний, которым были подвергнуты «некоторые люди», хроника указывает еще на одну причину, которая не указана — по крайней мере, напрямую — в «Хронике Соколь-

ничего», но довольно ясно отмечена в Краткой версии. Это «злота и жадность» (*gran maldad e cobdicia*)<sup>37</sup> Сармьенто, что явно побудили его распространить свою тиранию далеко за пределы его политических целей и привели к обвинению людей в преступлениях, которых они не совершали и даже не думали о них. Соответственно, Сармьенто, чьей первоначальной задачей было уничтожение власти коннетабля, имел также другую цель: обогатиться за счет богатых граждан. Поэтому к преступлению мятежа он добавил преступление дальнейшего протитуирования суда, поощряя ложные обвинения, которые позволили ему приговорить осужденных к «жестокой смерти» и экспроприировать их имущество, что он и делал. Так что большей частью это были персональные гонения, обусловленные политическими амбициями Сармьенто, и они становились еще более целенаправленными, когда подстегивались его ненасытной алчностью. Если марраны были основными жертвами, на что автор не указывает даже намеком, он явно хотел заставить нас поверить, что они попали под удар не в качестве марранов, а просто граждан, которые: а) возражали против мятежа, б) были богаты и поэтому стали мишенями в царстве террора Сармьенто.

Редактор хроники воздержался от обсуждения религиозных обвинений, выдвинутых против марранов, возможно потому, что такая дискуссия могла поднять вопрос о справедливости его тезиса. Таким образом, предполагая, что многие его современники, которые были хорошо знакомы с событиями в Толедо, поймут, на что он намекал<sup>38</sup>, он отказался раскрыть смысл этих намеков и оставил неинформированного читателя своего времени — а еще больше будущие поколения — без всякой возможности вывести из его представления событий, что в Толедо помимо политических были выдвинуты и другие обвинения против определенной группы граждан, и эта группа состояла из конверсо, и только из них. Нам совершенно ясно, что одна и та же политика руководила и редакторами «Хроники Сокольного», и Краткой версии (в том, как они обращались с пассажами о марранах), и теми, кто определил манеру, в которой толедские гонения были представлены в «Хронике Хуана II».

Эта политика становится особенно заметной в том, как в хронике отражена *Петиция*, поданная толедцами Хуану II. Хроника не представляет текст *Петиции* в его оригинальной форме, как это делает «Хроника Сокольного», или же большинство его пассажей — включая некоторые изменения, как это сделано в Краткой версии, — но предлагает краткое резюме ее содержания в обработке редактора. Освободив себя от необходимости держаться в той или иной мере текста документа, редактор облегчил себе задачу проецирования своих взглядов через представленное им резюме, не становясь виновным в прямой фальсификации. Результат его работы, конечно, тенденциозен. С одной стороны, он расширяет объем жалоб мятежников на магистра Сантьяго, с другой — он ослабляет, приуменьшает или скрывает их претензии к марранам.

В то время как оригинальный документ просто говорит, что коннетабль сеет вражду между грандами, для того чтобы он мог покончить с ними со всеми<sup>39</sup>, в хронике также сказано, что он «убивал, арестовывал и высылал больших аристократов», и он сеял среди них, как и в городах..., ссоры, разногласия и раскол, так, что все становятся зависимыми от него и все обязаны служить ему»<sup>40</sup>. Аналогично, когда *Петиция* заявляет, что коннетабль «нарушил привилегии, освобождения от налогов, ... и льготы города» (т.е. Толедо)<sup>41</sup>, резюме гласит, что он «нарушил привилегии, освобождения от налогов и свободы (*franquezas*) многих народов»<sup>42</sup>. Наконец, когда *Петиция* порицает грабеж подданных короля чиновниками Альваро,

резюме добавляет: «от которого грабежа он получает и постоянно получал большие доходы и услуги для себя»<sup>43</sup>.

Расширил и усугубил обвинения наверняка человек, который согласился с этой частью *Петиции*, и более того, постарался акцентировать вину Альваро де Луны. Он хотел внушить мысль, что если Сармьенто присоединился к мятежникам из алчности и политических амбиций, то Альваро превратил граждан Толедо в бунтовщиков против режима — не только тем, что обложил их незаконным налогом, но также и своим общим отношением к городам и знати. Альваро подлил масла в огонь восстания путем раздувания беспокойства, раздоров и недовольства — актами, включающими в себя грабежи, аресты, убийства и изгнания<sup>44</sup>.

Но в то время, как автор резюме чувствовал необходимость обострить свою атаку на Альваро, он явно старался ослабить обвинения *Петиции* против его чиновников. Мы видели, как он оставил в тексте обвинения *Петиции* в том, что чиновники Альваро «грабили» страну, но убрал более серьезные обвинения в том, что многие «умерли» в результате этих акций. Таким же образом он устранил обвинение в том, что эти чиновники «узурпировали владение, принадлежавшее большим аристократам»<sup>45</sup>, а также эпитеты, относящиеся к этим чиновникам, такие как «еретики» и «враги христиан», которые периодически появляются в оригинальном документе. Вместо слова «еретики» он использует (как и Краткая версия) слова «плохие люди» (*malos*)<sup>46</sup>, которые, конечно, не так определенно направлены.

Ясно, что, опустив определение «еретики», редактор хотел предотвратить идентификацию чиновников Альваро с конверсо, которых *Петиция* изобразила еретиками. В согласии с этим редактор уничтожил все следы обвинений конверсо в ереси, которые были в *Петиции*, и подавил всякую другую критику этого документа в адрес марранов. Более того, он избежал всякого упоминания о конверсо, так что читатель не смог бы даже заподозрить, что этот список жалоб, поданный мятежниками королю Хуану II, имеет какое-либо касательство к марранам.

Хроника следует той же линии утаивания вопроса и имени конверсо и тогда, когда она представляет условия соглашения, заключенного между мятежниками и принцем Энрике, в силу которого тому было позволено войти в Толедо. Так, в то время как «Хроника Сокольничего» говорит, что согласно этим условиям «никому из конверсо, которые были высланы из города, никогда не будет позволено вернуться туда», хроника говорит, что было договорено, что «никто из тех, что были высланы»<sup>47</sup> (не упоминая того, что речь идет о марранах), не сможет вернуться в город, добавляя к этому причину: «потому что они следовали приказам Магистра»<sup>48</sup> (в точности так, как в Краткой версии!). И снова: «те, кого лишили права на возвращение», были его лишены не потому, что были марранами, а потому, что были сторонниками Альваро или, точнее, врагами Сармьенто, его клики и его режима. Более того, если согласно «Хронике Сокольничего» в соглашении было специально отмечено, что уволенные конверсо никогда не смогут заново занять посты, которые они занимали в Толедо, «Хроника Хуана II» не говорит о том, что должностей были лишены не конверсо, а какие-то сторонники Альваро, которых изгнали из города. Из этого следует, что даже тогда, когда хроника касается вопроса общественных должностей, она избегает упоминания конверсо, хотя только они были лишены права на должности в Толедо, и хотя особый закон («Толедский статут») был издан против них с этой целью.

Таким образом, «Хроника Хуана II» пошла значительно дальше, чем «Хроника Сокольничего» и Краткая версия в устранении из текста имени марранов и их проблемы, а также оказалась более резкой, чем другие версии, в обвинении Альваро де

Луны в возникновении толедского мятежа. Становится ясным, что редактор этой «Хроники Хуана II» был одновременно ярким противником Альваро и стойким сторонником конверсо. Кем он был?

На то, что он был марраном, указывает его стремление скрыть любое мнение, действие или связь, которые могут клеветать на конверсо, и это также отмечено его попытками свалить всю вину за мятеж на Альваро де Луну. Мы увидим, что отношение к Альваро со стороны конверсо, и в особенности со стороны их лидеров, вскоре после мятежа стало меняться с исключительно позитивного на крайне негативное. Наш автор принадлежал к тем марранам, которые пережили эту перемену.

### III

Мы видим, что до сих пор «Хроника Хуана II» не дает нам новой информации о марранах, кроме той, что мы можем почерпнуть из способа, которым редактор представляет события в Толедо — или, скорее, мятежа 1449 г., — никогда прямо не называя конверсо. Другую и более существенную информацию мы получаем из следующей части рассказа, начиная с соглашения, которое инфант Энрике достиг с Перо Сармьенто по поводу отъезда последнего из города.

Этому соглашению предшествовал разговор между Сармьенто и доном Лопе де Барриентосом, епископом Куэнки и советником инфанта в то время. То, что этот разговор имел место, мы знаем также из Сокращенной версии, и согласно последнему, епископ выбрал Сармьенто за «большие злодеяния и неподчинение королю»<sup>49</sup>. Из этой единственной ремарки в Краткой версии мы можем вывести, что резкая критика бунтовщика Барриентосом относилась только к преступлениям Сармьенто против короля, т.е. его политическим преступлениям, а не к его агрессивным действиям против какой-либо специфической группы толедского населения. Отчет об этих обвинениях, брошенных Барриентосом лидеру мятежников, представленный в хронике, дает нам совершенно иную картину.

Хроника в подробностях сообщает, что якобы сказал епископ, и именно здесь, приводя слова епископа, хронист дает нам ключ для реконструкции многих событий в Толедо. Этот детальный отчет не был взят из оригинальной «Хроники Сокольников», потому что, как мы считаем, в противном случае мы бы нашли в Краткой версии хотя бы краткое резюме об этом. Кажется вероятным, что хотя бы часть из этого включена в Переработанную версию — т.е. текст «Хроники Сокольников», который был отредактирован Барриентосом и который, по нашему мнению, служил главным источником для «Хроники Хуана II» (т.е. начиная с 1435 г.). Поскольку хроника здесь цитирует те самые слова, которые епископ будто бы сказал Сармьенто, мы должны рассматривать епископа как того, кто, по всей вероятности, включил их в Переработанную версию.

Итак, мы видим, что события разворачивались следующим образом: когда Барриентос прочитал короткую ремарку в «Хронике Сокольников» о его разговоре с лидером мятежников (возможно, такую же ремарку мы находим в Краткой версии), он почувствовал необходимость представить более полный отчет об окончательном разговоре, который он имел с Сармьенто — разговор, которому мы можем приписать историческую важность. В результате он подготовил расширенную декларацию о том, что произошло во время той встречи, и эта декларация, включенная в Переработанную версию, была скопирована в «Хронику Хуана II».

Так, согласно хронике, епископ сказал мятежнику:

«Ты, Перо Сармьенто, совершил большое предательство против нашего Господина, Короля, кто доверил тебе этот город Толедо. После того, как ты получил его, ты ограбил, разорил и убил многих людей, *уважаемых граждан* этого города, и самое главное, ты вторгся в церкви и монастыри, забрав оттуда имущество граждан, *которые принесли его туда, чтобы защитить его от тебя*»<sup>50</sup>.

Если под термином «уважаемые люди» подразумевались исключительно, или в первую очередь, конверсо, что, несомненно, и было, мы можем заключить, что как только марраны поняли, что Сармьенто вознамерился обогатиться за их счет, они попытались спрятать все самое ценное в церквях и монастырях. Разумеется, они надеялись, что Сармьенто не посмеет вторгнуться в религиозные убежища и забрать оттуда доверенные им ценности. То, что это было тщетной надеждой, ясно из вышеупомянутой декларации. Сармьенто проявил не больше уважения к церковным институциям, чем к частным лицам, так как речь шла о краже собственности конверсо, которых он поставил вне закона.

В следующей части обвинения епископа мы находим дополнительные сведения о том, что случилось в Толедо, и в частности о том, что произошло с марранами. Это, по нашему мнению, прямо относится к вопросу об их религиозной правочности. Там сказано:

И тебе было недостаточно забрать их имущество, но ты также *казнил уважаемых граждан*, часть из них ты повесил, других *сжег живьем*, без судебного разбирательства и без какого-либо оправдания их казни<sup>51</sup>.

Смерть на костре была наказанием, положенным осужденным еретикам, и хронист, конечно, знал, что некоторые из марранов были обвинены в ереси. Но даже несмотря на то, что он не упоминает этого обвинения, он решительно отвергает его, называя приговоры издевательством над справедливостью (обвиняемые лишены были даже слушания) и беспочвенными с точки зрения свидетельства (*не было никакого оправдания приговорам*). Еще одно высказывание, которое хронист цитирует из обвинения, брошенного Барриентосом в лицо Сармьенто, подчеркивает эти суждения еще отчетливее:

А поскольку в твоём распоряжении была вся судебная администрация, ты нашел преступных свидетелей против обвиняемых, и поскольку все они [т.е. свидетели] боялись тебя, они сказали все, что ты велел им сказать, и под этими предложениями ты конфисковал имущество [тех, кто были осуждены на смерть]<sup>52</sup>.

Таким образом, очевидно, что, по мнению этого автора, обвинения против марранов были сфабрикованы и поддержаны лжесвидетелями. Эти свидетели были «преступниками», т.е. людьми, *способными* дать ложные свидетельства, но даже эти люди, как бы аморальны они ни были, сказали то, что они сказали, исключительно из страха, то есть потому, что их *заставили* это сделать. Таким образом, они приписали марранам преступления, которых те никогда не совершали и *которые даже не приходили им в голову* — высказывание, которое мы уже нашли в другом месте хроники и в Краткой версии. Здесь, однако, оно звучит из уст самого Барриентоса — еще одно твердое и недвусмысленное отрицание обвинений в ереси, выдвинутых против конверсо во время волнений 1449 г.<sup>53</sup>

Более того, из высказывания епископа ясно, что обвинения в ереси, суды и смертные приговоры служили Сармьенто просто «предлогом» для грабежа кон-



версо. Но Сармьенто использовал также и другие способы лишения конверсо имущества. Барриентос описывает это следующим образом:

И ты посадил за решетку и бросил в подвалы алькасара многих уважаемых мужчин и женщин... где они не могли видеть неба, потому что ты ожидал, что таким путем быстрее получишь выкуп<sup>54</sup>.

Возможно, что именно так процитированное выше обвинение было представлено епископом и в Переработанной версии, т.е. пересмотренном издании «Хроники Сокольников», которое служило, по нашему мнению, главным источником хроники, отредактированной Гусманом. Но на этом хроника не ограничивает свой рассказ об обвинении, предъявленном епископом. Она также включает рассказ, взятый из разноса, учиненного Барриентосом Сармьенто, о том, как группа «уважаемых мужчин и женщин», брошенных Сармьенто в темницу, чтобы получить выкуп, была освобождена принцем Энрике, «напоминая [тем самым] Господа нашего, когда он вывел из чистилища Святых Отцов»<sup>55</sup>. Весьма маловероятно, чтобы епископ сообщал Сармьенто детали безусловно известного тому события, и он, конечно, не сравнивал бы приказ принца с освобождением Христом святых из ада. Отсюда следует, что эта история была включена в отчет более поздним редактором «Хроники Хуана II».

Редактор должен был быть не только марраном, но и толедцем. Он располагал точными сведениями о том, что происходило в городе, и вполне мог лично испытать те страдания марранов, о которых он рассказывает. Можно почувствовать его собственную реакцию — взрыв радости, облегчения и благодарности, — которую только люди, спасенные из жестокого заключения, могут выразить словами и помнить долгое время. И может быть, что именно ему, тому самому редактору, мы должны приписать следующее высказывание: «А когда епископ закончил говорить вышесказанное Сармьенто, тот не ответил ни на одно обвинение, потому что знал, что все сказанное — правда»<sup>56</sup>. Это должно было быть признанием Сармьенто своей вины, в дополнение к свидетельству знаменитого Барриентоса, в высшей степени уважаемого старохристианского свидетеля, и таким образом дело против Сармьенто, как тирана и грабителя, можно считать завершенным.

#### IV

Есть еще один момент, который мы хотели бы затронуть в нашем анализе различных пассажей хроники, касающихся марранов в Толедо. Мы имеем в виду отъезд Сармьенто из города со всем награвленным у граждан добром. Перечисляя различные виды награвленного добра, хроника, хотя едва ли делает это подробнее, чем Краткая версия, добавляет колкую реплику: «Дом, который он приказал разграбить, он оставлял только полностью опустошенным»<sup>57</sup>. Эта ремарка, разумеется, рассчитана на то, чтобы доказать, что Сармьенто был не кем иным, как марродером, и что грабеж был главным мотивом гонений конверсо. Более того, хронист не обходит молчанием разрешение, данное этому самому опасному преступнику уйти вместе со своей незаконной добычей. Выражая свои взгляды через жалобы, с которыми ограбленные звали к принцу, он представляет их горькие сетования следующим образом:

Останутся ли все вдовы и граждане неимущими и несчастными, когда Вы согласны, что их имущество будет таким образом разграблено и увезено этим жестоким тираном?... Более тридцати миллионов [мараведи] награвил он в этом городе, который больше не может называться благородным, но горо-

дом, который промотали и разрушили, и чьи граждане были ограблены не за то, что сотворили зло, а за то, что слушались приказов короля, нашего господина и Вашего отца»<sup>58</sup>.

Кроме сообщения об общем объеме грабежа (который больше нигде не указан), хроника снова заверяет — на этот раз из уст ограбленных, — что их единственным прегрешением была верность королю. Хронист добавляет, что обездоленные люди обратились к принцу и его фаворитам, магистру Калатравы и маркизу Вильены, но принц остался безучастным. Он решил сдержать обещание, данное Сармьенто. А на это хроника замечает:

Кажется несомненным, что принц дон Энрике не читал имперского закона, который гласит: «мы можем делать лишь то, что законно»<sup>59</sup>, потому что, если бы он знал закон, то должен был бы признать невозможность предоставления той защиты, которую он дал Сармьенто, его семье и его имуществу. Не должен был он и уважать в какой-либо форме то, что обещал, потому что это означало действовать против его королевской должности и против всякой справедливости<sup>60</sup>.

Этот мощный протест против принца, с последующей резкой критикой его советников, которые либо не знали, как считает хроника, в чем заключались их обязанности, либо их совесть была нечиста (несомненно, намек на Пачеко и Хирона), разумеется, ни в коем случае не типичен для стиля Перо Каррильо. Барриентос тоже не мог этого написать. Он, как мы знаем, вел от имени принца переговоры с Сармьенто по поводу отъезда того из города. Барриентос, несомненно, придавал важность разговору, который имел с Сармьенто и в котором он повлиял на главаря разбойников, чтобы тот подчинился желаниям инфанта Энрике. Более того, он не указал на несогласие, когда Сармьенто выразил свою готовность покинуть Толедо «со всем своим имуществом»<sup>61</sup>. Слова Сармьенто «со всем своим имуществом» могли быть истолкованы епископом как относящиеся к его легальному имуществу, и только позже это понятие было расширено до включения в него награбленного добра. Но это маловероятно. Когда Барриентос писал свой отчет, он уже знал, что Сармьенто имел в виду и как читатель его отчета поймет его слова. Но в этом случае епископ не сделал никакого негативного замечания. Поэтому, скорее всего, он хорошо знал об обещаниях, данных инфантом лидеру мятежников, о соглашении, достигнутом по поводу «имущества», и он, епископ, волей-неволей согласился на это, даже несмотря на то, что вряд ли посоветовал принцу поступить таким образом. Поэтому мы снова склонны думать, что и этот пассаж, как и тот, что мы уже проанализировали, тоже был написан более поздним редактором, возможно, тем же, что написал о людях, брошенных в «подвалы». И действительно, также и здесь мы имеем не просто запись соответствующих событий, которые, по мнению автора, не должны быть забыты, но еще и пронзительное взывание к справедливости. Автор был настолько оскорблен поведением инфанта и так опечален его уверткой от законности, что ни один понимающий читатель не может не заметить, что сам он был задет. Иными словами, это был марран.

Но то, что выражено здесь, было не только личным потрясением автора из-за вызывающе аморального поведения, но и общим политическим убеждением группы по поводу решающих моментов её жизни и первоочередных условий её безопасности. Тот факт, что Сармьенто мог выйти из этой аферы не только безнаказанным, но еще и получившим приз в виде огромного богатства, был для конверсо

немыслимым и не предвещал в будущем ничего хорошего. Если имущество, захваченное силой у марранов, могло быть средь бела дня увезено грабителем прямо на глазах у правителей, то жизнь марранов в Испании многого не стоила. Беззащитное пренебрежение правителями их обязанностями показало, что отношение к марранам в Испании было таким, как будто они не находились под защитой закона. Автор далее отмечает это следующими словами:

«Еще меньше можно поверить в то, что сказанный принц или члены его совета помнили, допуская это, главу, которая начинается словом «проступок» в восемьдесят третьем разделе *Decretum*, начинающуюся так: «Проступок, которому не сопротивляются, становится разрешенным, незащищенная истина оскорблена; не исправить зло, когда можно сделать это, есть не что иное, как поощрение этого зла: тот, кто не порицает явного преступления, мыслит как тайный сообщник»<sup>62</sup>.

Стойкий и открытый защитник конверсо, этот автор также имел юридическое образование. Такая прямая и резкая критика, многократно ссылающаяся на законы, могла прийти от маррана-юриста или маррана-писателя, который заимствовал аргументы у марранских юристов. По существу, мысли, выраженные в процитированном фрагменте, а также в пассаже об «имперском законе», могли прийти от такого человека, как Докладчик<sup>63</sup>. В них мы слышим не только вопли и жалобы среднего маррана — человека с улицы — на содеянное ему зло, но и резкие протесты, которые ведущие конверсо, несомненно, предъявляли принцу и королю Хуану II, когда требовали справедливости для своего народа.

#### IV. «ЧЕТВЕРТАЯ ВСЕОБЩАЯ ХРОНИКА»<sup>64</sup>

##### I

Как и все другие «общие» истории Испании, *Cuarta Crónica General* («Четвертая всеобщая хроника») не описывает какое-то определенное правление или период, а представляет историю Испании с древности и до времен ее автора. Так, после нескольких вступительных глав *Cuarta* начинается с готского периода и доходит до конца царствования Хуана II (1454). Она состоит из многих рукописей XV в., и принято считать, что она была завершена вскоре после смерти Хуана II.

Ничего определенного по поводу авторства этой работы не было установлено, кроме того, что ее первая часть (до 1234 г.) является расширенным переводом на кастильской язык латинской хроники Родриго Хименеса де Рады, архиепископа Толедо (ум. 1247 г.). Ее продолжение с 1243 г. в одной рукописи приписывается Гонсало де Инохосу, епископу Бургоса и автору другой хроники Кастилии (до времен Альфонсо XI), а в другом — Педро Лопесу де Айяле, канцлеру Кастилии, который также был историком с высокой репутацией. Так как Инохоса умер в 1327 г., а Айяла — в 1407 г., очевидно, в обоих случаях приписывание им авторства хотя бы частично ошибочно, ибо речь идет о полном периоде между 1243 и 1454 гг., поэтому, в соответствии с общепринятым научным мнением, считается, что авторство «Четвертой всеобщей хроники» анонимно. Это еще более справедливо по отношению к главе о времени Хуана II, так как никакое из предполагаемых авторств не может относиться к этому периоду. Тем не менее один авторитетный ученый имел на этот счет другое мнение. Фидель Фита, который считал, что и Ихиноса, и Айяла участ-

вовали в написании «Четвертой всеобщей хроники» (первый — до приблизительно 1325 г., а Айяла — с того времени и до 1406 г.), предположил, что глава о периоде Хуана II была написана Алонсо де Картахеной<sup>65</sup>, возможно, потому, что, как и два предыдущих автора, Картахена был и епископом, и историком. В своем предположении Фита упоминает работу Картахены *Arbol genealógico de los reyes de Castilla y de León*, но можно привести и другие аргументы в поддержку его догадки, которую ни в коем случае нельзя считать беспочвенной<sup>66</sup>.

Из многочисленных сохранившихся рукописей этой хроники только два включают в себя главы о правлении Хуана II, и их версии различны по объему, подходу и содержанию. Тот, который богаче, находится в Национальной Библиотеке в Мадриде под номером ms. 9559 и был опубликован Маркесом де ла Фуэнсантой дель Байе в *Colección de Documentos Inéditos*<sup>67</sup>. Только эта рукопись покрывает весь период Хуана II и включает в себя отчет о толедских событиях<sup>68</sup>. Поэтому наше внимание будет сосредоточено только на этой версии.

Надо отметить, что автор главы о Хуане II был хорошо знаком с содержанием «Хроники Хуана II», но, по крайней мере, в том, что он рассказывает нам о толедском бунте, он не полагается на эту хронику, и не видно, чтобы он в этом нуждался. Он выглядит человеком, обладающим полученным из первых рук знанием о том, что произошло в Толедо, и он также занимает независимую позицию — безусловно, более решительную и определенную — в вопросе о замешанных в этих событиях личностях, их мотивах и причинах случившегося.

Весьма критично относясь к Альваро де Луне, автор начинает свой рассказ о мятеже с враждебной критики роли коннетабля в этой истории с чисто моральной точки зрения. Он представляет это так, как будто все произошло «из-за неумной алчности этого *Maestre*» (магистра ордена Сантьяго), из-за его желания «накопить еще больше богатства, чем уже накоплено», и что он посоветовал королю навязать Толедо заем, хотя прекрасно знал, что этот город «освобожден от обязанности платить подати и предоставлять займы» королевской администрации «в соответствии с великими привилегиями, полученными им от прежних королей Кастилии»<sup>69</sup>. От этой первой причины восстания автор переходит к тому, что он считает второй причиной: навязыванию платежей бедным и попытке получения их силой. Один из бедняков был арестован за то, что не заплатил свою долю займа, и «когда его тащили в тюрьму, он так сильно кричал и наделал так много шума, что весь город был взбудоражен». В результате «люди общины взбунтовались и провозгласили, что не предоставят займа и платить не будут». Затем «они пошли и сожгли дома Алонсо Коты, который был назначен королем собирать деньги этого займа. Впоследствии они устроили в городе большой переполох, беспорядки и раздоры между одними и другими»<sup>70</sup>.

Автор отчета таким образом прямо возлагает ответственность за взрыв мятежа на плечи Альваро де Луны. Он не только считает требование о займе незаконным, поскольку оно нарушало привилегии города, но и считает его аморальным и, по существу, преступным, потому что оно исходило только из стремления коннетабля умножить свое личное состояние. Он полностью игнорирует утверждение магистра Сантьяго о том, что деньги были нужны, чтобы обеспечить нужды войны, с которыми столкнулось в тот момент королевство, и недвусмысленно указывает на то, что часть денег, которые Альваро планировал собрать в Толедо, предназначались для собственных сундуков коннетабля<sup>71</sup>. Во всем этом автор повторяет суровые об-

винения, выдвинутые против Альваро толедскими мятежниками (и аристократами, поддерживавшими инфантов Арагона). Он также в какой-то мере поддерживает их претензии к коннетаблю по поводу жестокостей его правления, указывая на способ, которым был навязан заем: бедных граждан, которые не могли внести свою долю, силой волокли в тюрьму. Поэтому, согласно автору, было естественно, что подобные акты подтолкнули простой народ к восстанию. Поскольку Альфонсо Кота был главным официальным лицом (или сборщиком налогов), ответственным за исполнение приказа, они выразили свой протест и гнев против Альваро атакой на дома сборщика этой дани. Мы понимаем, почему этот автор опустил объяснение, которое мы находим в «Хронике Хуана II» — а именно подозрение народа, павшее на Коту, в том, что он «побудил» Альваро навязать заем: автор «Четвертой всеобщей хроники» хотел возложить полную ответственность на самого коннетабля и поэтому отказался упомянуть претензии к Альфонсо Коте. Так, Кота, который, как мы отметили, был одним из ведущих конверсо Толедо, представлен в этом отчете просто как чиновник, исполнявший приказы своих начальников, и на самом деле не имел ничего общего с основными событиями, приведшими к взрыву. То, что произошло в Толедо, было результатом грубой ошибки, совершенной коннетаблем, одолеваемым собственной жадностью, жестокостью и неуважением прав человека.

## II

Однако, судя по «Четвертой всеобщей хронике», просчеты Альваро не были единственными причинами событий в Толедо. Там имели место и другие факторы и тенденции, и вот как хроника описывает это:

Поскольку Перо Сармьенто, урожденный благородный кабальеро, который был тогда губернатором алькасара сказанного города, *явился подстрекателем этих акций*, которые были осуществлены по причине того займа, [Дон Альваро де Луна], который в тот момент был в Оканье, решил идти в Толедо и взять у него алькасар и наказать виновных в беспорядках. [Но Перо Сармьенто], будучи извещен [об этом намерении коннетабля], *захватил все ворота города* и силой изгнал оттуда судей и кабальеро, которые были гражданами города, и [также] конверсо. Он лишил всех вышеупомянутых всего их имущества<sup>72</sup> и таким же образом ограбил большинство аббатов и бенефициаров города. Во всех этих вопросах ему советовал и помогал бакалавр Маркос Гарсия де Масарамброс, которого обычно называли бакалавр Маркильос, а также и многие другие. Эти люди убили и ограбили и сожгли нескольких конверсо (мужчин и женщин), приведя против них лжесвидетельства, которыми они собирались дать оправдание своему собственному предательству и ереси<sup>73</sup>.

Совершенно очевидно из этого отчета, что автор считает Сармьенто ответственным, вместе с Альваро, за толедский мятеж. Так, если Альваро де Луна *спровоцировал* людей и привел их в мятежное настроение, Сармьенто *подстрекал их и подбивал превратить это настроение в действие*. Таким образом, первые беспорядки, согласно автору, не были настолько спонтанными, они явились результатом подстрекательства Сармьенто, что вполне согласуется с тем, что мы почерпнули из Краткой версии. Что же касается преступлений, совершенных позже, главная ответственность переходит к Сармьенто и его основному помощнику и советнику Маркосу Гарсии де Масарамбросу. Конечно, им «помогали» многие в городе, но именно Сармьенто привел их в действие своим подстрекательством, своими

планами и приказами. Под всем этим подразумевается авторский взгляд — или, точнее, мнение, которое он хочет сообщить своим читателям, — что, несмотря на то что главы мятежников были поддержаны солидным числом граждан, народ Толедо в целом не был главным виновником беспорядков. На самом деле этих людей не за что особо упрекать. Прежде всего заслужили обвинения те, кто привели народ в состояние озлобления и к совершению различных преступлений. Соответственно, проблемы возникли не из укоренившегося антагонизма между одной группой граждан и другой — или, если мы хотим подойти поближе к нашей теме, не из широко распространенного неприятия конверсо. Проблемы проистекали, прежде всего, из правления Альваро, а потом из власти Сармьенто, когда они оба, каждый по-своему, стремились эксплуатировать народ Толедо для своих эгоистических целей.

В противоположность «Хронике Хуана II», автор «Четвертой всеобщей хроники» не скрывает тот факт, что конверсо представляли собой цель преследования Сармьенто, Маркильосом и их «многими» помощниками. Но он явно хочет создать у нас впечатление, что конверсо были не единственными, против кого были направлены репрессивные акты. Когда он перечисляет тех, кто были высланы и ограблены Сармьенто и его палачами, он прежде всего упоминает судей, затем аристократов (кабальеро), которые были гражданами Толедо, и только потом — т.е. на третьем месте — он упоминает конверсо. Также, когда он говорит об имуществе, награбленном у церковников, он не говорит нам то, что мы знаем из других источников — т.е. то, что все это добро было принесено *марранами* на хранение в монастырях и других церковных институтах — но, вместе с ценностями тех, кого он изгнал, Сармьенто ограбил «большинство аббатов и бенефициаров» города. Таким образом, конверсо, как мишень для грабежа, оказались в хорошей компании — вместе со старохристианскими судьями, аристократами и церковниками, всеми, кого преследовали отнюдь не по религиозным, а по политическим причинам, или точнее — как мы можем почерпнуть из этого рассказа — потому что тиран Сармьенто боялся их возражений против его продолжающегося контроля над алькасаром и, в более общем плане, продолжающегося занятия им поста губернатора города. Поэтому в основе гонений, происходивших в Толедо, не лежали, по мнению автора, антимарранские настроения, а неприятие всех элементов в городе, которые твердо стояли на стороне закона и порядка. Так этот автор интерпретирует события в Толедо, и в этом смысле он, по существу, не отличается от других обсужденных выше хроник.

Мнение автора, заключающееся в том, что 1) лидеры, а не массы, ответственны за беспорядки и 2) мишенями агрессоров были не только конверсо, но и все индивидуумы и группы в городе, которые открыто встали на сторону закона, автоматически приводит нас к тому заключению, к которому несомненно хотел привести нас этот автор, а именно: не было общего столкновения между «старыми» и «новыми христианами» в городе, не было предпосылок ненависти к конверсо, которые могли привести к такому столкновению, и не было никакого другого поведения, религиозного или социального, со стороны конверсо, которое могло служить оправданием для такой ненависти.

Конечно, после того как он изобразил события в манере, долженствующей привести к таким заключениям, автор добавляет: «некоторые конверсо были ограблены, убиты и сожжены» на основе ложных обвинений, выдвинутых против них —

обвинений, поддержанных лжесвидетелями<sup>74</sup>. Но ни слова не сказано о том, что мы находим в других источниках — а именно то, что конверсо были обвинены в ереси или, точнее, в иудействовании. Вместо этого автор говорит, что лжесвидетели были призваны для того, чтобы придать видимость оправдания предательству и ереси, совершенным самими обвинителями<sup>75</sup>.

Ясно, что автор освобождает конверсо от любых обвинений в ереси, так же как и от обвинений в предательстве. С другой стороны, мы видим, что их противники были виновны, помимо предательств, в ереси, а чтобы подчеркнуть это утверждение, автор добавляет: «И они примкнули к различным ересям, которые против веры и Евангелий нашего Господа, и они совершили другие злодеяния и мерзости, которые никогда не совершались ни в одном городе этих королевств»<sup>76</sup>. Он называет Сармьенто не только «злым тираном», но и «злым еретиком», и аналогично он называет одного из его помощников, Фернандо де Авилу, «злонамеренным раскольников»<sup>77</sup>. Наконец, он указывает на то, о чем другие хроники молчат, а именно то, что папа отлучил Сармьенто, Маркильоса и всю их компанию и велел относиться к ним как к «маврам и бунтовщикам»<sup>78</sup>, указывая этим на то, что они были не только противниками государства (бунтовщиками), но также и врагами христианской веры (маврами).

Однако, делая акцент на ереси мятежников, он не говорит ни слова о природе их ереси. Он не цитирует ни одной фразы или предложения из папской буллы против мятежников, которая могла бы дать ключ к пониманию того, о какой ереси идет речь. Примечательно, что когда тот же автор имеет дело, в предыдущей части, с еретиками Дуранто, он дает нам ясный намек на хотя бы один аспект религиозного заблуждения этой секты<sup>79</sup>. Почему же тогда он не поступает подобным образом с еретическими отступлениями Сармьенто и его группы? Причину увидеть несложно.

Раскрывая содержание ереси последних, автор был бы обязан раскрыть и мнение Сармьенто и Маркильоса о конверсо, а он определенно не хотел этого делать. В особенности он остерегался упоминания главного пункта толедской «ереси» — того, что марраны принадлежали к низшей расе, порочной и преступной по природе, и поэтому осужденной Богом на вечные страдания и позор. Далее сказать ему пришлось бы, что из-за этого большинство конверсо, согласно толедцам, не в состоянии принять христианство, и поэтому даже после своего крещения они остаются тайными евреями и врагами христиан, следовательно, по мнению еретиков, все марраны должны подозреваться в неверии, и в качестве таковых им должно быть категорически запрещено занимать любую должность в христианском обществе. Ясно, что автор брезговал представить столь унижительное утверждение в адрес марранов, даже как часть *еретического* мнения — факт, который должен был почти автоматически заклеить эти обвинения как фальшивые. Более того, поскольку он решил утаить все это и избежать всякой дискуссии о расе конверсо, так же как и вопроса об их религиозной правоверности, он воздержался и от упоминания о судах по обвинению в ереси, организованных мятежниками в Толедо против конверсо, в которых некоторые из них были признаны виновными и сожжены живьем как еретики (даже если он и намекнул на это в своем упоминании о «лжесвидетелях» и о том, что конверсо были «сожжены»). Мы можем добавить, что по той же причине он не упомянул издание «Толедского статута», который запретил всем марранам занимать общественные должности в городе, и по той же причине он не отметил увольнение конверсо с должностей, занимаемых ими в

Толедо до мятежа (хотя он должен был намекнуть, среди прочего, на эти факты в своей ссылке на «злодеяния и мерзости, которые никогда не были ранее совершены в Испании»). Так, даже несмотря на то, что этот автор, в отличие от других хронистов, указывает на то, что конверсо были мишенью — и на деле специальной мишенью — преследований мятежников, даже несмотря на то, что Маркильос играл ведущую роль в этом преследовании, а также то, что папа выпустил буллу против него, как и против его союзников, и тем не менее этот автор, как и другие авторы хроник, которые мы обсуждали, отказывается дать нам конкретное предствление о том, что на самом деле произошло в Толедо.

В самом деле, если бы мы должны были черпать нашу информацию только из того, что «Четвертая всеобщая хроника» говорит нам о бунте и его последствиях, мы могли бы и не знать о широко распространенной антипатии, ненависти и отвращении к марранам, мы не знали бы, что волна этих чувств была столь сильна, что правительство Кастилии было неспособно подавить это даже после падения Сармьенто и его клики. Не знали бы мы и об обвинениях в ереси, выдвинутых против конверсо во время мятежа, или о расовой теории, распространяемой в поддержку этих обвинений, наконец, мы не имели бы и представления о масштабах гонений на конверсо и о городском законодательстве против них, которое было нацелено на превращение марранов в низшую касту, потому что автор этой главы в «Четвертой всеобщей хронике» покрыл все эти вопросы молчанием.

По нашему мнению, не может быть сомнения в том, что этот автор, как и редакторы других хроник, которые мы обсуждали, был конверсо, современником Альваро, но видел в Альваро не героя, а злодея<sup>80</sup> и врага. При этом он не вымолвил ни слова, помогающего угадать истинную причину недовольства марранов Альваро и перемены испытываемых к нему чувств с дружбы на горькую враждебность. Совершенно очевидно, что здесь проявилась политика, диктующая, что должно, а что не должно быть выставлено предметом публичной дискуссии. А теперь мы должны задать вопрос: почему марраны, которые занимались этими хрониками, избрали такую политику утаивания, представляя историю толедских волнений своему и будущим поколениям в истории страны?

## V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Закончив наш обзор хроник о периоде Хуана II, которые все, без исключения, были написаны до эпохи инквизиции, мы немедленно замечаем некоторое сходство в их подходе к вопросу марранов. Все они, по существу, демонстрируют одинаковую тенденцию во всем, что относится к этому подходу, и для нас важно понять эту тенденцию, прежде чем мы начнем рассматривать само свидетельство.

Вне зависимости то того, кем был первоначальный автор каждого из рассматриваемых текстов и безотносительно к датам окончательных ревизий дошедших до нас рукописей, нам ясно, что все они были частично написаны или отредактированы марранами в первые несколько лет после событий в Толедо. Это, по крайней мере, справедливо по отношению к тем частям текстов, которые занимаются вопросами, связанными с марранами. Так получается, что эти документы отражают взгляды марранов в то время, и свидетельство, датированное серединой XV в., о событиях, повлиявших на жизнь марранов в Испании, о важнейших причинах



марранской проблемы и — что не менее важно для нас — о средствах и методах, могущих быть использованными для ее решения.

Мы видели, что все четыре хроники показывают в той или иной степени желание подавить любое религиозное обвинение, которое могло быть выдвинуто против марранов их оппонентами, и точно так же любое упоминание о каком бы то ни было расовом оскорблении, унижении и т.п., ударившем когда-либо по ним. Оба эти вопроса — марранская ересь (иудаизм) и расовая неполноценность конверсо, которые представляли собой предмет самых яростных противоречий, когда-либо охватывавших королевства Испании, — были, таким образом, систематически загнаны во тьму, так, как будто никогда и не обсуждались. Также и вопросы большой практической значимости, которые были как бы прикреплены к этим теориям моральными или юридическими ширмами, такие как право марранов на общественные должности или даже их право свидетельствовать в суде, были тщательно устранены из этих хроник, как будто они никогда не были предметом публичного обсуждения и не повлияли сильнеешим образом на социальную жизнь Испании.

Каковы были причины для этой цензуры, навязанной всем хроникам Хуана II их марранскими авторами и редакторами? Главной причиной было, несомненно, следующее: марраны стояли лицом к лицу с кампанией поношения, которая явно угрожала их существованию в Испании, и они неизбежно искали наилучший способ прекратить эту кампанию или уменьшить ее эффективность. До тех пор, пока Толедо был генеральным штабом и центром антимарранской агитации мятежников, марраны встречали яростные обличения в свой адрес из этого источника контратакой, которая вскоре заставила их врагов защищаться. Полные решимости ответить огнем на огонь, марраны выставили на линию фронта сильнейших и способнейших людей, имевшихся в их распоряжении — Торкемаду, Картагену, Докладчика и других, они мобилизовали в свою поддержку мужественных и блестящих людей, как Лопе де Барриентос и Алонсо де Монтальво, они ответили на каждое обвинение, они выставляли напоказ любую ложь и создали мощное общественное мнение, которое было настолько враждебно по отношению к Сармьенто и его последователям, что тех стали рассматривать как изгоев не только политически, но и морально и религиозно. В течение года после мятежа марраны увидели, что их враги отступили, папа осудил и отлучил их, их лидеры были казнены или затравлены, а Толедо, как ранее Сьюдад-Реаль, явно искал расположения короны. Конечно, борьба ни в коем случае не была закончена, и марраны все еще страдали от рецидивов нападков, но самые опасные и безжалостные враги были подавлены и антимарранская кампания сдержана.

Им оставалось только преодолеть сопротивление старохристианских толедцев восстановлению статуса марранов, то есть их права на полное равенство, и это, они считали, скорее может быть достигнуто спокойными переговорами и дипломатическими усилиями, чем шумными обвинениями и контробвинениями. А точнее, они рассчитывали преодолеть трудности, с которыми они столкнулись в районе Толедо, убедив короля решительно действовать в их пользу, как он многократно делал в прошлом. Широкомасштабная кампания в их пользу оказывалась, следовательно, излишней.

Кроме того, это выглядело рискованным. Марранам было ясно, что если они пойдут в атаку, проблема их дискриминации в Толедо вместо того, чтобы уладиться, перерастет в национальную проблему, а они стремились изолировать пробле-

му, ограничить ее географически и ужать тематически, насколько это возможно. Более того, продолжающаяся кампания в их пользу может привести к мощной контратаке и возобновлению обвинений и встречных обвинений, которые так очернили их имя. Это может втянуть их в продолжительный конфликт, результат которого невозможно предвидеть, и в любом случае снова разжечь пожар, который они с трудом сумели потушить. Они знали, что угольки этого пожара все еще тлели, кое-где пепел еще не остыл и появлялись изолированные языки пламени. Но не следует делать ничего, думали они, что может раздуть их. Вместо этого эти языки нужно притушить по отдельности.

Таков, похоже, был ход мысли марранов или как минимум их некоторых ведущих фигур в ранние 1450-е гг. Опасаясь, что чересчур энергичный ответ их оппонентам может вызвать новый взрыв, они поспешили приостановить ту воинственную кампанию, то есть тот прямой, гордый и страстный ответ, который привел к их внушительным достижениям и триумфам. Их враги были мертвы или преданы анафеме, и они хотели видеть такими же проклятыми и мертвыми их идеи. По существу, они хотели видеть весь толедский бунт — в том, что касалось их, — также похороненным и стертым из памяти людей. Они хотели оценивать это просто как эпизод, у которого не было настоящих корней в социальной жизни Испании и, соответственно, не будет продолжительных последствий и губительного эффекта. Короче говоря, они хотели судить это как выходку истории — продукт извращенного мышления, но не как общую, глубоко укоренившуюся тенденцию. Конечно, эти преступники с извращенным разумом умудрились превратить действительность в кошмар, но их успех неизбежно был кратковременен, как это обычно бывает с преступниками, и чем быстрее кошмар забудется, тем скорее восстановится нормальная жизнь. Последующие события доказали, что они ошибались, что они принимали желаемое за действительное. Но этот самообман, как мы увидим, глубоко внедрил в их ассимиляторскую психологию и соединился с более трезвыми соображениями, чтобы определить политику, которой они теперь последуют.

Эта политика ясно отразилась в опущениях и ревизиях, произведенных марранскими редакторами хроник Хуана II. Они тоже хотели стереть толедские события, во всем том, что касалось марранов, из памяти своих соотечественников, но они должны были справиться с историей мятежа, которую они нашли в исторических книгах королевства и которая была слишком связана — просто переплетена — с общим ходом событий. Поэтому они могли подвергнуть ее определенной ревизии и сделать более приемлемой для себя, и ясно, что для достижения этой цели они должны были следовать одному из двух возможных путей. Они могли сохранить отчеты о гонениях на конверсо и причины, предъявленные мятежниками для оправдания их действий, добавить опровержения этих причин, так же как и резкие порицания гонителей, высказанные папой, Торкемадой и другими авторитетами Церкви и государства. Это не привело бы их ни к какой фальсификации, но просто расширило бы историческую картину. Но они могли поступить и по-другому: опустить все нарекания на конверсо, обсуждаемые в хрониках, — они могли утаить всю историю о преследовании конверсо (что неизбежно стало бы необходимым в случае упоминания о конверсо, связанного со всей историей). Разумеется, такая форма ревизии станет неприкрытым искажением истины. Но в их глазах историческая правда была менее важной, чем ее возможные последствия

для благосостояния их группы. Они избрали, как мы видим, второй путь — и, несомненно, главным образом по вышеуказанным причинам.

Но кроме уже обрисованных главных причин, марранские редакторы были, по нашему мнению, движимы и другими соображениями, которые казались им весомыми и которые, с точки зрения морали, заслуживают уважения. Нет сомнения, они могли представить обвинения против конверсо, сопровождаемые своими собственными опровержениями и опровержениями других. Но каков был бы результат? Им был знаком секрет: с клеветой и поношениями нельзя бороться только их отрицанием, а отрицания зачастую приносят эффект, обратный ожидаемому. Редакторы-марраны, безусловно, понимали, что при царившем в то время общественном настроении опровержения могут вызвать у большинства читателей меньше доверия, чем обвинения, и что само по себе повторение обвинений через их отрицание только поможет дальнейшему опорочиванию конверсо и послужит интересам их врагов. Получилось, что, избрав путь полного освещения событий, они с легкостью могли оказаться невольными участниками поношения своего народа. А поскольку они, как мы считаем, были убеждены в невинности марранов, они могли рассматривать подобную акцию как преступление — преступление подвергнуть невинных людей мукам дальнейшего унижения. Короче, в их глазах они стояли перед альтернативой: распространение лжи или ее сокрытие, и тогда вопрос о предпочтении стоять не мог.

Это могло быть дополнительным соображением этих историков, если не преобладающим, а в поддержку этого вывода был еще один момент, о котором мы должны помнить. Эти редакторы верили в то, что марраны, или их подавляющее большинство, были свободны от ужасного преступления ереси, но их обвинители тоже отлично знали это, и мотивы, которые побудили их преследовать марранов, были отнюдь не религиозными, а низкими и гнусными. Так зачем же выставять напоказ ложь, чтобы потом опровергать ее правдой, вместо того чтобы говорить только правду, и причем с самого начала? Зачем представлять лживые религиозные доводы, которые заговорщики используют для оправдания своих преступлений, вместо того чтобы напрямую приписать эти преступления их истинным мотивам — жадности, зависти, политическим амбициям и преступным намерениям этих авантюристов? В таком типе рассуждения было искупительное свойство, которое, как можно предположить, руководило марранскими редакторами — или как минимум некоторыми из них в определенной мере. Их «фальсификация» записей могла, в силу общих соображений, показаться им представлением *внутренней* правды истории, в то время как полное и якобы правдивое изображение событий могло быть расценено ими как ведущее к непониманию, а отсюда и к искажению фундаментальных фактов.

Таковы, несомненно, были некоторые соображения, которые определили генеральный метод или тенденцию, которым следовали марранские историки, редактируя хроники Хуана II. То, что здесь имела место «страусиная» политика, вряд ли можно оспаривать, потому что за всеми этими и другими соображениями стоял упрямый, практически неуправляемый отказ марранов видеть зловещую реальность их опасной ситуации. Пряча голову в песок самообмана, они могли делать вид, что штормовой ветер, бьющий им в лицо, не существует, и враждебное движение, направленное против них, исходящее из самых недр испанского народа, было просто порождением политических авантюристов, искателей богатства и предателей,

а посему оно приговорено к быстрому загниванию. Таким образом, к их нежеланию ответить на вызов прибавилась неспособность оценить факты. Активная реакция марранов на события 1449 г. — в тот самый год и вскоре после этого — была скорее исключением, чем правилом, в долгой, сложной и мучительной истории жизни марранов в Испании.

Ошибкой будет думать, что сказанное выше исчерпывает все возможные ответы на вопросы по поставленной нами проблеме. Поскольку то, как марранские историки осветили роль марранов, весьма симптоматично для положения марранов в целом, это касается марранской психологии так же, как и их социальных и религиозных стремлений. Во всем этом, конечно, кроется много больше, чем уже было сказано, и читателя ожидает дальнейшая дискуссия в других частях этой работы<sup>81</sup>.

## ГЛАВА III

# Превратности и триумфы

## I. Последствия мятежа

### I

История мятежа 1449 г., как она выглядит в хрониках того времени, больше затронута искажениями, чем опущениями. История же последствий мятежа в тех же хрониках пострадала от опущений больше, чем от искажений. На самом деле, их авторы умудрились настолько ловко ускользнуть от освещения большинства соответствующих событий, что, если бы не сохранилось нескольких относящихся к делу документов, помимо полуофициальных хроник, мы вообще не смогли бы сформировать ясное представление о том, что на самом деле происходило. Однако эти события оказали долгосрочное влияние на историю конверсо и Кастилии.

Сопоставив обрывки сведений из наших источников, мы можем прийти скорее к неожиданному выводу, что устранение Сармьенто с его правящих позиций, хотя и прекратило контроль мятежников в Толедо, отнюдь не положило конец волнениям среди горожан. Продолжаясь еще около года, они приобрели иные формы. Некоторые из целей остались теми же, что были провозглашены Сармьенто и его помощниками. И при этом город оставался непримиримым, потому что он по-прежнему отказывался подчиниться королю и служить ему, кроме как на особых условиях, и так он продолжал свое открытое неповиновение короне, не защищенный никем, кроме принца.

Но принц делал больше, чем просто защищал город. Он еще и помогал ему вернуться к нормальной жизни. Как только Сармьенто был смещен со своих постов,

принц возродил старые городские институции. Несомненно, решающие задачи были поручены тем же рехидорам и городским старшинам (и другим членам высшего среднего класса), которых принц пригласил на встречу в декабре (на которой Гарсия и его друзья были осуждены). Теперь принц вел переговоры с этими гражданами об условиях соглашения между Толедо и королем.

Можно было бы удивиться тому, что вообще была необходимость для таких переговоров, кажется само собой разумеющимся, что поскольку это касалось совета, сам факт возвращения управления патрициев, которые не были ответственны за мятеж, должен был освободить город и вернуть его под власть короля. Но на самом деле было не так. Лидеры города выставили определенные требования в качестве предварительных условий для мира с королем, а принц, вне сомнения, был в курсе этих требований еще до того, как восстановил их в должностях. Это возвращает нас назад к его соглашению с Сармьенто и резким протестам конверсо против условий, на которых мятежники оставили город.

Вопросы, поставленные «новыми христианами» по этому поводу, остались без ответа по сей день. Почему принц позволил Перо Сармьенто выйти из Толедо безнаказанным? Почему он позволил ему уйти с нагло награбленным у его граждан имуществом? На первый взгляд, ответ лежит в обязательстве, данном принцем бунтовщику в июне 1449 г. — то есть ни при каких обстоятельствах не привлекать его к суду за правонарушения, совершенные в период его губернаторства. Разумеется, конверсо были в курсе этого обязательства, но заявляли, что такие обещания, незаконные в своей основе, были также недействительными с моральной точки зрения<sup>1</sup>. Однако определенные политические соображения, далекие от моральных, мотивировали позицию принца. Прежде чем идти дальше, мы попытаемся определить эти мотивы.

Пользуясь расположением города и его послушанием, а важнее всего — верой Толедо в его роль как защитника города, принц рассматривал всё это как козыри в своих переговорах с королем. Но он мог опасаться потерять эти козыри, если поведет себя по отношению к Сармьенто так, как этого хотят конверсо. В таком случае он не только нарушит обещание, данное Сармьенто дважды<sup>2</sup>, что подорвет доверие к нему, но еще и откроет ящик Пандоры, полный страхов, подозрений и ощущения безнадежности, которые повернут город против него.

В свете его сиюминутных интересов позицию принца понять нетрудно. По существу, у него не было особого выбора. Мы увидим это яснее, когда пристально посмотрим на сформировавшийся в тот момент конфликт между королем и толедцами. Обостряли этот конфликт два вопроса, которые, похоже, не поддавались разрешению: 1) наказание тех граждан, которые тем или иным образом поддерживали мятежников; 2) будущий статус конверсо в Толедо.

Что касается первого вопроса, то король, как было известно, требовал ареста и доставки в его руки всех толедцев, помогавших Сармьенто, исполнявших его приказы или совершивших другие преступления при его власти или во время восстания. Это, разумеется, относилось бы также ко всем тем, кто совершил те или иные действия против «новых христиан» по приказу Сармьенто или его правительства. Толедцы яростно протестовали против этого требования. Они знали, что сотни жителей города приняли участие в первом взрыве бунта 27-го января, и гораздо больше — в войне против королевских войск, осадивших город. В дополнение к этому, многие, если не сотни, приняли участие в грабежах, пытках, убийствах и

конфискациях, причем в то время как большинство принадлежало к простолюди-нам, среди них, несомненно, были и представители среднего класса. Их наказание, как того требовал закон, привело бы в траур половину города. Члены совета не могли согласиться на это. Таким образом, их первым условием для добровольного принятия возобновленной власти короля над городом было полное прощение ко-ролем всех преступлений, совершенных жителями города во время мятежа.

Будущий статус конверсо в городе был не меньшим источником разногласий. Ко-роль требовал, чтобы конверсо в Толедо были полностью восстановлены в их пра-вах, в их прежних должностях и чтобы дискриминация по отношению к ним была прекращена. Разумеется, это включало в себя возвращение в город всех конверсо, изгнанных Сармьенто, разрешение им снова занять должности, с которых они были смещены мятежниками, и, конечно, отмена «Толедского статута» со всеми его уни-чижительными декретами. Но совет даже слышать не хотел о таких вещах. Его члены упрямо сопротивлялись требованиям короля, как будто их жизни зависели от этого. Наконец, король и Альваро должны были понять, что каким бы безрассудным совет ни выглядел, его невозможно игнорировать и сбрасывать со счетов. Городской совет был заслоном на их пути к Толедо, и его надо было убрать с дороги.

Теперь мы можем понять, почему принц поступил таким образом в отношении отъезда Сармьенто из Толедо. Он знал, что способ его обращения с Сармьенто напрямую повлияет на два важнейших вопроса, которые встали между королем и толедцами: что делать с преступлениями мятежников и с правами конверсо. Если бы инфант Энрике последовал совету конверсо и наказал Сармьенто, как они желали, он тем самым показал бы толедцам, какова его позиция по важнейшим для них вопросам. А результат он мог предвидеть: потеря их дружбы и верности. Принц не мог ожидать безмятежного плавания в своих будущих переговорах с Альваро в Бургосе, и он знал, что его единственный шанс на успех заключается в том, чтобы крепко держать Толедо в своих руках. Ничуть не хуже он знал и дру-гое: сила этой хватки весьма зависит от того, насколько он сумеет зацементиро-вать свои дружеские отношения с городской общественностью.

Судя по тому, как Энрике видел ситуацию, администрация рано или поздно от-даст замок Бургоса, если только он сумеет удержать Толедо достаточно долго. То-ледо был несравненно важнее, чем Бургос. Принц верил, что при любой ситуации предложенный им расчет был бы в пользу короля. Альваро, однако, смотрел на вещи по-другому: принц хотел получить королевский ценный объект в обмен на другой, тоже принадлежащий королю и незаконно удерживаемый принцем про-тив воли короля. Альваро отказался удовлетворить это желание, которое означало отрицание королевских прав. В дополнение, контроль над бургосской крепостью был, как он считал, жизненно важным для мира в королевстве, не говоря уже о его собственной безопасности, которая могла оказаться под угрозой в случае сдачи этой твердыни его врагу.

Таким образом, для разрешения толедской проблемы королевская администра-ция должна была бороться с двумя факторами, сильно мешающими ее планам, — городской совет Толедо и принц Энрике. Приняв решение заняться каждым из них по отдельности, она избрала нанесение удара сначала по совету. Она надеялась сломить сопротивление совета оказанием большого давления на город.

## II

8 апреля 1450 г. король приказал еще раз опубликовать папскую буллу против мятежников (*Si ad reprindas*), которая была выпущена 24 сентября, а двумя неделями позже, 4 мая, он опубликовал буллу *Humani generis*, тоже датированную 24 сентября, против преследований конверсо<sup>3</sup>. Обе буллы сопровождались «сентенциями» епископов, которым папа поручил «исполнение» булл. Эти «сентенции» объясняли намерения папских распоряжений, процедуры для приведения их в действие и наказания за их нарушения. Переведенная на кастильский, булла против мятежников была опубликована не только с сентенцией ее «исполнителя» дона Фернандо де Лухана, епископа Сигуэнсы<sup>4</sup>. Ей также сопутствовали вступительные заявления и заключительная декларация короля Хуана II<sup>5</sup>. В своей декларации монарх ясно дал понять, что он твердо решил привести к суду всех мятежников. Это была первая открытая атака короля против Толедо.

Сентенция дона Фернандо, епископа Сигуэнсы, почти точно соответствовала уничтожающей папской булле, но своим подчеркиванием строгости наказаний, назначенных папой мятежникам и расширением определения виновных, она сделала буллу еще жестче. Так, например, сентенция подчеркнула *бессрочность* «отлучения от Церкви», установленного буллой<sup>6</sup>, и полное запрещение какого-либо сотрудничества с виновными, что подчеркивалось этим наказанием<sup>7</sup>. Сентенция также добавила к категории правонарушителей (которые были перечислены в папской булле) «разносчиков» и «агентов» архипреступника<sup>8</sup> — по всей вероятности, для того чтобы прояснить, что не только те, кто разделяли его намерения, давали ему советы или составляли его планы, но и те, кто исполняли его приказы, подлежат тому же наказанию. Очевидно, что Альваро и король считали, что, нанося удар по каждому, кто принимал участие в мятеже, вне зависимости от мотивов и положения, они, наконец, докажут, что мятеж себя не оправдывает, и в конце концов ликвидируют оппозиционное движение<sup>9</sup>. Та же политика и те же цели отражались в декларации короля, которая, как мы отметили, была опубликована вместе с сентенцией дона Фернандо. Папа отдал распоряжение светским властям Кастилии арестовать всех мятежников и передать их королю, если тот велит сделать это<sup>10</sup>. Теперь Хуан II отдал такое распоряжение, присовокупив к нему приказ убивать мятежников, которые будут сопротивляться аресту<sup>11</sup>.

Та же решимость королевской администрации заставить подчиняться её приказам отражается и в суровой сентенции, сопровождающей буллу о конверсо<sup>12</sup>. Педро де Кастильо, епископ Паленсии, избранный королем для «исполнения» буллы<sup>13</sup>, приложил максимум усилий к тому, чтобы представить папские указы в виде, соответствующем королевским намерениям. Благодаря его сентенции, более чем чему-либо другому, мы можем видеть, какую позицию занимала администрация в вопросе о конверсо — по крайней мере, до мая 1450 г.

Обращаясь ко всем христианам, как к светским, так и к духовенству, но в особенности к лидерам Церкви в Испании (патриархам, архиепископам и епископам), сентенция приказывает им в самой твердой манере «полностью прекратить отлучение «конверсо от всех почестей, высоких постов и должностей, нотариатов и свидетельствования»<sup>14</sup>, а также прекратить «оскорблять, нападать, лишать спокойствия и досаждают им словом или делом, вами самими или кем-нибудь по вашему поручению»<sup>15</sup>. Далее сентенция предписывает, чтобы «без всяких уловок» они «упразднили, отменили и полностью аннулировали» подобные действия внутри

рамков их юрисдикции, и предупреждает их ни под каким видом не преступать «своими или чьими-нибудь иными действиями» «этих ясных и строгих запрещений»<sup>16</sup>. Не смейте и не давайте другим посмечь», четко гласит сентенция, «утверждать в будущем обратное вышесказанному», потому что «такие попытки могут только опозорить всех вас или любого из вас», кто может оказаться замешанным<sup>17</sup>.

Сформулированная на всем своем протяжении в чрезвычайно сильных выражениях, сентенция была рассчитана на помощь конверсо еще больше, чем сама булла. Соответственно, она игнорировала вопрос о «плохих христианах», которому булла оказала изрядное внимание. Таким образом, сентенция отнеслась к марранам, как бы заранее предполагая, что все они были хорошими христианами, и единственная проблема, которую булла стремилась разрешить, было скверное к ним отношение со стороны некоторых грешников. Опуская момент «иудействующих» из списка проблем, с которыми автор сентенции имеет дело, он преследовал еще одну цель — предотвратить увертки от исполнения распоряжений папы. И действительно, в каком-то смысле вся сентенция была устремлена к этой цели.

Что же до вас, патриархи, архиепископы и епископы, к которым мы имеем особое уважение благодаря вашему священническому достоинству, то если вы действуете от самих себя или по пастырскому наставлению другой личности *против* того, что сказано выше, или же против чего-то из этого, частно или публично, имея каноническое предупреждение в шесть дней, мы на вас накладываем через этот скрипт запрещение *входить* в церковь. И если вы остаетесь в этом запрещении шесть дней сверх шести означенных, с тем же каноническим предупреждением, выпущенным через этот скрипт, *мы отстраняем вас от священнических обязанностей*. А если вы ожесточите свое сердце еще шесть дней сверх двенадцати означенных... мы наложим на вас *наказание отлучения*. И вдобавок мы пойдем против вас всех и против любого из вас или других, с большей тяжестью, вплоть до *высылки, личного затворничества и других, денежных наказаний*, как это потребуется природой прегрешения<sup>18</sup>.

Кто сформулировал эти резкие выражения, которые включают в себя такие угрозы церковным лидерам столь большой части христианского мира? Ясно, что король и Альваро одобрили общий тон и цель сентенции, но также ясно и то, что потребовалась особая мотивация, чтобы выразить это таким резким языком и усилить столь исключительными условиями. Кажется, что только официальное лицо, *converso*, которому поручено руководить составлением сентенции, мог иметь такую мотивацию. Кем был этот человек? Декларация короля, опубликованная вместе с сентенцией Фернандо де Лухана, подписана Докладчиком<sup>19</sup>, и мы можем с определенной уверенностью предположить, что Докладчик также участвовал и в составлении другой сентенции. В любом случае ясно, что сентенция предназначалась для того, чтобы произвести впечатление на страну королевской решительностью — не только восстановить *status quo ante*, но также и предотвратить любую попытку его оппонентов помешать его быстрому восстановлению. Превыше всего, декларация и сентенции должны были произвести впечатление на толедцев, и в особенности на членов их совета и других их лидеров, тем, что дальнейшее сопротивление приказам короля может только вовлечь их в новые преступления, и отсюда — привести к более тяжким наказаниям. Короче, цель обеих епископальных сентенций — напугать толедцев и тем самым принудить их к повиновению.



Но толедцы не испугались. Они были разгневаны и может быть даже пригрозили прервать переговоры, если эти ужасающие буллы не будут аннулированы. В любом случае, король мог видеть, что сентенции не имели того эффекта, на который он рассчитывал. Они не только не смягчили позицию толедцев, а наоборот, укрепили их сопротивление компромиссу. При этом король ничуть не ослабил свою карательную политику против мятежников. Он преследовал их на территории всего королевства и казнил жесточайшим образом, как только удавалось их схватить<sup>20</sup>. Это, разумеется, относится к содержанию первой буллы, от которой Хуан II не отступил, похоже, ни на йоту.

Но со второй буллой дело обстояло иначе. По правде говоря, мы не знаем всего, что произошло в этой связи, но документы рассказывают нам о конечном результате. Так, нам сообщают, что король написал папе (возможно, не позже 1450 г.) и попросил приостановить действие буллы *Humani generis*, потому что ее исполнение может вызвать много скандалов и, как следствие, принесет больше вреда, чем пользы<sup>21</sup>. Возможно, булла вызвала шумные протесты, и король считал необходимым сделать примирительный жест в сторону разгневанных «старых христиан» Толедо. В любом случае, 28 октября папа удовлетворил просьбу Хуана II, и это означало первое отступление Альваро в его столкновении с толедцами<sup>22</sup>.

Это, конечно, могло быть просто тактическим отступлением с перспективой возобновить наступление позже. Однако ясно, что толедцы могли увидеть в происходящем признак победы их дела. Но как бы то ни было, дружественный жест короля в сторону Толедо не возымел того действия, на которое он рассчитывал. Толедцы не сдвинулись со своей прежней позиции ни в вопросе прощения преступников, ни в том, что касалось будущего статуса конверсо. Итак, переговоры с толедцами застряли на месте, а другие — между принцем и королем — преуспели ничуть не больше. Принц отказался передать Толедо королю до тех пор, пока король не отдаст бургосскую крепость, а король отказался передать эту цитадель графу Пласенсия, врагу Альваро.

### III

Очевидно, что Альваро не видел никакой срочности в принятии окончательно-го решения по вопросу конверсо до тех пор, пока он не продвинется в споре с принцем по поводу Бургоса. Может быть, он надеялся на выход из тупика, или, точнее, на прорыв в его переговорах с инфантом Энрике в тот момент, когда он установит мир с Наваррой и таким образом усилит позиции королевства. По всей вероятности, он считал, что продолжающиеся военные рейды Наварры на кастильскую территорию поощряют в каком-то смысле упрямство принца, и это могло быть еще одной причиной, по которой Альваро стремился закончить конфликт с Наваррой как можно быстрее. Наконец, Альваро достиг переговорами того, чего не мог добиться военной силой. 18 декабря 1450 г. Кастилия и Наварра подписали мирный договор, который предоставил аристократам, бежавшим в Наварру, право вернуться в свои владения в Кастилии. Он также вернул Альфонсо, побочному сыну Хуана II Наваррского, его пост магистра Калатравы<sup>23</sup>.

Это был прямой удар по принцу Энрике, потому что орден Калатравы находился под командованием Педро Хирона, брата Пачеко, а обещанием этого ордена Альфонсо, сыну Хуана Наваррского, Альваро, несомненно, хотел вбить клин между Хуаном и принцем Энрике. Альваро, конечно, знал, что в этом вопросе Пачеко и

инфант откажутся уступить, и поэтому надеялся, что Орден станет камнем преткновения между ними и Наваррой и разорвет этот опасный союз. Как следствие, позиция принца ослабнет, и он будет вынужден искать примирения с королем.

Если это было частью плана Альваро, то его стратегия не сработала. Он сделал свой первый шаг в этой сложной игре, ясно дав понять Наварре, что Кастилия будет придерживаться своих обязательств. Он принял обратно в страну беглых аристократов и начал восстанавливать их в правах на их имения. Король также снабдил Альваро письмами, приказывая всем членам ордена Калатравы подчиниться командованию Альфонсо<sup>24</sup>. Тем не менее Альфонсо, после своего прибытия в Кастилию во главе значительного войска, вскоре пришел к выводу, что эта задача ему не по силам. Он, конечно, получил одну военную позицию Ордена, но отступил оттуда в Наварру, где узнал, что Хирон планировал начать военные действия против него<sup>25</sup>.

Альваро тогда пришлось сообщить Наварре, что, если Альфонсо не может укрепить свое командование, Кастилия не может сделать это за него (кроме как войной между королем и его сыном, что, разумеется, невыносимо), а Наварра, несомненно, поняла, что ее план по поводу Калатравы придется положить на полку. Были и другие причины, по которым Наварра не хотела делать из этого *casus belli*: это означало попасть прямо в ловушку, тщательно подготовленную хитрым Альваро. Хуан Наваррский вовсе не хотел оказаться в прямой конфронтации с принцем Энрике и его союзниками (т.е. аристократами оппозиции), потому что в этом случае Наварра потеряла бы в Кастилии всякую основу для своих требований и маневров.

Таким образом, Альваро возобновил свои переговоры с Энрике, не имея преимуществ, которое он надеялся получить в результате мира с Наваррой. Конечно же, этот мир усилил его позиции, ослабив принца. Тем не менее вскоре Альваро был вынужден признать, что Энрике крепко держался за свое. Его условия для соглашения не изменились.

Пораженный твердостью противных сторон и тем, как они парировали все его попытки изменить их позиции, Альваро быстро понял масштабы трудностей, с которыми он столкнулся. Помогая друг другу, толедцы и принц просто удвоили свои силы. Заключив мир с Наваррой и вернув аристократов в Кастилию, принц теперь нуждался в поддержке толедцев больше, чем когда бы то ни было.

Поэтому если раньше он мог пытаться смягчить решительные требования города, то теперь он этих попыток больше не делал. Он полностью перешел на сторону городского совета, завоевав тем самым его безграничную лояльность и полную поддержку в конфликте с королем. Такая поддержка городского населения сделала его власть над Толедо прочнее, чем когда-либо, в то время как толедцы, защищенные принцем, могли спокойно продолжать свое сопротивление. Итак, Альваро стало ясно, что, если он хочет вернуть Толедо короне, перед ним открыт всего один путь — уступить и городу, и принцу.

Он заключил соглашение с обеими сторонами практически на их условиях. На самом деле было заключено два отдельных соглашения: одно с принцем, а другое с Толедо, причем последнее состояло из двух частей, одной открытой, а другой — тайной, как покажут последующие события.

## IV

Открытая часть была, в основном, выражена в письме от 21 марта 1451 г., адресованном королем толедцам — то есть за десять дней до его въезда в город. Это письмо является амнистией всем жителям Толедо (рыцарям, оруженосцам, народу, горожанам и населяющим его людям) по поводу всех «прегрешений», совершенных против «королевского главенства» и законов во время мятежа<sup>26</sup>. Ограниченное этой конкретной целью, письмо было скроено соответствующим образом. Но все равно из него можно узнать многое о том, как была улажена проблема конверсо в переговорах между Альваро и толедцами.

Перечисляя совершенные толедцами преступления, письмо называет в нужном порядке то, что они присоединились к Перо Сармьенто в его мятеже, помогли ему захватить власть в городском правительстве, казнили и убили разными способами мужчин и женщин безо всякого на то права и против законов, незаконно арестовали и мучили других, захватив и конфисковав их имущество, игнорировали королевские распоряжения и не дали королю войти в город, бомбардировали королевские силы во время осады Толедо, распространили по королевству множество писем, в которых изобразили короля в невыгодном свете, а не как «их короля и природного господина», присвоили подати и налоги, которые город должен был платить королю, так же как и доходы некоторых церквей и монастырей и средства, переданные гражданами этим церковным институциям на хранение<sup>27</sup>.

Этот длинный список преступлений, совершенных, согласно письму, в Толедо во время мятежа, не включает в себя ничего, касающегося конверсо. Они вообще не упоминаются в письме, как будто они и не были особой мишенью для преследований мятежников и не вынесли на себе основную тяжесть их удара. Не касается это письмо и нарушений правосудия, совершенных так называемыми религиозными трибуналами под водительством Перо Гальвеса: эти нарушения включали в себя зверства, совершенные *только* над конверсо, а не над любыми иными гражданами, однако эти преступления и их особо избранные жертвы не упомянуты ни единым словом. Точно также ничего не сказано ни об изгнании столь многих из Толедо, ни о безапелляционном смещении многих чиновников с их должностей только потому, что они были марранами, и ни слова не сказано об издании «Толедского статута», который установил режим дискриминации в городе — снова только против марранов. Короче говоря, суды над конверсо и их невзгоды тщательно скрыты под плотным покровом молчания, так, как будто их вовсе и не было.

Конечно, в письме добавлено, что граждане позволили себе совершение многих «других вещей», которые заслуживают «великого упрека и порицания», и эти вещи происходят «по сей день»!<sup>28</sup> Можно предположить, что под этой категорией «вещей» король подразумевает акты агрессии, совершенные только против конверсо, но если это так, то ясно, что *эти* акты, бывшие самыми страшными и зверскими, выглядят в письме как нечто второстепенное по сравнению с другими, четко обозначенными. Хуже того, эти преступления даже не были названы, не было и намека на то, что они рассматриваются как преступления и, соответственно, должны прекратиться. Таким образом, из письма короля нельзя понять, что смещения конверсо были преступлением и что поэтому смещенные должны быть восстановлены в своих должностях, или то, что запрещение марранам свидетельствовать в суде было преступлением и, следовательно, должно быть упразднено. В противоположность этому, письмо ясно, без тени сомнения, дает понять, что ко-

роль прощает гражданам все их преступления, что украденная собственность остается у грабителей и что никто не получит права призвать их к суду или потребовать от них компенсации от чьего бы то ни было имени:

И это моя воля и мой приказ, чтобы никогда, ни по какой причине, ни по какому поводу и ни под каким предлогом ни я, ни кто-либо иной, и ни один из моих судей, губернаторов или кого-либо еще, не был способен выдвигать требования или обращаться в суд против вас или против других, которые по вашему приказу совершили эти убийства, сожжения [*quemas*], акты насилия, грабежи, экспроприации и другие посягательства или злодеяния любой тяжести, потому что я простил все это и считаю это прощенным<sup>29</sup>.

Более того, король отменил и объявил недействительными все акты, процессы и приговоры, принятые или только подписанные против любого жителя Толедо или против собственности любого такого жителя в связи с вышесказанным<sup>30</sup>. Он также освободил их от «любого пятна или бесчестия, которое они навлекли на себя в результате своих преступлений и проступков и в результате процессов и приговоров, вынесенных против вас или против любого из вас» и вернул им «добрую репутацию»<sup>31</sup>. Таким образом, граждане Толедо были освобождены даже от моральной ответственности за совершенные ими преступления. С другой стороны, *convencidos*, которые оказались жертвами долгой и злобной кампании очернения и которые были обвинены в ереси, иудействовании и вероотступничестве, остались при своем бесчестии.

Можно понять ужас, горе, возмущение и ярость, охватившие лагерь конверсо в Испании, вскоре после того, как это письмо было опубликовано. Было очевидно, что в окончательной сделке между королем и Толедо интересы, нужды и права конверсо были принесены в жертву ради желаний и требований их врагов. А главное, мы должны заключить, что «Толедский статут» остался в силе, потому что о его отмене не сказано ни слова, не было предложено и никакой компенсации марранам за их потери и страдания, не было позволено вернуться и изгнанным из Толедо. Все их обращения к правителю — такие как *Наказ Докладчика* (обращение к принцу) или *Defensorium* Картахены (адресованный королю) — не возымели действия. И король, и принц остались к ним глухи<sup>32</sup>.

Письмо короля толедцам не было выпущено Докладчиком, его составил Перо Фернандес де Корка, несомненно, «старый христианин»<sup>33</sup>. Просить Докладчика подготовить королевское письмо, которое показывает такое пренебрежение правами его группы и такое отсутствие признания его борьбы в ее пользу было бы, конечно, выходящим за все рамки. Но Докладчик и не должен был готовить это письмо, чтобы знать о происходящем. Нет сомнения, что он, как и другие конверсо, занимающие высокие посты при дворе Хуана II, давно уже знал, куда ветер дует, и что конфликт между толедцами и королем разрешался за счет конверсо. Однако можно усомниться в том, что они знали обо всех предоставленных толедцам уступках и обещаниях. О некоторых из них они, похоже, узнали только позже, когда ход событий раскрыл всем и каждому секретную часть соглашения между Альваро и городом.

## V

30 марта 1451 г., через каких-то десять дней после опубликования амнистии и больше чем через год после того, как Сармьенто покинул Толедо, король, сопровождаемый принцем Энрике, доном Альваро и «другими грандами двора», вошел

в город, доставивший ему неприятностей больше, чем любое другое место в королевстве. Его въезд долженствовал обозначить восстановление там его власти, и действительно, так оно и было. Хуан II, как рассказывает нам хронист, был встречен с большой радостью «всеми» горожанами Толедо<sup>34</sup>.

Конечно, маловероятно, чтобы «все» горожане включали в себя толедских конверсо. Тем не менее, несмотря на разочарование, которое королевское письмо городу принесло им, конверсо предпочитали правление Хуана II тому, что этому предшествовало. Они отлично знали, что не могут рассчитывать ни на облегчение, ни на правосудие от прежних правителей города, но они по-прежнему надеялись на справедливость короля. В особенности они рассчитывали, как мы полагаем, на помощь первого министра короля, Альваро де Луны, который был известен как друг конверсо, и многие из них были довольны, узнав в тот день, 30 марта, об особых полномочиях, которые Альваро принял на себя в администрации Толедо.

Во время этого события стало известно, что алькасар и все ворота города переходят под прямое командование Альваро<sup>35</sup>, который также становится Главным апелляционным судьей<sup>36</sup>, в то время как его сын принимает на себя пост альгвасила Толедо, то есть главы городской полиции<sup>37</sup>. Было ясно, что теперь весь город переходит под полный контроль лично принца и Альваро де Луны, даже несмотря на то, что он назначил заместителей для исполнения его военных и судебных функций. Но марраны, довольные этой новостью, не знали о некоторых важнейших фактах — тех, что были частью тайного соглашения, заключенного между городом и королем. Для марранов, которые могли более критически оценить происходящее, новости, однако, были как минимум зловещими.

Если понимание между королем и советом включало, как это выглядело, согласие последнего на предоставление власти в городе коннетаблю, то восторженный прием короля и вместе с ним Альваро де Луны указал на скрытое до сих пор развитие событий, не предвещающее конверсо ничего хорошего. Не уверил ли Альваро лидеров города в том, что он полностью оставил свою промарранскую политику и с этого момента будет другом города? Вскоре подозрения такого рода превратились в горькую уверенность, потому что именно это и произошло. Пожертвовав интересами и правами конверсо, королевская администрация не только заполучила Толедо, она еще и сумела надежно передать город в руки Альваро де Луны.

Формальная ответственность за эту оговоренную сделку принадлежит, судя по документам, королю и принцу. Нет сомнения в том, что принц поддерживал толедцев и энергично настаивал на том, чтобы король принял их условия, а также нет сомнения и в том, что король на это согласился; но за наследным принцем стоял Пачеко, а за королем — Альваро де Луна. Ни Хуан II, ни инфант Энрике не делали в политических переговорах ничего без совета и согласия своих главных советчиков и наставников. Таким образом, конверсо были преданы двумя самыми хитрыми и прагматичными политиками Кастилии, Пачеко и Альваро де Луной.

Конверсо, конечно, не могли возлагать больших надежд на Хуана Пачеко, фаворита инфанта, хотя, как мы отметили, Докладчик пытался изобретательными доводами склонить его на сторону конверсо. Но на хладнокровного Пачеко это не произвело впечатления. Он, возможно, полагал, что для него будет ошибкой связывать себя с этой ненавидимой группой. Он даже мог думать, что момент был подходящим для того, чтобы завоевать симпатию и доверие «старых христиан»,

и, соответственно, сделался выразителем их интересов в переговорах с королем<sup>38</sup>. Новые христиане, конечно, знали о его позиции от епископа Куэнки и от других, и то, что они слышали, вряд ли могло их удивить. Это вполне соответствовало уже известному им облику этого человека.

Но их чувства должны были быть совсем иными, когда они узнали об окончательной позиции Альваро. Хотя он и был известен как хитрый манипулятор, жадный до власти и денег, он еще и считался многими государственным деятелем, для которого интересы королевства превыше всего. Было мнение, что он может изменить своему союзу с кем-либо из аристократов, чья лояльность по отношению к нему оказалась сомнительной, но он не меняет свою основную политику, пожертвовав теми принципами, которых он, как известно, придерживался. Считалось, что его позиция по отношению к конверсо была в полном согласии с этими принципами и представляла собой неотъемлемую часть его правительственной системы. Она оставалась неизменной в течение тридцати лет его правления и, естественно, представлялась непоколебимой. То, что Альваро будет стоять за конверсо в таком конфликте, как тот, что возник в Толедо во время мятежа, казалось не подлежащим сомнению.

Факты, однако, не обманывали. Письмо короля об амнистии в Толедо, в котором он полностью пренебрег интересами конверсо, и назначение Альваро хозяином города могло означать только одно: Альваро заключил сделку с толедцами, в которой он пожертвовал правами конверсо в обмен на лояльность Толедо королю и на свой контроль над городом. Как только понимание этого факта широко распространилось среди конверсо, только немногие могли думать о нем иначе, чем как о предателе их группы и враге их дела.

## VI

Устная договоренность, достигнутая с толедцами касательно будущего конверсо, несомненно, находилась в противоречии с предыдущими заверениями, данными администрацией их лидерам. Обнародование этих условий могло поставить в весьма неприятное положение и Хуана II, и коннетабля, и это было одной из причин, по которой было решено держать соглашение в секрете. Толедцам было позволено продолжать вести себя по отношению к конверсо так, как они это делали при принце, при том что королевская администрация не высказывает ни формального одобрения, ни возражения против такого поведения. Возможно, предполагалось, что «новые христиане» Кастилии со временем смирятся со своим положением в Толедо, как с фактом, не подлежащим изменению, и прекратят свою борьбу.

Но в секретности, окружившей соглашение с советом по поводу конверсо, таилось и кое-что еще. Альваро, как мы увидим, обещал толедцам предпринять определенные шаги для разрешения проблемы конверсо в духе требований горожан и к их удовлетворению, и он знал, что такое обещание, если всплывет наружу, спровоцирует сильнейшее сопротивление марранов. Для того чтобы предотвратить или хотя бы оттянуть эту реакцию, которая могла бы помешать его шагам, он решил держать эту часть соглашения в тайне как можно дольше. Но как долго может такая подпольная сделка оставаться незамеченной? Неизбежно конверсо вскоре начали подозревать, что за их спиной были заключены зловещие соглашения, и, оказывая

давление, отстаивая свои права, оставшиеся незатронутыми в письме короля об амнистии Толедо, они обнаружили, один за другим, мрачные факты.

Начать с того, что встал вопрос о «новых христианах», изгнанных Сармьенто из Толедо. Конверсо требовали их возвращения в город, утверждая, что их изгнание являлось одним из «преступлений», совершенных мятежниками во время бунта. Конечно, король простил городу эти преступления, но он не санкционировал их продолжения. Толедцы, тем не менее, оставили все как есть и запретили высланным вернуться.

Точно так же конверсо должны были добиваться права на возвращение должностей, с которых они были смещены, мотивируя это тем, что их смещение было незаконным актом криминального правительства мятежников. Они, конечно, настаивали на своем праве быть назначенными на любые должности в городе, так как «Толедский статут», принятый толедскими мятежниками, совершенно очевидно является грубым нарушением законов страны. Толедцы и здесь возражали, заявляя, что то, что сделано, необратимо, и основывали это на том, что амнистия короля не упразднила *Статут*.

У конверсо не было выбора, кроме как обратиться к королю с просьбой о его вмешательстве и поддержке. Король тянул время, не давая определенного ответа, чем и вынудил конверсо снова обратиться к нему. Но он опять отказался занять четкую позицию и раскрыть свой взгляд. Однако он находился под сильным давлением, и «старые христиане» опасались, что король отступит. Поэтому они решили изложить свои взгляды в письменном виде, напоминая королю о своем соглашении с ним, о данных им обещаниях по этому вопросу, о его заверении, что он изменил свою позицию по вопросу конверсо<sup>39</sup>, и попросили его твердо держаться своих обязательств и не уступать мольбам конверсо.

«Старые христиане» послали свое письмо королю через одного из городских рехидоров, возможно, полагая, что в вопросе марранов все лидеры Толедо думают одно и то же. Король не мог тянуть еще дольше с ответом, но его ответ едва ли был ясным. Он заявил, что касательно изгнанных конверсо и их возвращения к должностям «его воля такова, чтобы все было согласно тому, что он им (т.е. толедцам) пожаловал»<sup>40</sup>. Загадочный стиль ответа, или скорее явный отказ Хуана II высказаться в ясных выражениях, что именно он «пожаловал», снова указывает на двойную игру, которая должна была продолжаться уже какое-то время: секретный характер соглашений, заключенных с толедцами, с одной стороны, и противоречивые заверения, данные марранам во время мятежа, — с другой. Ясно, что королю было необходимо не потерять лицо, в особенности перед конверсо. Но факты уже невозможно было скрыть. Король не отрицал своих обязательств, данных городу, ничего не сказал он и в ответ на ошеломляющее указание о его радикальном изменении политики. Более того, он полностью подтвердил их притязания по поводу данных им «заверений» и фактически разрешил им действовать в этом плане соответственно их пониманию.

Теперь конверсо осознали, что триумф «старых христиан» был гораздо более полным, чем они предполагали. «Старые христиане» теперь оказались вправе, с разрешения короля, воспрепятствовать возвращению изгнанных марранов, и они могли, с того же разрешения, не допустить их к занятию должностей. Этих же прав требовал от короля Сармьенто в своей Петиции от мая 1449 г., когда король не согласился даже рассматривать это. Но какие изменения произошли с тех

пор! Сармьенто покинул Толедо в бесчестье, за ним охотились, как за беглым преступником, его близкие помощники, лидеры мятежа, были жестоко казнены или заключены в тюрьму на долгие сроки. Но политика, которую он начал проводить в отношении конверсо, оставалась в полной силе, ей следовал весь город Толедо, и теперь она была усвоена короной.

## VII

Постепенно стали происходить события, еще больше раскрывшие содержание соглашения, заключенного за спиной марранов. Мы это видели уже в октябре 1450 г., когда папа приостановил отлучение Толедо<sup>41</sup>, и это, несомненно, проложило путь для энергичных переговоров между толедцами и Альваро. Но толедцы хотели большего. Им нужна была отмена отлучения и отступление папы от его булл против Толедо от 24 сентября 1449 г. Нет сомнения в том, что в своем соглашении с Толедо Альваро обещал им сделать все возможное для полной отмены этих булл. Он сдержал свое слово. Два королевских посланника отправились в Рим, чтобы получить желаемые папские указы<sup>42</sup>, и 20 ноября 1451 г. Николай V выпустил две новые буллы, в которых он упразднил свои предыдущие постановления. В одной из них он окончательно снял отлучение с Толедо и его территории, а в другой он отпустил жителям города грехи всех их преступлений, дурного поведения и эксцессов, совершенных во время мятежа<sup>43</sup>.

Теперь победа толедцев оказалась абсолютной. Они получили полное прощение за все свои преступления не только от государства, но и от Церкви, и их антимарранская политика была признана самой королевской администрацией. Похоже, что больше этого им нечего просить. Но самое худшее для марранов было впереди.

20 ноября 1451 г. папа издал еще и третью буллу, которая призвала к установлению инквизиции в Кастилии<sup>44</sup>. Согласно папе, он издал эту буллу по просьбе Хуана II. Но ничего подобного король не сделал бы без наущения Альваро. Поэтому нет сомнения в том, что и эта булла была продуктом переговоров Альваро с толедцами. Он обещал им как следует потрудиться для этой цели, и это было еще одной причиной, по которой Альваро и толедцы предпочли держать соглашение в тайне. Обе стороны желали свести к минимуму или отсрочить сопротивление конверсо, как в Кастилии, так и за границей.

Худшей частью буллы об инквизиции было то, что она относилась не только к Толедо, но и ко всему Кастильскому королевству и всем другим владениям Хуана II. Более того, булла санкционировала действия против любого *converso*, который может оказаться под подозрением, каким бы высоким ни был его статус, чин или репутация. В этот высший класс особо были включены «люди епископского ранга»<sup>45</sup> — и это в противоположность предыдущему указу папы Бонифация VIII от 1298 г., который исключил епископов из сферы расследования инквизиции<sup>46</sup>. Таким образом, сфера подозрений против марранов была расширена и охватила всех конверсо Кастилии. Именно это утверждал Гарсия в своей «Докладной записке», равно как и «Толедский статут» в его аргументах: все конверсо должны быть подозреваемы как иудействующие, и никто из них не может занимать общественную должность. Мы видели, как Торкемада в своем «Трактате против мадианитян» счел этот взгляд настолько злонамеренным и абсурдным, что использовал его в качестве доказательства бесчеловечности «Толедского статута». Тем не менее «ста-



рые христиане» Толедо приняли эту точку зрения и, более того, использовали ее для того, чтобы отказать конверсо в праве на занятие общественных должностей. И Альваро явно принял этот взгляд и, таким образом, определил дух и букву буллы об инквизиции.

Вряд ли нужно даже говорить о том, что каждое слово в этой булле было тщательно взвешено ее различными авторами — секретарями папы и эмиссарами Альваро. По всей вероятности, упоминание епископов как возможных иудействовавших было сделано по настоянию самого коннетабля. Он с легкостью мог предвидеть, что епископы-марраны будут в первых рядах борьбы против инквизиции, и он также знал, что они считают его своим врагом и не перестанут мешать ему. Их включение в состав подозреваемых в ереси было направлено на подрыв их престижа и влияния, а также на то, чтобы предотвратить их от какой-либо резкой акции против него. Но если таковыми были, как мы полагаем, намерения Альваро, он совершил грубую ошибку. Булла об учреждении инквизиции в Кастилии и упоминание епископов-марранов в качестве ее мишеней не только не запугала их, она на самом деле подняла их на усиленную борьбу против буллы и против Альваро.

Разумеется, в этот момент можно задать вопрос: зачем Альваро зашел так далеко, что согласился на инквизицию в Кастилии? Мы можем только предложить объяснения. Если булла об инквизиции, как и сопровождающие ее две буллы, родилась, как мы в том уверены, из толедских переговоров, это должно было быть обещано толедцам коннетаблем в обмен на что-то. Но чем было это «что-то»? Правильный ответ на второй вопрос должен предоставить нам и ответ на первый.

Как мы уже отметили, толедцы за их будущее подчинение королю получили не только полную амнистию за свои преступления, но еще и согласие на политику и порядки, введенные ими в отношении конверсо. Но поскольку это согласие было дано устно и втайне, они должны были подвергать сомнению ценность этого обещания. В конце концов, у них в руках не было ничего, что бы доказывало обещания короля, а устные заверения, как они хорошо знали, могли с легкостью быть истолкованы иначе. Эти сомнения должны были заметно возрасти, когда они узнали, что Альваро собирается не только вернуться на свои прежние посты в городе (пост главного судьи и контроль над воротами), но также и принять на себя командование алькасаром, а фактически также и королевской полицией. Это делает его полным хозяином Толедо, как в военном, так и в юридическом плане. А когда это случится, кто может верить их, что он не откажется от своих обещаний и не восстановит *status quo ante*? Наверняка ему хватит предлогов для этого, а он ведь был сторонником конверсо. Поэтому выглядит логичным, что толедцы потребовали в качестве гарантий словесным обещаниям, чтобы критические посты губернатора и главного судьи были вверены людям, разделяющим их взгляды, тем, кому можно полностью доверять.

Теперь задачей Альваро было склонить толедцев на свою сторону. Как он мог это сделать? Только убедив в том, что он «понимает» их позицию и уже пересмотрел все свои взгляды на ситуацию с конверсо. Альваро уверил их в том, что во всем, что касается его самого, проблема конверсо должна быть решена не только в Толедо, но и в национальном масштабе, а для того, чтобы завоевать их доверие и желание сотрудничать, он назначил своим военным заместителем в Толедо Луиса де ла Сарда, который был человеком принца<sup>47</sup>. Но в дополнение к этому, он предложил им такое, о чем они даже и не смели просить: он расстается получить буллу об учреждении

инквизиции, что само по себе оправдывает законы и установления «Толедского статута». Он поклялся, что будет работать для издания этой буллы и двух других требуемых ими булл. Это предложение и клятва сломали лед. Альваро завоевал доверие толедцев, они перестали противиться его власти в городе и вошли в соглашение с королем, в обеих его частях, открытой и тайной.

Все это, конечно, догадки. Но не догадка, а факт то, что булла, призывающая к учреждению инквизиции в Кастилии, была издана Николаем V, и вовсе не догадка то, что папа подписал эту буллу 20 ноября, в тот день, когда он издал две другие буллы в пользу толедцев, тем самым указывая на связь третьей буллы с ними. И вовсе не догадкой, а уверенным утверждением является то, что эта третья булла никогда не была бы издана без стараний Альваро. А поскольку ничто из этого не является догадкой, мы должны вернуться к тому объяснению, которое мы дали для действий Альваро в этом деле.

Если это не так, как иначе можно объяснить радикальное изменение позиции коннетабля — его внезапной решимости учредить инквизицию, тем самым подорвав позиции конверсо и практически оставив свою прежнюю политику, которой он так упорно следовал? Наверняка он совершил этот резкий поворот не потому, что после тридцати лет работы с конверсо, которых он знал вдоль и поперек, он вдруг обнаружил, что все они еретики, или же потому, что всегда знал это, но внезапно стал очень набожным — настолько набожным, что пошел до конца в защите религии. Поскольку ни одно из этих предположений не выглядит реалистичным, мы должны вернуться к предложенному выше объяснению.

Альваро действительно *переменил* свою позицию по отношению к «новым христианам», но сделал он это не по религиозным, а по политическим причинам. Понимая, с каким риском это связано, он, тем не менее, думал, что этот риск перевешивают полученные им достижения. Он видел волну народной ненависти, поднявшуюся против конверсо в Кастилии, и пришел к выводу, что ей невозможно сопротивляться, и что, продолжая защищать конверсо, как он это делал, он связывает свою судьбу с их судьбой, тем самым только обеспечивая свой крах. Но были и другие веские соображения, которые заставили его поступить таким образом. Он должен был завоевать Толедо любой ценой, и он не мог этого сделать против воли города. Для него тоже было жизненно важным как можно скорее восстановить свою национальную популярность — популярность, которой толедская кампания нанесла тяжелый урон. Итак, будучи как всегда прагматичным, а если нужно, то и безжалостным, он решил перейти на другую сторону.

## VIII

Появление буллы об инквизиции показывает, что Альваро преуспел. Но его победа не была решающей. В тишине и вдали от глаз общественности — через переговоры *in camera* в Риме и Кастилии с участием ведущих фигур Испании и курии — шло напряженное состязание между мощным коннетаблем и лидерами конверсо. Результат этого состязания может быть виден прежде всего в еще одной булле, которую Николай V выпустил 29 ноября 1451 г., всего через девять дней после публикации его буллы об инквизиции и двух других булл, специально рассчитанных на удовлетворение требований толедцев<sup>48</sup>.

В этой последней булле (*Considerantes ab intimis*) папа повторяет христианскую позицию по отношению ко всем обращенным в христианство — из иуда-

изма, ислама и любой другой секты, позицию, которая предписывает дружбу с обращенными и их равенство в статусе со «старыми христианами». Булла подчеркивает, что не должно быть никакой разницы между обращенными в христианство, новыми или давними, и любыми другими христианами в отношении почестей, привилегий, отличий и должностей, как светских, так и церковных. Она указывает на законы, изданные в этом направлении королями Кастилии и Леона — т.е. Хуаном II и Энрике III, — но никак не упоминает того, что произошло в Толедо и по-прежнему не отменяет «Толедский статут». Булла также не назначает наказаний за ее нарушения и не поручает никому следить за ее исполнением. Это просто повторение христианской доктрины — что может быть использовано марранами для своей защиты, но вряд ли в состоянии служить противовесом булле об инквизиции, которая фактически оправдывает дискриминационную политику толедцев против конверсо.

В то время как булла *Considerantes* должна была быть, в основном, результатом усилий конверсо в Риме, их усилия в Кастилии были сконцентрированы на предотвращении публикации буллы об инквизиции. Это было невероятно трудной задачей, и, тем не менее, она была решена с блеском. Эта булла была спрятана, и никто о ней не слышал, пока ее не обнаружили архивисты в XVII в. И действительно, никто в Кастилии, кроме тех, кто был замешан в ее утаивании, ничего о ней не знал. Именно поэтому такой человек, как Эспина, который искал любую возможную причину или прецедент для учреждения инквизиции в Испании, не упоминал об этой булле. По этой же причине на нее не ссылался ни Алонсо де Оропеса, ни любой другой из сторонников инквизиции в периоды Энрике IV и Королей-католиков.

Как удалось утаить ее? Снова мы можем только гадать. Единственным человеком, имевшим власть над Альваро, был король Хуан II. Поэтому мы полагаем, что в этот решающий момент король запретил публикацию буллы. Ближайшим к королю человеком был Докладчик, и, следовательно, мы можем предположить, что именно Докладчик, возможно, вместе с Алонсо де Картахеной, повлиял на короля с тем, чтобы спрятать буллу так, чтобы никто ее не увидел. А может быть, бескомпромиссные формулировки буллы сыграли как раз в пользу конверсо и привели короля к решению предотвратить погружение королевства в хаос. Король только что вышел из толедского конфликта с нечистой совестью по отношению к конверсо, ему надо было сохранить хорошую мину при плохой игре, и, возможно, он сам был смущен своим поведением и огромной несправедливостью, которую надо было как-то прикрыть, но учреждение инквизиции — и стиль ее формулировки — могли выйти за рамки того, что он считал необходимым или о чем согласился с коннетаблем. По существу, вполне возможно, что Хуан II не до конца знал о подготовке этой буллы или о ее важнейшем содержании<sup>49</sup>.

В любом случае, окончательное удаление буллы со сцены должно было быть результатом строгого приказа, данного королем своему первому министру. Только такая решительная позиция могла заставить Альваро подчиниться воле короля и сотрудничать в утаивании буллы. Нет и тени сомнения в том, что Альваро пытался убедить короля изменить свою позицию по этому вопросу, но ему это явно не удалось. Это столкновение между королем и Альваро могло оказаться первой стадией конфликта между ними — конфликта, который довольно скоро завершился падением коннетабля.

## II. Конец Альваро де Луны

### I

Незамедлительное сокрытие буллы об инквизиции было, несомненно, самой срочной задачей, которую конверсо предстояло выполнить в тот момент. Но и это еще не давало ответа на проблему, которую они уже годами пытались разрешить — проблему разнузданной дискриминации, установившейся против них в Толедо. В каком-то смысле с падением мятежников проблема только усугубилась, потому что теперь режим дискриминации управлялся не такими людьми, как Сармьенто и Маркильос, мятежниками и узурпаторами городского правительства, а законными властями города, и более того, был поддержан (как минимум де-факто) представителями короны, обладающими большой силой. Лидеры марранов были теперь в растерянности, не зная, как продолжать борьбу. Казалось, что они исчерпали все возможности для достижения своей цели.

Конечно, они могли как-то использовать буллу от 29 ноября 1451 г. о праве обращенных на равенство в статусе и размахивать ею как еще одним ясным указанием на отрицание Церковью толедской политики. Но какую это могло принести пользу? У их врагов были для них готовые ответы. Поскольку булла не относилась к толедской ситуации и не осуждала «Толедский статут», толедцы могли утверждать, что булла не направлена против них и неприменима к условиям их города. Булла, могли они сказать, касается искренне крестившихся, и она защищает только их права, в то время как все марраны подозреваются в иудействовании, и поэтому к ним относятся законы «Толедского статута».

Но была еще одна важная причина, по которой влияние буллы от 29 ноября неизбежно было весьма ограниченным, если не вовсе нулевым. Эффект любой буллы в западной стране, а в особенности на Пиренейском полуострове, обычно соответствовал уровню поддержки ее светскими властями. Следовательно, если бы королевская администрация Кастилии хотела использовать буллу *Considerantes* в защиту интересов конверсо, она могла бы служить эффективным инструментом для достижения этой цели. Но королевской администрации не хватало моральной решимости, не говоря уже о политической способности, сделать это. Всего за несколько месяцев до этого, как мы видим, король подтвердил свое соглашение с толедцами по поводу их отношения к конверсо в этом городе, и это соглашение совпадало с положениями «Толедского статута». А еще важнее, что оно совпадало с секретными заверениями, данными толедцам королем и Альваро, который теперь был не только главным министром страны, но и фактическим лидером — правителем Толедо. Более того, он возглавлял судебную систему города, систему, которая обладала правом решать, какие законы (включая буллы) применимы к конверсо в рамках толедской юрисдикции. А поскольку Альваро перешел в конфликте на другую сторону и хотел поддерживать доверие своих новых союзников, не было никакого шанса, что он использует последнюю буллу для восстановления прав конверсо.

При этих обстоятельствах марраны увидели, что оказались в опасном тупике. Им удалось устранить наихудшую опасность, т.е. установление инквизиции, но они потерпели поражение в борьбе против «Толедского статута». Результат был зловещим. В самом важном церковном (и не только церковном) центре к «новым христианам» относились как к евреям — хуже того, как к еретикам-изгоям. Такое

положение дел конверсо не могли вытерпеть ни одного дня, потому что теперь больше, чем когда-либо, *Статут* угрожал самому существованию конверсо Кастилии. При Сармьенто у них была причина бояться того, что Толедо может стать моделью для других городов; при Альваро эта угрожающая перспектива совершенно очевидно стала гораздо реальнее. Не было никакой причины верить в то, что, если враги конверсо теперь поднимутся против них в любом городе, Альваро при малейшем нажиме не даст им все то, что он дал толедцам после тяжелой борьбы. Но опасность не ограничивалась только распространением дискриминации. Как только в юридических бастионах, защищавших конверсо, была пробита брешь в нескольких городах, стало ясно, что вся страна окажется затопленной потоком ненависти, которая сможет радикально изменить также и позицию короля. В такой ситуации у Альваро появится шанс «доказать» королю, насколько он, Альваро, был прав, когда в тот момент, когда вспыхнуло толедское восстание, он настаивал на изменении их политики по отношению к марранам. То, что король сможет в таком случае склониться к согласию с ним, казалось весьма вероятным. А что в этом случае произойдет потом, предвидеть было несложно. Альваро сможет вытащить из потайного ящика буллу об инквизиции и использовать ее не только как средство для «умиротворения» народа, но и в качестве путеводной звезды новой национальной политики. Немногие из ведущих «новых христиан» в Кастилии могли усомниться в том, что Альваро способен на это, и мало кто мог найти ответ на эту проблему. Похоже, что не оставалось иного пути для спасения существования конверсо в Испании, кроме устранения Альваро с его поста, как это произошло с Сармьенто.

Но выполнение такой задачи казалось практически невозможным. Никому еще не удавалось сделать это с успехом, серьезным и длительным. Те, кто пытались, заплатили за свою смелость своими именами, свободой, а иногда и жизнями. После всего случившегося трудно было поверить, что в Кастилии осталось достаточно отважных для новой политики.

## II

В начале 1453 г. Альваро начал, к своему изумлению, понимать, что он является мишенью смертоносного заговора, в котором замешан сам король. Для того чтобы избежать скандала и неловкого положения для Хуана II, планировалось убрать Альваро так, чтобы это выглядело смертью от несчастного случая. Было совершено несколько покушений на его жизнь, рассчитанных на то, чтобы произвести такое впечатление, но осторожный и недоверчивый Альваро умудрился ускользнуть от них всех<sup>1</sup>. Он упрямо оставался при королевском дворе, который в то время передвигался по северной Кастилии (от Мадригала через Вальядолид до Бургоса), откуда и тянулись нити паутины всех заговоров против него. Трудно объяснить, почему Альваро с таким упорством подвергал себя опасности, если только мы не предположим, что, оставаясь вблизи короля, он думал, что сумеет добраться до корней заговора или же найти благоприятный момент для разговора с монархом, в результате которого он снова приобретет его благосклонность. Но чем бы ни руководствовался он в те дни, его соображения были основаны на тщетных надеждах. Из беседы с королем ему стало понятно желание монарха удалить его из королевского двора как можно быстрее. Что же до заговора, ему так и не удалось обнаружить ни его источника, ни его нитей. В тот момент, когда он приблизился

к сердцевине заговора, он уже был в безнадежной западне. 15 апреля Альваро был арестован в Бургосе, а шесть неделями позже, 2 июня, окончил свою жизнь на эшафоте в Вальядолиде<sup>2</sup>.

Кто стоял за тайным планом уничтожения всемогущего коннетабля? Кто планировал повторяющиеся попытки схватить его и убить? И кто составил хитрый план, приведший, в конце концов, к его аресту и заключению в тюрьму? Источники не слишком ясны в этом вопросе и оставляют много места для догадок. Большинство из них предполагает, что сам король возглавил заговор против своего бывшего фаворита и был полностью в курсе всех этапов его исполнения<sup>3</sup>. Но был ли Хуан II изначально автором плана избавления от Альваро, и был ли он тем, кто сделал первые шаги для его осуществления? Некоторые авторы приписывают эту идею королеве, которая была в ссоре с высокомерным первым министром и не успокоилась, пока король, который любил ее, не удовлетворил, наконец, ее желание<sup>4</sup>. Другие указывают на Алонсо Переса де Виверо как на мозг и руку заговора. Когда-то он был «креатурой» Альваро, его другом и высокопоставленным лицом при дворе, и он манипулировал королем и королевой исключительно в своих личных интересах<sup>5</sup>. «Хроника дона Альваро де Луны» и другие источники там и тут намекают на влияние конверсо на короля в его решимости избавиться от Альваро, но нигде эти источники не указывают на конверсо как на инициаторов или главную движущую силу этого стремления короля. Современные отчеты о жизни Альваро — такие, как работы Кинтаны, Риццо и Сильо, — игнорируют даже эти сдержанные намеки, так же поступают и историки испанских королевств, обсуждая карьеру коннетабля. Таким образом, падение Альваро изображается вне всякой связи с конверсо.

И все же мнение некоторых ученых, чьи научные интересы сосредоточены на истории «новых христиан», отличается в этом моменте от мнения биографов Альваро и ученых, занимающихся историей Испании. Согласно их точке зрения, конверсо играли большую, если не решающую, роль в крушении Альваро, и хотя их взгляды разнятся в некоторых моментах, тем не менее, взятые вместе, они представляют сильные доводы в пользу этого экстраординарного тезиса. Этот тезис, безусловно, прольет новый свет на историю Испании, так же как и на историю марранов XV в., и неизбежно приведет нас к далекоидущим заключениям по важнейшим аспектам того и другого. Поэтому мы попытаемся взвесить аргументы каждого из этих ученых и исследуем свидетельства, на которые они опираются. А главное, мы рассмотрим два фундаментальных элемента (мотив и действие), которые должны быть приняты во внимание при любом расследовании подобного рода. Затем мы увидим, сможем ли мы вдобавок к доказательствам и аргументам, представленным этими учеными, найти какой-то намек на свидетельство или другие соображения, основанные на источниках, которые поддерживали бы или, наоборот, опровергли гипотезу, которую мы намерены проверить.

### III

Первым, кто утверждал, что кастильские конверсо стремились к уничтожению Альваро де Луны и играли важную роль в достижении этой цели, был первый исследователь истории конверсо в Испании Хосе Амадор де лос Риос. Согласно Амадору, марраны вместе с некоторыми испанскими аристократами составили заговор, чтобы убить его, а лидер конверсо, Алонсо де Картахена, был острием марранской части заговора<sup>6</sup>. В этом тезисе было утверждение (которое Амадор также

пытался доказать), что заговор явился кульминацией длительной борьбы между Альваро и конверсо. Этот конфликт, соответственно, являлся корнем заговора. Но что же тогда было корнем конфликта?

По мнению Амадора, им была постоянная поддержка евреев со стороны Альваро и его твердая оппозиция плану конверсо привести к концу испанское еврейство. Этот план, согласно Амадору, был заветной мечтой Павла из Бургоса, мечтой, которую он стремился претворить в жизнь любыми средствами. Его дети, а в особенности Алонсо де Картахена, унаследовали эту его амбицию, и таким же образом вели себя другие ведущие марраны, которые шли по стопам Павла<sup>7</sup>. У Амадора не было сомнения в том, что Базельский декрет (1434) и булла Евгения IV против евреев (1442) были вдохновлены Картахеной и что Альваро, с другой стороны, был тем, кто воспрепятствовал введению в силу этих законов<sup>8</sup>. Таким образом, он сорвал планы конверсо, и в результате их неприязнь к Альваро возросла еще больше. После его реакции на Базельский декрет эта неприязнь перешла в «открытую враждебность»<sup>9</sup>, и вслед за изданием прагматической санкции в Аревало враждебность превратилась в «войну насмерть»<sup>10</sup>. Впоследствии марраны присоединились к антиправительственной аристократии в планах уничтожения Альваро. Таким образом, победила политика, инициированная Павлом из Бургоса. «Смерть Альваро, — говорит Амадор, — стала апофеозом победы «Уложения» доньи Каталины и буллы Бенедикта XIII над прагматической санкцией Аревало»<sup>11</sup>.

На наш взгляд, теория Амадора представляет собой смесь правды и вымысла. Амадор выдвинул три предположения, которые казались ему неопровержимыми: 1) конверсо участвовали в заговоре против Альваро де Луны; 2) это участие было вызвано давним конфликтом, предшествовавшим последнему развитию событий; 3) причиной конфликта были разногласия между Альваро и конверсо по еврейскому вопросу. Позже мы коснемся двух первых предположений Амадора, но пока займемся только третьим, относящимся к главному *мотиву* конверсо для участия в заговоре против Альваро. В том, что касается этого момента, мы можем с самого начала сказать, что Амадор следовал ложному пути расследования, основанному на недоказанных предположениях, и построил теорию, которая не выдерживает критики.

Желая усилить свое мнение о глубоком антагонизме, существовавшем между Альваро и конверсо, Амадор утверждал, что, помимо религиозных причин, были и политические соображения, которые вбили клин между сторонами. Они проистекали из дружбы Павла из Бургоса с Фернандо, регентом Кастилии, который позже стал королем Арагона. Согласно Амадору, Павел распространил эту дружбу на сыновей умершего Фернандо, инфантов Арагона — факт, продиктовавший оппозицию коннетаблю, которая разделялась всем кланом Павла<sup>12</sup>.

Что может быть сказано об этих заключениях?

Разумеется, вполне возможно, что бургосский епископ питал скрытую симпатию к инфантам Арагона, но из-за этого он не начал бы ссориться с могущественным фаворитом короля. Павел повернулся спиной к Бенедикту XIII, которому он был обязан всей своей карьерой, как только увидел, что его взаимоотношения с папой могут подвергнуть опасности его интересы<sup>13</sup>. Такой человек вряд ли стал бы хранить верность мертвецу вплоть до поддержки его детей, зная, что это может нанести ущерб собственному потомству. Не могло быть у Павла и никакой причины занять позицию против Альваро. При власти Альваро и при его поддержке

сыновья Павла сделали блестящую карьеру в Испании, и не только они, но и конверсо в целом процветали при этом режиме, как мы видели<sup>14</sup>. Мы также видели, что, когда Хуан Наваррский, сын дона Фернандо, контролировал дела Кастилии, позиция конверсо ощутимо пострадала, а в момент, когда Альваро вернулся к власти, король принял меры в их защиту<sup>15</sup>. Неужели перед лицом этой реальности, которая явно подразумевает фактический союз между Альваро и конверсо, сыновья Павла, только из любви своего отца к покойному дону Фернандо и его сыновьям, инфантам, пошли бы на разрыв этого союза и повернулись бы против Альваро? Такое предположение и странно, и бездоказательно. Мы должны признать его несостоятельным.

Не более приемлем и взгляд Амадора на предположительную враждебность конверсо к евреям как на фактор, обостривший их оппозицию Альваро до состояния «войны насмерть». Опять же, возможно, что Пабло де Бургос, или его сын Алонсо де Картахена, или какой-либо еще кастильский лидер, помог Базельскому собору принять его радикальные решения против евреев. Но у нас нет свидетельства о том, что, даже если так оно и было, это отрицательно повлияло на отношения между Альваро и конверсо. Определенно, назначение в 1435 г. Алонсо де Картахены епископом Бургоса (назначение, сделанное Альваро), не указывает на то, что Альваро считал его врагом больше, чем за год до того, когда послал его в Базель королевским легатом<sup>16</sup>. Что же до буллы Евгения IV против евреев, снова мы не знаем, кто был ее инициатором. Но даже если им и был Алонсо де Картахена, мы не можем понять, почему прагматическая санкция Аревало должна была сделать его смертным врагом Альваро. Как мы уже отметили, прагматическая санкция была издана вовсе не правительством, контролируемым Альваро де Луной, а правительством Хуана Наваррского (который вряд ли был склонен получать советы от Альваро), и более того, прагматическая санкция не являлась противовесом буллы Евгения IV, как это получается у Амадора<sup>17</sup>.

В дополнение к этому, как мы видим, Амадор недопонимал отношение конверсо к евреям в то время. В середине века «новые христиане» Испании не были охвачены той ненавистью к евреям, которая характеризовала некоторых их предков-миссионеров. Их мысли были сконцентрированы на своих собственных проблемах — политических, социальных и интеллектуальных — проблемах, которые касались их жизни как христиан и их собственных интересов. Предположить, что они были готовы пожертвовать этими интересами или подвергнуть опасности свои политические и социальные завоевания, войдя в столь опасный конфликт только для того, чтобы выполнить «завещание» Павла из Бургоса, или, точнее, его желание «разгромить» евреев, было бы слишком далеко от реальности. Ни здравый смысл, ни источники не подтверждают такое предположение.

А теперь мы обратимся ко второму предположению Амадора, тесно связанному с третьим. Амадор считал, что если главным мотивом для заговора, который конверсо предположительно составили против Альваро, была их враждебность к евреям, то их конфликт с Альваро должен был быть весьма давним и простирались на весь период его правления (поскольку Альваро продемонстрировал свою дружелюбность к евреям уже в 1420 г., а может быть, еще и раньше). Но Амадор не смог доказать это предположение, а имеющиеся свидетельства *опровергают* существование такого продолжительного конфликта. Эти свидетельства происходят из разных источников всех трех периодов правления Альваро.



Первое из них пришло от члена семьи Павла из Бургоса — семьи, которая, если верить Амадору, постоянно раздувала вражду к Альваро. В 1431 г. брат Павла, Альвар Гарсия де Санта Мария, служил королевским хронистом Кастилии, и длинную главу в своей работе он посвятил Альваро де Луне и его администрации. Это одна из самых сильных вещей, когда-либо написанных в защиту Альваро. Здесь хронист отвергает одно за другим все обвинения, обращенные на Альваро оппозицией, и превозносит все его усилия на благо короля, страны и народа<sup>18</sup>. Конечно, это официальная хроника, а Альваро тогда был на вершине своей власти, но слова хрониста настолько убедительны, его аргументы настолько обоснованы и эмоциональны, что создается явное ощущение, что автор действительно верил в то, что писал. В любом случае ясно, что если бы бургосский епископ ненавидел Альваро, или же просто находился в оппозиции к нему, или же такого отрицательного мнения придерживалось большинство ведущих конверсо, Альвар Гарсия использовал бы менее страстные выражения для рассказа о человеке и его делах.

Второй период правления Альваро — а точнее, начиная с 1440 г., — отражен в свидетельстве аристократов, находившихся в оппозиции к Альваро и стремившихся устранить его из королевского двора. В меморандуме, поданном ими королю, где они перечисляют свои претензии к его фавориту, они относятся, как мы уже отмечали, к особой роли, которую марран Фернан Диас де Толедо, Докладчик короля, играл в поддержке власти Альваро<sup>19</sup>. Они утверждали, что эта роль была решающей, и мы, в основном, согласны с этой оценкой. Но в таком случае это *не вяжется* с утверждением Амадора о «вражде» между Альваро и конверсо в то время. Трудно предположить, что, если бы такая вражда существовала, Фернан Диас де Толедо выглядел бы таким рьяным сторонником Альваро де Луны. Следовательно, оппозиционная знать не могла поверить в это.

Аналогичные свидетельства, относящиеся к периоду правления Альваро, пришли из совершенно другого источника. Они представлены заявлениями толедских мятежников от 1449 г., года их мятежа. Во всех этих документах, как мы видим, конверсо изображены союзниками Альваро, а первый министр — их главным защитником и пособником. Конечно, как мы уже отметили, причины для этого союза, указанные в этих документах, должны считаться беспочвенными, но едва ли можно оспаривать тот основной факт, что отношения между Альваро и конверсо были дружескими, а его поведение по отношению к ним должно расцениваться как покровительственное<sup>20</sup>. В любом случае, несомненно то, что если бы эти отношения были отмечены «войной насмерть» (как утверждал Амадор де лос Риос), вся линия кампании мятежников не была бы ими принята.

Таким образом, взгляд Амадора на мотивы конверсо для их предположительно-го участия в заговоре против Альваро де Луны должен быть опровергнут в обеих его частях, потому что ни его теория о причине конфликта, ни его взгляд на его продолжительность не вяжутся с источниками.

#### IV

Несмотря на свои слабости, теория Амадора сильно повлияла на более поздних историографов, и среди тех, кто принял ее, был Генрих Грец, знаменитый историк еврейского народа. Как и Амадор, Грец приписал заговор против Альваро в первую очередь ведущим «новым христианам», которые в течение долгого времени были противниками Альваро из-за его проеврейской политики. В Базель-

ском декрете от 1434 г. и в булле Евгения IV от 1442 г. (которые Грец, как и Амадор, приписывал влиянию Алонсо де Картахены) он видел тяжелый удар не только по евреям, но и по Альваро де Луне<sup>21</sup>. Грец поддерживал это предположение новыми сведениями, которые он нашел в процессе своих исследований, потому что, в отличие от Амадора, он знал о булле Николая V об инквизиции и быстро понял, что она должна была быть продуктом решительных усилий Альваро<sup>22</sup>. Но как в прагматической санкции 1443 г., так и в булле об инквизиции Грец видел просто контрудары Альваро против его врагов-конверсо. Вражда последних стала смертельной, считал Грец, когда Альваро, по его словам, «не сумел их защитить» во время мятежа 1449 г.<sup>23</sup>, и все они поднялись, чтобы сокрушить его. Им удалось взять верх над ним и привести на эшафот великого государственного деятеля, который был защитником евреев.

Поскольку Грец следовал мысли Амадора по поводу истоков «вражды» конверсо к Альваро, мы можем применить нашу основную критику взглядов Амадора также и к теории Греца. Нам нужно только коснуться новых элементов, привнесенных в аргументацию Греца, и это мы сделаем позже.

Идя по стопам Греца и Амадора, Генри Чарлз Ли сформировал свой собственный взгляд на то, что послужило причиной заговора против Альваро. Как и Грец, Ли заметил буллу об инквизиции и приписал ее появление усилиям Альваро<sup>24</sup>. Как и Амадор, он видел в заговоре финальную стадию продолжительной борьбы между Альваро и конверсо<sup>25</sup>. Но Ли не касается причин этой борьбы, оставляя нас в неведении по поводу того, согласился ли он с мнением своих предшественников или же не сумел прийти к определенному заключению. По поводу буллы об инквизиции он сказал, что ее задачей был просто «разгром врагов Альваро, марранских епископов»<sup>26</sup>, потому что «видимо, коннетабль пришел к мысли, что если он сможет учредить инквизицию в Кастилии, то найдет в ней оружие, при помощи которого он покорит их»<sup>27</sup>. Почему и когда епископы-марраны стали врагами Альваро де Луны? Ли этого не объясняет. Но ясно, что в его глазах эта вражда и была причиной буллы, которую Альваро организовал в целях самозащиты. В этом Ли подходит очень близко к Грецу, но он идет еще дальше Греца, приписывая булле решимость конверсо уничтожить Альваро и шаги, предпринятые для достижения этой цели. Теперь, говорит Ли, «новые христиане» поняли, что их безопасность зависит от падения де Луны»<sup>28</sup>, и спланировали его уничтожение вместе с недовольными аристократами, пока их заговор против Альваро не склонил на свою сторону и короля<sup>29</sup>.

Наш анализ высказываний Ли по этому поводу тоже должен быть отложен до тех пор, пока мы не представим взгляды еще одного ученого, который тоже исследовал те же проблемы. Не ссылаясь на Греца и Ли и, возможно, не будучи вообще знакомым с их позициями, Бельтран де Эредия пришел к тому же выводу касательно истоков буллы об инквизиции. Он, как и Грец и Ли, считал, что архитектором этого декрета был не кто иной, как Альваро, и более того, что Альваро также инициировал буллу от октября 1450 г. (т.е. ту, которая приостановила действие буллы *Humani generis* в защиту конверсо)<sup>30</sup>. Обе буллы, по мнению Эредиа, были инструментом в борьбе между Альваро и конверсо — «этими двумя антагонистическими силами, которые попеременно доминировали в национальной политике»<sup>31</sup>. Эредиа не дает ключей к пониманию этого антагонизма, кроме того, что имеется в виду в процитированном предложении. Если мы правильно понимаем его, он

приписывает истоки конфликта между Альваро и конверсо желанию каждой из «враждующих» партий контролировать судьбы Кастильского государства. То есть, по существу, это было борьбой за власть, и, добывая у папы вышеупомянутые буллы, Альваро просто получал эффективное оружие для нанесения удара по своим политическим противникам.

Но у Бельтрана де Эредиа есть еще что сказать по этому поводу, тем самым проясняя свое понимание проблемы. Если Альваро, как он считал, «воспринимал» буллу об инквизиции просто как политический «маневр», то «концепция» буллы была бы невозможной, если бы не опиралась на «реальность». Этой «реальностью» была «опасность», которую представляли собой конверсо для социальной и религиозной жизни Испании. Социальная опасность, по словам ученого, заключалась в «эксплуатации» и «подавлении» марранами испанского народа<sup>32</sup>, а религиозная — в их приверженности Моисеевой вере<sup>33</sup>. И действительно, то, как Альваро сумел организовать издание буллы об инквизиции, было типично для его тактики и приемов, потому что его «политическая мудрость» характеризовалась «умением использовать объективную ситуацию для своих абсолютно не относящихся к этому личных целей»<sup>34</sup>.

Высказывания и терминология Эредиа по этому поводу являются эхом тенденциозных взглядов и предубеждений, которые высказывались против конверсо в Кастилии XV в. и возродились в больших количествах в последние полтора столетия<sup>35</sup>. Этот припев нам хорошо знаком. Конверсо тайно исповедовали иудаизм и таким образом подрывали христианскую веру; более того, они преследовали приверженцев христианства, безжалостно «эксплуатируя» и «подавляя» их. Как может видеть читатель, мы отвергли эти утверждения как дикие обобщения, основанные на ненависти, а Эредиа, представляя их как «хорошо известные» факты, не предлагает никаких доказательств в их поддержку, кроме следующего: если бы булла об инквизиции не была основана на фактах, «папа не издал бы ее»<sup>36</sup>.

Трудно понять, как такой ученый, как Эредиа, мог высказаться столь безапелляционно, если только он не верил в папскую непогрешимость во всех случаях жизни. Но такая вера, безусловно, противоречит указаниям самого ученого на то, что тот же папа дважды или трижды менял свою позицию по поводу проблемы конверсо в течение двух лет, в соответствии с меняющимися влияниями, испытываемыми им время от времени. Такое же отсутствие стабильности было отмечено также в позиции папы по другим вопросам — и это, как известно, зачастую было следствием меняющихся политических обстоятельств и соображений. Соответственно, когда папа должен был занять позицию по какой-либо кастильской внутренней проблеме (а ситуация марранов представляла такую проблему), он действовал скорее согласно желаниям политических властей, чем под влиянием моральных увещаний. По существу, сам Эредиа добавил свидетельство в этом плане, когда процитировал публичное объявление Хуана II о смертном приговоре Альваро де Луне<sup>37</sup>.

Высказывания Эредиа об «опасности» марранов отражают взгляды толедских ненавистников и их духовных преемников в более позднее время; то же самое можно сказать и о попытках марранов доминировать в кастильской политике. Конечно, в XV в. Маркос Гарсия де Мора, который, как мы показали, был яростным антисемитом, утверждал, что марраны были *партнерами* Альваро в своих попытках доминировать в кастильском государстве<sup>38</sup>, в то время как Эредиа считал, что они

были его *противниками*, поскольку они тоже, как и он, стремились к этому доминированию. Но основа взглядов Эредиа на марранов была по сути той же, что и Маркильоса: и тот и другой верили в то, что целью конверсо было приобретение власти над кастильским правительством, а также и в то, что они в значительной мере достигли этой цели. Это приводит нас обратно к мнению Эредиа, что Альваро и конверсо являлись «двумя антагонистическими силами», которые «попеременно руководили политикой нации».

Эредиа избегает четкой позиции по вопросу о том, сыграли ли конверсо свою роль в вынесении смертного приговора Альваро де Луне. Но он явно склонен верить в то, что так оно и было. «Все возможно, и даже вероятно, — говорит он, — в ситуации, в которой король низведен до роли простой декорации»<sup>39</sup>. Читатель увидит, что мы отвергаем утверждение о том, что в усилиях по ликвидации Альваро король действовал как «декоративная фигура», и точно так же мы не можем согласиться тем, что конверсо соревновались с Альваро в руководстве страной и, «сменяя» друг друга в этой роли, определяли судьбы страны. Трудно даже поверить в то, что Эредиа мог высказать такое. Нет никакого свидетельства о том, что когда-либо, как минимум в период 1420–1450 гг., конверсо хотели сместить Альваро или соревноваться с ним за его положение в государстве. Нет и свидетельств о том, что конверсо поднялись против него в союзе с его врагами. Утверждение Серрано о том, что Алонсо де Картахена всегда демонстрировал «абсолютную лояльность» королю<sup>40</sup>, можно отнести почти ко всем марранам. Уже по одной этой причине они должны были быть сторонниками Альваро, поскольку король был решительно за него, как минимум до середины 1451 г. Таким образом, если марраны приняли участие в заговоре против Альваро в 1453 г., это не произошло, как предположил Эредиа, из-за глубокого политического антагонизма, как и не из-за предположительного «религиозного» диспута. Ни у одной из этих теорий нет поддерживающих свидетельств, и обе они основаны на предвзятом мнении: в случае Амадора предвзятое мнение против марранов, а в случае Эредиа — против евреев, с которыми он отождествлял «новых христиан».

Поэтому ясно, что из всего упомянутого этими учеными ничто не предполагает приемлемого мотива для приписываемого марранам заговора против Альваро. Мнение Амадора и Греца о том, что мотивом для оппозиции конверсо являлось отношение Альваро к еврейскому вопросу, не имеет под собой, как мы видим, почвы, точно так же как и их утверждение о длительном конфликте, предшествовавшем предполагаемому заговору. Подобным же образом нет свидетельств в пользу утверждения Эредиа о том, что *политическая* борьба питала заговор против Альваро. Ли не сумел предоставить какие-либо причины для ссоры Альваро с епископами-марранами, в которой он видел корень заговора. Таким образом, если мы примем, как эти ученые, что конверсо составили заговор против Альваро де Луны, мы должны вернуться к нашему описанию главных событий, связанных с толедскими переговорами.

Если есть что-то, что могло послужить мотивом для столь радикальной акции марранов против Альваро, это проистекало из соглашения, достигнутого им с толедцами по поводу разрешения проблемы марранов, потому что только это соглашение могло обеспечить толедцам королевскую и папскую амнистии за мятежные действия и другие преступления, совершенные во время мятежа. Это также давало им возможность продолжать дискриминацию марранов, которая была в глазах

конверсо самым большим их преступлением. Даже такие уступки короля городу, как запрещение марранам требовать возвращения их украденного имущества, отнятых у них должностей и даже возвращения изгнанных в Толедо (хотя они были его *гражданами*, высланными Сармьенто за приписываемые им поддержку Альваро и короля!), были шокирующим указанием на новую позицию Альваро. Хуже всего было то, что эта позиция нашла полное подтверждение в его поддержке плана введения инквизиции в Кастилии и его настойчивых ходатайствах перед папой в пользу этого плана. Все это не было, как думал Грец, просто «*неспособностью защитить конверсо во время мятежа*» (на самом деле, во время мятежа Альваро не мог защитить их). Это означало прямое нападение на марранов, нацеленное на лишение их защиты законом — и не только на ограниченное время. То, что было замешано здесь, как ясно поняли конверсо, не было временной уступкой толедцам, но тотальным переворотом в политике Альваро — переворотом, который угрожал правам, достижениям и самим жизням *всех* «новых христиан» Испании.

Конечно, вышеупомянутые ученые заметили наличие конфликта между Альваро и конверсо, но они не смогли дать этому правдоподобного объяснения, потому что не сумели связать этот конфликт с его настоящим источником — переговорами Альваро с толедцами. Это более объяснимо в случае Амадора, который не знал о булле об инквизиции, но менее понятно в случае других ученых, которые, зная об этой булле, приписали это ложным причинам. И поэтому тоже большинство из них считало, что конфликт был давним, когда на самом деле он возник гораздо позже. Отсюда и происходит и близость по времени между двумя событиями — изданием буллы 20 ноября 1451 г. и возникновением заговора примерно через год после этого.

Таким образом, все части этой исторической головоломки встают на свои места. Конверсо предприняли радикальные шаги против Альваро не из-за его проеврейской позиции, а из-за его антимарранских действий, и эти действия ни в коем случае не были «контрударами», нанесенными коннетаблем для самозащиты, а были прямым и неспровоцированным нападением на жизненно важные позиции конверсо. Соответственно, Альваро не был, как думал Амадор, мучеником, пострадавшим за свою *либеральную* политику по отношению к евреям, а пал жертвой антилиберальной политики, которую он повел по отношению к конверсо. Эта политика была, с точки зрения последних, настолько грубой, жестокой и переполненной опасностью, что вынудила их принять отчаянные меры. Итак, если марраны плели интриги против Альваро, именно *они* нанесли контрудары в целях самозащиты, и после одного из них, который представлял собой заговор, Альваро пал.

Но тот факт, что мы можем видеть логичный мотив для предположительной акции марранов, еще не доказывает того, что сама акция имела место. Чтобы доказать это, мы должны предоставить достаточно убедительное свидетельство, и таким образом мы перейдем от аргументов, касающихся «мотива» для заговора, к свидетельству о «действии».

## V

Из всех ученых, которых мы упомянули в связи с этой гипотезой, единственным представившим свидетельство в поддержку своей теории был ее создатель, Амадор де лос Риос. Нет сомнения в том, что именно это свидетельство в первую

очередь заставило таких людей, как Грец, Ли и Эредиа, принять всерьез его утверждения о заговоре.

Амадор сконцентрировал большую часть собранных им данных на том, что случилось в Бургосе до того, как Альваро был схвачен. В обвинении, построенном им против конверсо Кастилии, Амадор пытался показать, что они находились в самом сердце заговора, что они активно поддерживали короля Хуана II в его стараниях уничтожить своего Первого министра, а человеком, игравшим во всем этом ведущую роль, был епископ Бургоса. Согласно Амадору, Алонсо де Картахена «не чуждался и не жалел средств, даже самых необычных и нечестных», чтобы продвинуть план разгрома коннетабля и «довести его до конца»<sup>41</sup>. Но более поздний ученый, Франсиско Кантера, высказал совершенно иное мнение по этому поводу.

В своем биографическом этюде о семье Санта Мария (семья Павла из Бургоса) Кантера отвергает «тяжкие обвинения», которые Амадор де лос Риос «обрушил без всяких доказательств» против «одного из наших самых выдающихся прелатов»<sup>42</sup>. В противоположность Амадору, который, согласно Кантере, «плохо прочитал источники и интерпретировал их еще хуже»<sup>43</sup>, Кантера не находит свидетельства для утверждения, что епископ вместе с королем планировал смерть или заключение дон Альваро, а единственное, что ясно следует из источников в отношении епископа и его семьи, это, согласно Кантере, следующее: 1) их абсолютная и максимально надежная преданность монарху, 2) их решительный энтузиазм по отношению к Альваро де Луне в течение почти всего его правления и 3) «сдержанное личное отступление [от Альваро], когда они сочли это необходимым, исходя из их лояльности королю и пользе Кастилии»<sup>44</sup>.

Можно с легкостью согласиться с первым положением и, в общем, также и со вторым, но третье остается бездоказательным и на самом деле противоречит главной предпосылке. Если «абсолютная преданность» монарху была главным правилом поведения этой семьи, то как же в те критические дни, когда король прилагал максимум усилий, чтобы схватить Альваро и положить конец его власти, они могли ограничиться «сдержанным отступлением от Альваро», как столь элегантно определил это Кантера? Разве их «абсолютная лояльность королю» не требовала полного сотрудничества с монархом и активной помощи в его решительных действиях? Похоже, что Кантера не обращает на это внимания, а более всего, он не замечает тот факт, что кроме понятий «король» и «Кастилия» у конверсо было в мыслях еще кое-что, а именно: их права, свобода и безопасность, которым был нанесен такой ущерб действиями Альваро.

На протяжении всего обсуждения происходившего в те дни между епископом Бургоса и Альваро де Луной<sup>45</sup> Кантера не посвящает ни единого слова событиям в Толедо. Не касается он и претерпевшей кардинальные изменения политики Альваро по отношению к конверсо или издания буллы об инквизиции, явившейся прямым результатом этой политики. Кантера просто игнорирует эти факты, как будто они имели место в другой стране или не имели никакого влияния на развитие отношений между Альваро и конверсо. Но они неизбежно влияли, и очень сильно! И поэтому, если мы рассматриваем то, что мы знаем об этих взаимоотношениях в свете предшествующих событий, мы должны прийти к заключению, что бургосский епископ не мог оставаться нейтральным, или пассивным, или отстраненным в решающей борьбе, разыгравшейся в Бургосе в 1453 г.

Что мы знаем об отношениях между Альваро и Картахеной в те дни? Какое свидетельство имеется у нас о том, что епископ был замешан в заговоре против коннетабля? И какое существует свидетельское показание касательно той роли, которую другие марраны играли в этом деле?

Несомненно, самая важная информация об отношениях между Альваро и епископом включена в заявление самого Альваро, изложенное в «Хронике дон Альваро де Луны». Он сделал это заявление незадолго до своего ареста, когда его уже окружили враги, в ответ на предложение одного молодого человека, который вызвался помочь ему бежать из города. Имя этого молодого человека было Альваро де Картахена, и он был сыном Педро де Картахены, брата епископа, в чьем доме в Бургосе остановился коннетабль. Друзьям Альваро, которые тоже остановились в этом доме, молодой человек показался заслуживающим доверия, а его предложение искренним и дельным. Они посоветовали коннетаблю принять его предложение, но Альваро отклонил их совет, приводя по этому поводу следующий довод:

Вы знаете, что этот Альваро де Картахена из семьи конверсо, и вы также знаете, как много зла желают мне эти конверсо. А вдобавок, этот Альваро де Картахена — племянник епископа Бургоса, который, как я хорошо знаю, мой самый большой противник в этом деле<sup>46</sup>.

Кантера считал, что из этого высказывания об отношении епископа к коннетаблю невозможно сделать какой-либо вывод, в особенности тот, что Картахена якобы был в тайном сговоре с королем с целью схватить Альваро и заключить его в тюрьму. Кантера не придавал значения утверждению Альваро о том, что бургосский епископ был его главным врагом, сделанному, когда он, Альваро, «был измотан, дезориентирован и подозревал всех и каждого»<sup>47</sup>. Однако это мнение Кантеры о настроении и состоянии Альваро, и в особенности о его способности в то время к трезвому суждению, не имеет оснований и фактически противоречит нашим источникам.

«Хроника дон Альваро де Луны» рассказывает нам о стычке между солдатами епископа Алонсо де Картахены и солдатами Хуана де Луны, сына коннетабля. Хроника говорит, что перебранка была заранее спровоцирована заговорщиками, которые ожидали, что Альваро будет участвовать в столкновении, что позволит им схватить или убить его. Но коннетабль избежал ловушки. Вспомнив аналогичную перепалку в Мадриде, устроенную с той же целью, он воздержался даже от приближения к сцене схватки. «Предусмотрительный Магистр [Сантьяго, т.е. Альваро], — говорит хронист Альваро, — понял, в своей проницательности, или потому, что Бог дал ему это понимание, или же потому, что его час еще не пришел, что эта ошибка была притворной и фальшивой»<sup>48</sup>. Таким образом, хронист не разделяет точку зрения Кантеры на неспособность Альваро к трезвому суждению. Он видит его предусмотрительным и разумным, наделенным способностью уловить суть происходящего и еще чем-то, наподобие шестого чувства<sup>49</sup>. Подозрительность Альваро в то время, должны мы добавить, полностью оправдана при тех обстоятельствах, когда он знал, что король замешан в планах поймать и убить его (что и было на самом деле), но эти подозрения не сделали его параноиком. Он не подозревал «всех и каждого», как утверждает Кантера, но только тех, подозревать которых у него имелась веская причина. Оказалось, что он подозревал скорее многих, а не наоборот<sup>50</sup>.

Но давайте вернемся к тому, что предоставило почву для ремарки Кантеры. Можно понять, почему коннетабль затруднялся поверить Альваро де Картахене и подозревал, что его план бегства — ловушка. Альваро де Луна вполне мог задать себе вопрос: зачем *converso*, — который, как и большинство «новых христиан», предположительно верен королю, — действовать против основных правил его группы, в нарушение воли короля? Ясно, что такое нарушение может повлечь за собой самое строгое наказание, что Альваро де Картахена, безусловно, понимал. А зачем ему рисковать своей жизнью ради человеку, которому он ничем не обязан и которого его собратья-конверсо видят своим врагом? А главное, такой акт впускает в большие неприятности его отца, Педро де Картахену, в чьем доме остановился коннетабль, и подвергнет его мучениям и бесчестью. И опять же, зачем это нужно молодому человеку? Ясно, что Альваро не мог найти ответов на эти вопросы — ответов, которые побудили бы его принять совет его помощников.

Давайте снова обратим внимание на то, что он сказал, когда отклонил предложение Альваро де Картахены. «Вы знаете, — указал он своим помощникам, — как много зла желают мне эти конверсо». В то время ненависть конверсо к Альваро де Луне и их желание нанести ему ущерб или уничтожить его были общеизвестны и не нуждались в доказательствах. На этой основе можно считать, что лидер конверсо, Алонсо де Картахена, разделял враждебность группы по отношению к коннетаблю. Но Альваро не судил Картахену, исходя из общего стандарта. «Вы хорошо знаете, — добавил он, — что епископ Бургоса мой самый большой противник в этом деле». Иными словами, епископ не воспринимался Альваро просто как еще один марранский противник. Картахена был замешан «в этом деле» — т.е. в попытках схватить его — больше, чем кто-либо иной. Соответственно, он не был просто одним из заговорщиков, но «самым большим противником» из всех, что может означать — если и не их лидер, то их основной подстрекатель, главный советник или самый решительный член. При этом мы должны вспомнить, что это заявление не было сделано на основе догадок или предположений, а на основе полного, по его утверждению, знания. Альваро не использовал такие неопределенные выражения, как «я боюсь», «я верю» или похожие термины, чтобы выразить то, что он думал по поводу позиции епископа. Он сказал: «Я хорошо знаю», ясно указывая на то, что в этом деле у него нет никаких сомнений.

Можно, конечно, сказать, что «знание» Альваро само по себе еще не доказательство истины. Но почему мы должны в нем усомниться? Альваро знал епископа больше тридцати лет. Он знал, что думал епископ по каждому вопросу, касающемуся государства, Церкви и конверсо. Он знал его настроения, его манеры и реакции, и конечно же он знал, какие чувства испытывал к нему епископ по поводу его поведения в толедском кризисе. Он не мог ошибаться, причисляя Картахену к лагерю своих врагов; а подчеркивая, что тот был наибольшим его врагом, указывал тем самым на свою твердую в этом уверенность.

К этому высказыванию Альваро де Луны мы можем добавить еще одно важное свидетельство, указывающее на то, что епископ действительно участвовал в попытках схватить коннетабля. На финальной стадии заговора и охоты, когда Альваро был окружен в Бургосе своими врагами и было ясно, что он не сумеет вырваться, король предпочитал арестовать и судить его, а не убить в столкновении. Соответственно, он заслал к Альваро эмиссаров, чьей целью было убедить его не сопротивляться, а добровольно сдаться королю. «Хроника дона Альваро де Луны» говорит,



что первым из этих эмиссаров были Алонсо де Картахена и Руй Диас де Мендоса, главный мажордом<sup>51</sup> короля.

Они пришли к Альваро, и Диас де Мендоса сообщил коннетаблю, что желание короля состоит в том, чтобы тот добровольно отправился в заключение к королю, «поскольку это будет служить королю и благу его королевств»<sup>52</sup>. Альваро ответил, что он готов выполнить желание короля, но попросил, чтобы ему были даны «гарантии против его врагов», которые окружают короля и «знают, как повернуть большую любовь короля к нему в неприязнь и гнев против него»<sup>53</sup>. На это епископ ответил: «Сеньор, сейчас вы не должны просить подобных вещей, потому что король определенно показывает, как он недоволен вами, и это может только усилить его гнев»<sup>54</sup>.

До сих пор Альваро вел себя по отношению к Картахене с необходимой вежливостью и формальным уважением, но теперь, в ответ на замечание епископа, он сбросил дипломатическую маску, дал волю своим настоящим чувствам и показал, что он думает о епископе Бургоса и данном им «дружеском совете»: «Епископ, — с бешенством сказал он, — сейчас молчите! И не смейте говорить, когда кабальеро говорят! Говорите там, где говорят долгополые, и не смейте больше вмешиваться в это [здесь], потому что я говорил — и говорю — с Руем Диасом, а не с вами»<sup>55</sup>.

Можно понять, что вызвало этот взрыв негодования против королевского эмиссара. Альваро видел в епископе препятствие к достижению того, в чем он нуждался больше всего, того, что давало ему шанс на спасение — т.е. королевской охранной грамоты. Его бешеная реакция выдала его решимость убрать это препятствие со своего пути. Ни на одну минуту он не верил, что совет епископа был дан для его же блага, как якобы предполагало его содержание. Его целью, по убеждению Альваро, было лишить его единственно возможной защиты — и таким образом обеспечить его унижение. Все, чего хотел епископ, так это выполнить свою миссию, а именно — доставить Альваро королю без всяких ограничений в виде охранной грамоты или аналогичных гарантий, чтобы король мог свободно сделать с Альваро все, что он хотел и планировал.

То, что теперь король хотел схватить Альваро, приговорить его к смерти, а затем конфисковать его обширные владения, едва ли подлежит сомнению. Именно это король и сделал позже, и, скорее всего, он это сделал по совету и настоянию своих доверенных советников, которые в те дни вместе с ним составляли этот план. Но даже если мы предположим, что в тот момент король еще не пришел к решению отправить Альваро на эшафот, ясно, что его арест в то время означал не только его смещение и бесчестие, но и наложение тяжелых штрафов на него и его поместья. Это, конечно, было минимальной целью заговорщиков, без достижения которой не было никакого смысла во всем сговоре. Немыслимо, чтобы эта минимальная цель, если и не в конце концов осуществленный план, не была известна королевским эмиссарам, которые должны были это знать для того, чтобы выполнить свою задачу.

Епископ был одним из них, и поэтому его осведомленность о целях миссии может рассматриваться как данность. Он знал, что король не захочет, чтобы Альваро получил просимые им гарантии. Конечно, гарантии время от времени не принимались во внимание, но их нарушение могло создавать проблемы, моральные и политические, даже для королей. Кроме того, здесь не говорилось о том, как это королевское поручительство может повлиять на окончательную позицию короля.

Епископ явно хотел быть уверенным в том, что капитуляция Альваро приведет на этот раз к его политическому краху. Отсюда и его немедленная негативная реакция на законное и логичное требование Альваро. В любом случае, его участие в этой миссии, задачей которой было привести Альваро в тюрьму, указывает на его тайное участие в плане короля, а не на «сдержанное отступление» от Альваро, как это назвал бы Франсиско Кантера<sup>56</sup>.

Это сотрудничество между королем и епископом продолжалось до момента ареста Альваро. Из того, что рассказывает нам «Хроника дона Альваро де Луна», получается, что Картахена был с Хуаном II в течение всего времени переговоров между Альваро и королем о гарантиях, требуемых коннетаблем. Согласно тому же источнику, очевидно, что все те, кто тогда были в окружении короля и консультировали его по этому вопросу, были противниками Альваро и стремились к его падению. Практически нелепо, чтобы Алонсо де Картахена был единственным исключением.

Проблема, с которой они теперь столкнулись, заключалась в том, как реагировать на требование Альваро, от которого Картахена пытался ускользнуть. Но, в отличие от Картахены, другие советники короля не смотрели на эту проблему с такой серьезностью. Когда они услышали об условии Альваро на капитуляцию, они стали убеждать короля принять его. Соответственно, Руис Диас де Мендоса, на этот раз сопровождаемый Афаном де Ривера, вернулся к коннетаблю с «гарантией», что ему сохранят жизнь<sup>57</sup>. Но это не удовлетворило Альваро. Он потребовал гарантию, которая обеспечит его жизнь, свободу, физическую неприкосновенность и безопасность его имущества. Он также потребовал тех же гарантий короля для своей семьи и своих ближайших друзей. Хроника говорит нам, что после многочисленных консультаций со своими советниками король дал Альваро эти гарантии и подтвердил их перед епископом Бургоса<sup>58</sup>. Согласно хронисту, все эти гарантии были нарушены после ареста Альваро, и к ним отнеслись как к никогда не существовавшим<sup>59</sup>. Но на самом деле это было не совсем так.

Текст гарантии, данной Альваро, был, по-видимому, приблизительно тем, что мы находим в «Хронике Хуана II». Согласно хронике, король дал Альваро свое «королевское заверение» (*fe real*), что тому «не будет нанесено ни обиды, ни ущерба, ни ему лично, ни его владениям, и что ему ничего не будет сделано против справедливости»<sup>60</sup>. Эти гарантии, добавляет хроника, не могли удовлетворить магистра, но «увидев, что у него нет возможности защищаться, и его солдаты не ответили на его призыв, он сдался и пошел в заключение»<sup>61</sup>. Мы прекрасно можем понять, почему текст гарантий не понравился Альваро. Его вторая часть фактически отменяла первую. Заверение в том, что «ничего не будет сделано ему против справедливости», подразумевает, что ему может быть сделано все, что не будет против справедливости. А что справедливо, а что нет, будет, разумеется, решать король. Мы видим в этом последнем, казалось бы, невинном пункте, против которого очень трудно возразить, умелую руку знатока-юриста, такого как Докладчик или Алонсо де Картахена. С этим спасительным пунктом епископ мог формально и без ущерба для своей чести принять присягу короля (чье декларированное намерение было притворным) и дать королю юридическую свободу, в которой тот нуждался, чтобы действовать против коннетабля по своему желанию.

Пока велись переговоры о гарантиях, и «это дело, или, скорее, это мошенничество», как его называет хроника Альваро, было улажено, «король находился на [пуб-

личной] площади, и вместе с ним были епископ Бургоса, дон Альваро де Эстуньига и много народу, пешего и конного»<sup>62</sup>. Альваро де Эстуньига командовал силами, которые должны были атаковать Альваро и схватить его живым или мертвым, если переговоры о его добровольной сдаче кончились бы ничем. Эстуньига был сыном графа Пласенсия, смертельного врага Альваро, и жаждал сам провести атаку. Кроме него, биограф Альваро упоминает в обществе короля только Картахену, который, кстати, указан первым, несомненно, как ближайший к королю человек и самый заметный из его советников. Он стоял там вместе с королем, ожидая новостей о согласии Альваро пойти в заключение, вслед за получением им исправленной королевской гарантии. Картахена был готов при необходимости дать совет королю, если Альваро потребовал бы новых изменений. В любом случае, он находился там, потому что он должен был находиться на месте до полного осуществления заговора. Что же еще яснее могло показать точку зрения хрониста, чем его слова о том, что епископ был с королем, когда это «мошенничество» — т.е. ложные обещания и надувательство — «имели место»?

Если верить Кантере, епископ Бургоса либо был тупоумным и безгласным и ничего не знал о происходящем вокруг него, либо же он был исключительно наивен и доверчив и невольно служил податливым инструментом в руках короля и его подручных. Но епископ не был ни безгласным, ни наивным. Он был проницателен, сдержан, в высшей степени осторожен, но при этом он не сумел одурачить Альваро, который «хорошо знал», что тот работает для его уничтожения. Не мог он одурачить и нас, несмотря на то, что время затуманило и почти стерло следы его роли в «деле Альваро». Кантере казалось «вероломным» и «клеветническим»<sup>63</sup> предположить, что такой человек, «один из самых выдающихся прелатов»<sup>64</sup>, руководил этой отвратительной кровавой интригой. Но Картахена был сыном своего времени, и он не был единственным инициатором или епископом, участвовавшим в этой борьбе. Маркиз Сантьяна, епископ Лопе де Барриентос, архиепископ Толедо Алонсо де Каррильо, архиепископ Севильи Алонсо де Фонсека и историки Диего де Валера и Паленсия были в числе многих своих современников, кого можно было бы упомянуть для иллюстрации этого общего правила.

Если «Хроника дона Альваро де Луны» предоставляет нам большую часть из того, что мы знаем о роли Алонсо де Картахены в сговоре, другие источники содержат ценную информацию о роли, сыгранной другими конверсо. Так, «Хроника Энрике IV», составленная Алонсо де Паленсией, сохранила важную информацию, поддерживающую тезис Амадора, а именно то, что конверсо были замешаны в заговоре против Альваро де Луны.

Это свидетельство, которое было упущено крупными испанскими исследователями, относится к главной и окончательной попытке арестовать Альваро или убить его. Затеянный или приведенный в действие Алонсо Пересом де Виверо, бывшим другом Альваро, который стал его врагом, этот план состоял в том, чтобы убедить графа Пласенсия, старого и злейшего врага Альваро, привести в Бургос военные силы, которые смогут справиться с солдатами коннетабля в городе и тем самым привести к «концу» Альваро. Соответственно, Виверо сообщил графу о планах короля касательно Альваро де Луны и настойчиво просил его от имени короля предоставить военную помощь. Но граф, не доверяя намерениям Виверо, отклонил эту просьбу. Для того чтобы рассеять подозрения графа, король послал Кастилью, своего главного курьера, к Диего Лопесу де Эстуньиге, кузену графа, в

надежде на то, что последний сможет помочь убедить графа предоставить свою столь необходимую помощь. Но и эта попытка оказалась тщетной. Граф, убедившись теперь, что заговор в действии, отклонил также и просьбу Кастилии. «Он сделал это, — сказал Паленсия, — потому что он боялся, и не без причины, что, пользуясь вялостью и трусостью короля, его противник [т.е. Альваро] причинит ему немало зла»<sup>65</sup>. Тогда король послал, «с той же целью», третьего гонца к графу. Это был Луис Диас де Толедо, «сын возлюбленного Докладчика», и «еще раз граф, движимый тем же страхом, дал такой же ответ»<sup>66</sup>. Это из ряда вон выходящее свидетельство бросает яркий свет на стоящую перед нами проблему. Оно представляет собой центральное звено в цепи свидетельств, которое можно привести в поддержку тезиса, впервые высказанного Амадором де лос Риосом. Доводы Амадора изрядно страдали от его неспособности разглядеть и использовать это свидетельство. Теперь мы увидим, что оно означает.

Луис Диас де Толедо, сын Фернана Диаса, был знаменит не только благодаря своему отцу. Он, несомненно, был наделен большими способностями, поскольку некоторые кастильские лидеры думали, что он достоин занять должность своего знаменитого отца. В мае 1467 г. мы видим его действующим в качестве Докладчика в правительстве Альфонсо, сына Хуана II, который был возведен на престол архиепископом Каррильо и аристократами, восставшими против Энрике IV<sup>67</sup>. В документе, свидетельствующем об этом, он также назван «аудитором и хранителем королевской печати», королевским секретарем и «членом его совета», и «главным нотарием королевских привилегий»<sup>68</sup>. Короче, он обладал всеми титулами, украшавшими имя и определявшими полномочия его отца, Фернана Диаса де Толедо<sup>69</sup>. То, что интересует нас сейчас, это тот факт, что в 1453 г. этот талантливый человек пользовался полным доверием Хуана II и признан достаточно мудрым и настойчивым, чтобы получить шанс на успех там, где не преуспели его предшественники.

Но особенно важным, с нашей точки зрения, является то, что он был тайным агентом короля в выполнении плана схватить Альваро де Луну. Это означает, что он был глубоко замешан в сговоре — и конечно, не только он, но и его отец, Фернан Диас. В качестве сына Докладчика, который был известен как самый верный и влиятельный слуга короля, он мог, как надеялись, убедить графа в том, что их предложение искреннее, а план — серьезный. Сам по себе факт миссии Луиса Диаса говорил о том, что за ним стоял Докладчик, а граф, прекрасно зная мудрость Докладчика, мог из этого сделать вывод, что план заслуживает доверия. И кто может сомневаться, что так оно и было, то есть Докладчик был частью сговора? Ясно, что, если бы Докладчик не поддерживал попытки схватить Альваро и лишить его власти, он не позволил бы своему сыну стоять перед лицом больших опасностей, с которыми была связана эта миссия. Никто лучше Докладчика не мог знать, какие наказания ждут его и его сына, если только Альваро удастся выйти невредимым из этой бури. Короче, роль Луиса на этой стадии заговора делает деятельное участие его отца не только вероятным, но абсолютно несомненным фактом, а уровень риска, который взял на себя Докладчик, говорит и о степени его участия в этом деле, и о его яростной решимости.

Но это делает очевидным (вдобавок к близости к королю как его самого близкого доверенного лица и наиболее влиятельного советника), что он был не только

сообщником, он не только оказывал теоретическую поддержку заговору, а был одним из тех, кто его планировал и руководил им.

## VI

Похоже, что в месяцы, предшествовавшие своему аресту, Альваро не замечал, что Фернан Диас де Толедо был в сговоре с его врагами, и поэтому последнего неоднократно посылали к нему, чтобы убедить его сдаться<sup>70</sup>. Другие посланцы короля к Альваро тоже участвовали в сговоре, и этого тоже Альваро не замечал. В любом случае, у нас нет никакого указания на то, что он раскусил Фернана Диаса.

Только после того, как Альваро был уже за решеткой, Докладчик открыто выступил против него, ясно показав, какова была его роль в попытках сокрушить всемогущего государственного деятеля. Она отлично увязывается с миссией его сына к Эстуньиге и графу Пласенсия, так же как и его попытки убедить Альваро сдаться перед самым его арестом. В этом деле он действовал рука об руку с Картахеной, и оба, конечно, стремились к одной и той же цели.

Но давайте посмотрим, что Докладчик делал после ареста Альваро.

В анонимном документе XV в., найденном в архивах маркиза де Вильена, сказано, что «когда король Хуан II хотел, чтобы был вынесен приговор против Магистра Сантьяго, Альваро де Луны, он пригласил девять юристов (*letrados*), к которым он питал доверие»<sup>71</sup>. Этим юристам, к которым присоединились два аристократа, он представил свои обвинения против магистра и спросил их совета, как поступить с этим. Первым из одиннадцати членов жюри в списке значился Фернан Диас де Толедо, и именно его король просил первым высказать свое мнение.

Тогда Докладчик спросил короля, был ли тот уверен, что все, что он сказал о коннетабле, было правдой. Король ответил, что он говорил «с неоспоримым знанием», и что собравшиеся *летрадосы* могут полагаться на его слова. В ответ на это Докладчик сказал, что в таком случае Альваро по справедливости (*segund derecho*) заслужил смертную казнь и конфискацию имущества в пользу королевской казны<sup>72</sup>. «Этот ответ очень понравился королю. А поскольку другие законники видели, чего хочет король, то все они последовали совету сказанного Докладчика»<sup>73</sup>.

Ограниченный несколькими сухими фактами, этот документ больше скрывает, чем обнажает огромную роль Докладчика в приговоре Альваро. Едва ли можно предположить, что Докладчик слышал обвинения короля против Альваро впервые, и что его вопрос, обращенный к королю, действительно был задан с целью прояснить какие-то детали. На самом деле его вопрос был чисто риторическим, он был обращен скорее к аудитории, а не к королю, и по всей вероятности он был оговорен с королем еще до этого заседания. Точно так же «мнение», высказанное тогда им по поводу приговора Альваро, не было новостью для короля. Хуан II, вне сомнения, знал из многих бесед, которые он вел с Фернаном Диасом, что последний выступал за смертную казнь Альваро, и что «мнение», которое он просил Докладчика высказать, предназначалось не для него, а для остальных юристов, в чьей поддержке он был заинтересован. Таким образом, за считанные минуты король и Докладчик употребили всю силу своего авторитета, чтобы повлиять на собравшихся юристов. Они, по существу, не дали тем шанса на обдумывание, и вскоре мнение Докладчика склонило всю группу на сторону короля.

Если бы не возникшее вскоре препятствие, вердикт остался бы таким, и на этом роль Докладчика могла бы быть закончена. Но два юриста, члены королевского

совета, не присутствовавшие на этом собрании (возможно потому, что их не было в городе), выказали свое желание принять участие в обсуждении судьбы Альваро. Королю, который не хотел, чтобы приговор выглядел принятым в спешке или вынесенным специально подобранными судьями, пришлось, за неимением выбора, созвать второе заседание. Он, конечно, сознавал, что те два советника могут возражать по *содержанию* вердикта, но он при этом сказал, как бы констатируя свершившийся факт, что те хотели определить *форму* казни<sup>74</sup>. Тем не менее то, что произошло на втором заседании, было очень далеко от этого предположения. Два советника, Франко и Сурбано, возбудили пересмотр приговора, и, как говорит нам вышеупомянутый документ, результатом явился резкий диспут между юристами, а единогласие, возникшее на первом заседании, восстановить оказалось невозможным<sup>75</sup>. В конце концов, они согласились поддержать приговор, которого хотел Докладчик — не приговор, основанный на юридической процедуре (*por sentencia*), а просто как приказ короля, чьи указания они обязаны исполнять<sup>76</sup>.

Если мы прибавим информацию, содержащуюся в этом документе, к тому, что нам уже известно из «Хроники Хуана II», мы можем прийти к выводу, что эта резолюция была достигнута с большим трудом. Вскоре после того, как он представил дело против Альваро перед юристами на первом заседании, Хуан II отбыл в Македу и Эскалону, двум крепостям Альваро, которые королю пришлось осадить<sup>77</sup>. Хуан понял, что до тех пор, пока Альваро жив, его люди будут сопротивляться сдаче, и это усилило его желание приговорить Альваро к смерти и казнить его как можно скорее. Он наверняка был весьма разочарован, узнав о разногласиях, возникших среди юристов, но приказал возобновить дискуссию, на сей раз при участии дополнительных юристов, а также определенных аристократов и прелатов. Мы можем быть уверены в том, что эти юристы и прелаты были убежденными противниками Альваро. Тем не менее дискуссии продолжались целых два дня, и только после этого собравшиеся подписали смертный приговор Альваро, хотя, как указано, не как судебный приговор, а как указ короля<sup>78</sup>. Когда король встретился с ними, чтобы выслушать их вердикт, они попросили Докладчика сообщить об их решении, при общем присутствии, королю. Он сказал:

Сеньор, все дворяне и доктора Вашего совета, собравшиеся здесь, и я верят, что так же и те, кто отсутствуют, согласятся присоединиться к нам в этом деле. Увидев и обдумав все дела и поступки, совершенные Магистром Сантьяго доном Альваро де Луной в ущерб Вам и во вред общественному делу Ваших королевств, и как он узурпировал королевскую корону, и как он тиранил и грабил Ваши ренты, мы нашли, что справедливо (*por derecho*) обезглавить его, и что его голова будет помещена на высокой пике на эшафоте на несколько дней, так что его наказание сможет служить примером для всех великих Вашего королевства<sup>79</sup>.

Эта декларация может показаться противоречащей тому, что было сказано выше об *основе* приговора, вынесенного Альваро де Луне. Но это не так. Когда Докладчик сказал, что члены совета, которые взвесили дело Альваро, нашли его заслуживающим смертной казни «*por derecho*», он намеренно использовал здесь двусмысленное выражение, которое могло одновременно означать «и справедливо, заслуженно», и «правильно, как положено» — то есть в соответствии с законной процедурой. Используя этот термин, он не только ослабил негативную сторону принятого решения, но и вывел наружу его позитивный аспект, который следует из самой формулировки. В то время как советники нашли невозможным вынести приговор соглас-

но требованиям закона, они могли сказать, что по их обдуманному мнению (а это означает — на основе того, что они знали) Альваро заслуживал смертной казни, и отсюда, если король приговорил его к смерти, они отнесутся к его решению как к справедливому приказу и соответственно подпишут его как члены совета.

Это, конечно, было ограниченным согласием, данным на основе с трудом достигнутого компромисса, но оно позволило королю сделать по согласию то, что он должен был бы сделать и без такового. Нет сомнения, что и это достижение тоже должно быть приписано в основном Докладчику. Не зря советники просили именно его представить это обращение королю. Тем самым они указали не только на признание его авторитета как юриста, но также и на его лидирующую роль в дебатах, закончившихся этим решением. И так же, как его предложение было единогласно принято юристами на их первом заседании, вполне возможно, что снова его формула — или та, на которую он согласился, — была единогласно принята на финальной стадии обсуждения вердикта.

Заключение, к которому мы пришли, проанализировав эти сведения, кажется нам неопровержимым. Участие Докладчика в попытках убедить Альваро добровольно явиться к королю, тот факт, что его сын был послан королем включить отца и сына Эстуньига в план схватить Альваро, а самое главное, роль, которую он сыграл в совете, чтобы заполучить смертный приговор Альваро, — все это показывает, что он был лидирующей силой в заговоре. И в качестве Докладчика и доверенного лица короля был одним из вдохновителей и инструкторов его решающего плана по уничтожению Альваро. Что касается конверсо, Докладчик, вне сомнения, был центральной фигурой в заговоре, в котором он объединил усилия с епископом Бургоса, чьей поддержки он должен был искать. Трудно представить себе, чтобы Докладчик взял на себя такую критическую и опасную задачу — опасную не только лично для него, но и для конверсо, ради которых он действовал, — не заручившись согласием и сотрудничеством высочайшего авторитета конверсо Кастилии. Фактически наши сведения — а точнее, наша полная уверенность — о глубокой замешанности Докладчика в этой истории подтверждают нашу трактовку различных пассажей, предполагающих и участие епископа. Поэтому мы пришли к выводу, что эти два человека, которые вместе вели антитоледскую кампанию в их совместной борьбе за права конверсо, продолжили эту борьбу через кризис, связанный с Альваро, пока не достигли своих целей.

## VII

Нельзя сказать, что все ведущие конверсо приняли участие или даже знали о сговоре (число участников должно было быть весьма невелико), но все ведущие конверсо — и конверсо в целом — разделяли сильнейшее желание увидеть крах Альваро. Это желание возрастало по мере того, как среди конверсо расползались достоверные сведения о сделке Альваро с толедцами. Так конверсо стали известны всем и каждому как часть политической оппозиции Альваро. Это должно было случиться в 1451 г., даже до того, как кастильской общественности стало известно о буллах от 20 ноября.

Тем не менее трудно точно указать на то время, когда оппозиция превратилась в заговор. Предположительно, сначала это проявилось в осторожной, контролируемой, но колкой критике, систематически высказываемой каждый раз, когда можно было найти ошибку в деятельности коннетабля. Общая цель объединяла крити-

ческие высказывания, и она не требовала формального решения. Цель эта была той же, что и у аристократов, стремившихся отстранить Альваро от власти: создать трещину между Альваро и королем, источником силы Альваро.

Мы видим, как во время распрей 1440 г. знать требовала смещения Фернана Диаса с поста Докладчика. Аристократы объявили его агентом, адвокатом и щитом Альваро при королевском дворе. Как мы уже отметили, была заметная доля правды в том, что они говорили об особой роли Докладчика в поощрении доверия короля к Альваро и, следовательно, к его безграничной власти. Но аристократы были бессильны против этого, потому что вера короля в Докладчика была непоколебимой, как вера Докладчика в него.

Теперь конверсо могли, наконец, осуществить то, что тщетно пыталась сделать знать — и они сделали это, не сместив Фернана Диаса с поста Докладчика, а скорее благодаря его продолжительному пребыванию на этом посту как ближайшего к королю человека. Престиж Альваро в глазах короля пострадал бы, даже если бы Докладчик просто перестал поддерживать его. Но, когда время от времени он делал критические замечания в адрес коннетабля, это действовало еще больше. Этой критики Докладчика могло хватить, чтобы изменить отношение короля к Альваро. Но несомненно и то, что другие «новые христиане», те, совет которых король высоко ценил, повторяли то же самое. Одним из них, безусловно, был Алонсо де Картахена, на что указывают все его отношения с королем, но кроме него были и другие конверсо, которые тоже стояли высоко в глазах монарха (они составляли заметную часть королевского совета)<sup>80</sup>. Для этих советников тоже было достаточно прекратить поддержку Альваро и показать свое неудовольствие его действиями, чтобы подорвать веру Хуана II в коннетабля и ту привязанность к нему, которую король до сих пор испытывал<sup>81</sup>.

Мы говорим «до сих пор», потому что, судя по источникам, прежняя глубокая привязанность короля к Альваро стала постепенно убывать. Многие историки приписывают это второй жене короля Изабелле Португальской, которая поссорилась с Альваро по ряду причин<sup>82</sup>, хотя именно благодаря настоянию Альваро Хуан II женился на ней, а не на красавице Регунде, дочери короля Франции<sup>83</sup>. То, что Изабелла влияла на отношение короля к Альваро, выглядит вполне правдоподобным, однако предположения о том, что она явилась инициатором окончательного решения Хуана уничтожить Альваро, почти наверняка сильно преувеличены<sup>84</sup>. Мы считаем, что здесь сыграли роль другие мотивы (кроме уже упомянутого подстрекательства) для полной перемены в сердце короля.

С ранней юности король Хуан II находился под чарами Альваро де Луны из-за его личного влияния и его дел в пользу короны. Дела говорили сами за себя. Король лелеял Альваро как своего «защитника», как того, кто обеспечил ему спасение от хищных инфантов Арагона. Со временем, однако, это чувство изменилось; восхищение коннетаблем постепенно уменьшалось, пока не исчезло совсем где-то к 1452 г. В то время Альваро было уже шестьдесят пять лет, он был лишен обаяния его юности и ранней молодости, так же как и блеска, характеризовавшего его мышление до того, как он постарел<sup>85</sup>. Что же до сил, угрожавших власти Хуана, то они практически исчезли. Наварра была разгромлена, мусульмане разбиты, большинство мятежных аристократов подчинилось и Толедо умиротворен<sup>86</sup>. Никогда еще страна не было столь мирной внутри и свободной от внешних опасностей.



Альваро, наконец, достиг этого и перестал казаться незаменимым. Однако это еще не означало конца изменений в отношении короля к нему.

В тот момент, когда Альваро перестал казаться ему нужным, он стал лишним, а со временем и вредным. С политической точки зрения он потерял свою цель и превратился в обузу — фактор, мешающий достижению согласия между королем и знатью. И в личном плане он мешал королю. Многолетняя привычка Альваро наблюдать за королем и вмешиваться в его личные дела стала все более нестерпимой для монарха. Без сомнения, Хуан II жаждал сбросить с себя это гнетущее бремя.

Но была еще одна важная причина, которая, в конце концов, объединила все эти соображения и привела к финальному решению.

Годами Альваро убеждал короля в том, что тот является наместником Бога на земле и что он должен демонстрировать это в своем правительстве<sup>87</sup>. Кортесы Ольмедо (1445) дали ему это право, но он никогда не смел воспользоваться им, кроме тех случаев, когда там находился Альваро, чтобы поддержать его. В итоге, однако, эти часто повторяемые идеи проникли в мысли и чувства короля, и когда условия оказались благоприятными, он начал верить в то, что он действительно «наместник Бога», и, более того, пожелал действовать соответственно этой роли. Но исполнению этого желания мешало присутствие Альваро, который держал в своих руках рычаги всех дел, внутренних и внешних, и исполнял большинство функций правительства. По существу, само присутствие Альваро при дворе и приобретенная им слава «мастера» короля превратили в фарс всякую претензию Хуана на абсолютную власть и царствование по божественному праву. Поэтому Альваро должен был уйти, и ничто не могло доказать реальность силы короля, его полной независимости и верховной власти больше, чем удаление Альваро из правительства, а превыше всего, его смерть на эшафоте<sup>88</sup>. Альваро создал монстра — абсолютного монарха, и этот монстр в конце концов уничтожил его самого.

В тот момент, когда все эти факторы объединились в сильнейшее желание изгнать Альваро из королевского двора, конверсо смогли подтолкнуть короля на то, чтобы превратить его желание в действие. Альваро начал свою ссору с конверсо в исключительно рискованной для себя ситуации, но он не понимал, насколько он был уязвим и насколько жизненно необходимой была для него помощь конверсо. Если бы они поддержали его, как они это делали в прошлом, он, может быть, избежал бы катастрофы. Но вместо того, чтобы защищать конверсо, он напал на них и, как следствие, потерял единственных настоящих друзей, которых он когда-либо имел в своей политической жизни. Тем самым он подписал себе приговор.

Это практически объясняет то, что случилось. Но мы должны коснуться еще нескольких моментов, завершив тем самым картину. Как мы заметили, мощь Альваро была сломлена совместными усилиями короля и конверсо, при помощи некоторых «старых христиан» бюрократического аппарата, построенного самим Альваро. Но гранды, которые в течение долгих лет воевали с Альваро всевозможными путями, практически не участвовали в этой попытке. Они были настолько деморализованы предыдущими разгромами и находились под таким сильным впечатлением от проницательности Альваро и его легендарной способности выйти невредимым из самых опасных ситуаций, что даже не посмели совершить какое-либо действие против хитрого и опасного врага. Поэтому королю было так трудно привлечь к своему плану графа Пласенсия. А когда, наконец, Эстуньигу убедили действовать, он поставил свои силы, посланные в Бургос, под командо-

вание двух человек, в лояльности которых он был абсолютно уверен. Одним из них был его сын, Альваро де Эстуньига, а другим — Диего де Валера. Последний находился на службе у графа, но был еще и марраном<sup>90</sup>. Это могло дать графу дополнительную гарантию того, что Валера сделает все, что в его силах, для выполнения миссии. И он это сделал.

Итак, мы видим присутствие конверсо в каждой фазе попыток разгрома Альваро. Они принимали активное участие в его аресте, его сдаче королю и, наконец, в вынесении смертного приговора (и все это не забывая о роли Переса де Виверо в заговоре)<sup>90</sup>. Когда Альваро перешел на сторону толедцев, он был уверен, что конверсо не смогут причинить ему зла. Это потому, что он относился к ним как к евреям, а никакой еврей в Испании никогда еще не поднимался против государственного деятеля такого масштаба. Но конверсо не были евреями, они были христианами, и они имели основу в христианском обществе, какую евреи никогда не могли иметь. Поэтому они могли действовать политически, как испанские христиане. По существу, они последовали примеру Альваро и воевали против него тем же оружием, которое он мастерски использовал — оружием интриги, заговора и неожиданного удара, чем побеждал своих врагов.

Мы не намерены в этот момент судить действия конверсо против Альваро по нашим моральным меркам. Но чтобы понять эти действия, мы считаем необходимым попытаться понять их собственную моральную позицию.

Трудно судить, в чем марраны могли упрекнуть себя, когда замыслили свой заговор против коннетабля. Настолько, насколько это касалось их, они находились в состоянии войны с Альваро, потому что они рассматривали его новую политику против них равносильной объявлению войны против их группы, и при этих обстоятельствах они чувствовали себя вправе воевать с ним теми же методами, которые использовала знать, которая тоже была с ним в войне. Более того, с моральной стороны они считали свою войну куда более оправданной, чем войну знати, потому что те воевали за сохранение своей мощи, своего богатства и всего сопутствующего этому. У конверсо тоже были эти цели, но то, что заставило их пойти на крайние шаги, это необходимость защищать их более важные жизненные интересы. Они воевали за свои права — а на самом деле, за выживание. В таких, в основном, оборонительных и неизбежных перед лицом альтернатив сражениях едва ли исключаются какие-либо средства. Что бы ни помогло разбить противника, будь то политическое или военное средство, вряд ли оно будет исключено из арсенала по моральным соображениям. Марраны не могли видеть это иным образом.

Но марраны считали себя правыми не только с точки зрения морали военного времени, но и с позиций морали мирного времени. Амадор де лос Риос рассматривал их сговор против Альваро де Луны как акт предательства, неблагодарности и моральной извращенности. Но он так думал потому, что не принял во внимание события, предшествовавшие конфликту, и их причины. Согласно Амадору это было порочным намерением, породившим порочный план, и таким образом он изобразил конверсо злодеями, а Альваро — их невинной жертвой. Действительность, тем не менее, была иной. Не конверсо напали на коннетабля, а коннетабль напал на конверсо, и если здесь и был замешан какой-то элемент предательства, то, безусловно, не со стороны конверсо, а скорее со стороны Альваро.

Мы считаем, что так конверсо видели все это дело со своей точки зрения. Как бы глубоко они ни копались в своем поведении, политическом или религиозном,

они не могли найти ничего, что бы оправдывало такое кардинальное изменение в позиции Альваро. Следовательно, они пришли к выводу, что единственной к тому причиной было его желание контролировать Толедо и таким образом обеспечить и продвинуть свои интересы. Практически это означало, что он платил за приобретение своих выгод их правами, их собственностью и даже их жизнями. В их глазах он был виновен в поведении, делающим его непригодным для государственной должности, и это в основном диктовало их позицию. Они считали себя обязанными служить Альваро и помогать ему, пока он вел себя как первый министр короля, то есть пока они могли искренне верить, что он действовал для блага общества. Но теперь, когда он присоединился к их врагам, которые глумились над законами, защищавшими всех граждан, и не служили более интересам страны, а только интересам одной радикальной группы, такая вера перестала быть возможной. Следовательно, конверсо уже не видели себя обязанными поддерживать его. Наоборот, они видели свой долг в том, чтобы воевать с ним.

Таковой, несомненно, была моральная позиция конверсо в их конфликте с Альваро де Луной, и эту позицию их главные лидеры, такие как Алонсо де Картахена и Фернан Диас де Толедо, могли бы публично защитить с блеском и уверенностью, что они вправе сделать это. Однако они были лишены такой возможности самой природой борьбы, которую они вели, то есть подпольными методами ведения военных действий. На самом деле, они были настолько скрытными, что даже через много лет после смерти Альваро они считали жизненно важным хранить свой секрет. Поэтому хронисты XV в., даже те, которые не подверглись цензуре, нашли очень мало свидетельств в поддержку подозрений, которые их авторы, несомненно, питали. Поэтому и сегодня требуется так много усилий, чтобы обнаружить следы некоторых шагов, которые вели к эшафоту в Вальядолиде.

### III. Круг замкнулся

Каким бы незаконным ни выглядел смертный приговор Альваро в глазах многих ведущих юристов Кастилии, не может быть сомнения в том, что его публичная казнь подняла престиж Хуана II как в глазах простонародья, так и в глазах знати. Монарх, который мог послать на эшафот Альваро, не мог более выглядеть как марионетка своего знаменитого всемогущего фаворита. Теперь Хуана II видели королем, который мог принять трудные решения и выполнить их, какие бы трудности ни пришлось преодолеть. Теперь он неизбежно воспринимался как тот, кто способен подчинить себе любого в королевстве, кого он ненавидит, и любого, кто пытается ему противостоять. Кроме того, теперь его стали считать гораздо более жестоким и мстительным, чем принято было думать раньше. Некоторые из аристократов, которые давно уже жаждали занять позицию Альваро при дворе, теперь должны были крепко подумать. Как выяснилось, контролировать Хуана II вовсе не легко, вступить в противоречие опасно, и те, кто задевали его, рисковали понести жесточайшую кару.

Если таковым был урок, извлеченный из падения Альваро, то урок, извлеченный городской олигархией, в особенности ее предводителями, имевшими долю с королем, не мог сильно отличаться. В особенности это должно было относиться к некоторым, если не ко всем, лидерам Толедо, города, чье неподчинение королю

стало символом его облика. Выйдя только что из состояния мятежа после долгих и тяжелых переговоров, они знали, что король согласился простить их и сделать им важные уступки в обмен на повиновение. Но они также знали, что согласие короля было делом рук Альваро де Луны, и теперь, когда всемогущего коннетабля больше нет, его достижение может уйти вместе с ним. Король мог объявить свое согласие недействительным, продуктом обмана и дезинформации по вине павшего министра. На деле, подобная возможность выглядела не только весьма возможной, но и обязанной превратиться в реальность скорее раньше, чем позже.

Они знали, что падение Альваро совпало с феноменальным ростом влияния Докладчика, и они могли не сомневаться в том, что этот умнейший человек, который теперь фактически завладел властью, вскоре повлияет на короля с тем, чтобы тот дал новые распоряжения, касающиеся конверсо. Докладчику не составило особого труда убедить короля в том, что законодательная дискриминация против конверсо в Толедо, которая пошла против национального закона, является гноящейся раной на политическом теле Кастилии и что авторитет и власть короля пострадают, если толедцам будет позволено поступать, как им заблагорассудится. Никакой довод не мог бы сильнее подействовать на короля, который, несомненно, думал в этом направлении.

Но кроме позиции Докладчика в этом вопросе, которая сама по себе могла быть решающей, здесь имел место еще один фактор, который заставил толедцев понять ненадежность их ситуации. Этим фактором являлась роль, которую Фрай Лопе де Барриентос, епископ Куэнки, играл в новой администрации. Толедцы, конечно, были в курсе того, что Фрай Лопе, теперь один из двух главных советников короля<sup>1</sup>, являлся стойким союзником «новых христиан» и безусловным противником «Толедского статута» и антимарранской политики, которую он представлял. И таким образом, перед лицом объединенных сил короля, Докладчика и неукротимого епископа толедцы поняли, что, если король прикажет им отказаться от их антимарранской политики, у них не останется выбора, кроме как незамедлительно подчиниться.

Из указа, выпущенного Энрике IV 10 июня 1471 г., мы узнаем, что права конверсо, которых их лишил «Толедский статут», были восстановлены в Толедо — де-факто и де-юре — еще до 1465 г.<sup>2</sup> Но из этого указа невозможно понять, в каком году это случилось. Этот вопрос никогда не был поднят учеными, но помня о том, что только десять месяцев прошло с момента смерти Альваро до кончины Хуана II, можно было бы предположить, что перемена произошла в царствование Энрике IV. Однако имеется безусловное доказательство того, что равенство конверсо было восстановлено в Толедо еще при Хуане II. Свидетельство об этом включено в завешание Хуана II, подписанное в Вальядолиде 8 июля 1454 г. Оно гласит:

Поскольку определенные граждане и жители Толедо были изгнаны из Толедо в то время, когда город был захвачен Сармьенто, и поскольку позже я хотел предоставить изгнанным защиту их прав, я восстановил их в их должностях и владениях и приказал, чтобы их приветствовали и принимали и хорошо относились к ним в Толедо, потому что это необходимо во службу Богу и мне, и для освобождения от [обязанностей] моей совести. И поскольку я хотел [когда делал эти распоряжения], чтобы те, кого изгнали их города, служили бы мне, имея определенную сумму *doblas*, теперь из-за угрызений совести по этому поводу я приказал, чтобы никто не требовал вышесказанную сумму, или часть ее, не взял у них ничего другого в счет вышесказанного дела.

В особенности [я считаю это указание правильным], поскольку вышесказанные уже пострадали от изгнания и потерпели много другого ущерба и обид из-за службы мне и за то, что приняли мою сторону [против мятежников]. По этим причинам мое желание и предпочтение, чтобы эти положения были полностью исполнены и чтобы ни по какому случаю и ни по какой причине, относящейся к вышесказанному, ничего не требовали от этих людей или от других; и они не должны будут платить по этому поводу ничего<sup>3</sup>.

Ранее мы пытались реконструировать борьбу между городом и королем по поводу прав конверсо и коснулись, среди прочего, отказа города принять обратно конверсо, которых Сармьенто выслал, ограбил и лишил их должностей, переданных потом «старым христианам». Мы видим, как король принял позицию города по этому делу, и, заняв эту позицию, он оказался в крайне неловком положении перед конверсо. Однако из цитированного нами пассажа его завещания мы видим, что позже он полностью поменял свою позицию: он позволил изгнанникам вернуться в город, а также восстановил их в должностях и владениях. Что привело к такой перемене?

Главной причиной, несомненно, была отмена «Толедского статута». Если бы «Толедский статут» оставался в силе, королевский приказ не мог быть издан. Было бы нелепым и абсурдным позволить выселенным марранам вернуться в город и занять свои должности в городе и при этом лишить права на должности тех конверсо, которых не высылали. Но кроме этого самоочевидного логического заключения, есть еще один момент, о котором следует помнить. Король сказал, что он позволяет изгнанникам вернуться на свои прежние должности в Толедо, в соответствии с требованиями права, что ясно означает, что отказ поступать таким образом будет противоречить этим требованиям. Но то, что было неправильным для *изгнанных* конверсо, было так же точно неправильным и для тех, кто оставался в городе; и было бы немыслимым предположить, чтобы король позволил применять ту же несправедливость против одной части группы, в то время как применение этой несправедливости по отношению к другой части запрещено. Итак, мы должны прийти к выводу, что все конверсо были освобождены от ограничений *Статута*.

Остается вопрос о причине, по которой высланные конверсо должны были платить штраф королю. Поскольку мы не знаем, какие доводы были приведены по этому поводу, мы не можем дать определенного ответа на этот вопрос. Однако, возможно, изгнание было представлено некоторыми толедцами, возражавшими против репатриации, не как акт против конверсо вообще, а как наказание тех, кто атаковал «старых христиан» с намерением причинить им ущерб или смерть. Это обвинение могло относиться к тому, что случилось в Толедо во время столкновений между «старыми» и «новыми христианами» вскоре после того, как город был захвачен мятежниками<sup>4</sup>. Если действительно это и было аргументом «старых христиан», то король мог счесть уместным, упраздняя вердикт об изгнании, наложить при этом штраф на обвиненных «новых христиан». Как следствие, изгнанников вынудили согласиться на требуемый платеж как на условие возвращения.

Понятно, что конверсо сочли это полностью неуместным. Они рассматривали платеж как бремя, несправедливо взваленное на плечи репатриантов, а также как потенциальную причину для будущей кампании их противников. Касательно платежей изгнанников королю, эти противники могли заявить, что те возвращаются в город не по праву, но обычным для конверсо путем — через взятки и алчность

правителей. Чтобы уничтожить основу для таких возможных утверждений, нужно было изменить повеление короля.

Это приводит нас к последней фазе этого необычного инцидента. Включив процитированный выше пункт в свое завещание (несомненно, по просьбе Докладчика или дона Лопе), король на своем смертном одре признал ошибку, увидев несправедливость своего требования, и освободил изгнанников от всякого платежа за восстановление их прав в Толедо. Окончательная причина этой ревизии, представленная в завещании, может намекнуть на ответ, данный изгнанникам на обвинения в их адрес: если они были втянуты в столкновения и нанесли кому-то ущерб, то это потому, что они «приняли сторону короля» в борьбе с мятежниками, а за это их нужно восхвалять, а не наказывать. Это было последним пунктом, который конверсо хотели завоевать — и завоевали — в своей борьбе за юридическое равенство.

# Книга третья ЭНРИКЕ IV И КАТОЛИЧЕСКИЕ КОРОЛИ 1454-1480



## ГЛАВА I

### Энрике IV: его цели и тактика 1454-1474

#### I. Непостижимый король

##### I

**Н**е может быть сомнения в том, что смерть Хуана II была воспринята в то время как тяжелый удар по надеждам и интересам марранов. В короткий период после смерти Альваро Хуан II очень много сделал для конверсо. Он восстановил их юридическое равноправие и возвратил домой их изгнанников. Но полная нормализация взаимоотношений в городе не могла произойти сама собой. Совершенно очевидно, что требовалось несколько лет правления твердой рукой, преисполненного расположения к марранам. А пока что конверсо зализывали свои раны, нанесенные толедскими гонениями, в то время как их ненавистники по-прежнему кипели от ярости по поводу своих недавних политических поражений. Обе партии были явно беспокойны и должны были с немалым волнением гадать о том, какова будет политика нового короля и какие изменения она повлечет за собой.

В 1454 г., когда дон Энрике был коронован, его политическое прошлое не предвещало его нынешнюю позицию по марранскому вопросу. Разумеется, в Толедо он не раз высказывал свое недовольство жестоким отношением администрации Сармьенто к конверсо. С другой стороны, он разрешил Сармьенто покинуть Толедо со всеми его бесчисленными трофеями, награбленными в основном у конверсо, что указывало на пренебрежение Энрике чувствами и требованиями марранов<sup>1</sup>. О том же говорили и его переговоры с толедцами, во время которых он неоднократно проявлял готовность к тому, чтобы пожертвовать интересами марранов ради собственной выгоды<sup>2</sup>. Таким образом, если взвесить историю его поведения, то баланс получится скорее отрицательным. Но с тех пор, как он приобрел репутацию человека, действовавшего под давлением, оказываемым его борьбой против Альваро де Луны, в воздухе висел вопрос: будет ли король Энрике, располагающий всей полнотой власти, действовать иначе, чем принц Энрике, который нащупывал пути к трону, колебался в своей политике и использовал тактику оппортунизма? В момент его коронации никто не мог ответить с определенностью на этот вопрос.

Но, похоже, что ответ пришел вскоре после восшествия Энрике на престол. Когда новый король закончил все назначения в своей первой администрации, оказалось, что он склоняется в пользу конверсо. Фернан Диас де Толедо сохранил свой пост Докладчика<sup>3</sup>, Барриентос стал канцлером королевства<sup>4</sup>, а «новый христианин» Альвар Гарсия де Вильяреаль был назначен секретарем короля<sup>5</sup>. Вскоре после этого позиции конверсо в администрации были усилены еще больше двумя назначениями: король сделал Диего Ариаса Давилу (финансового управляющего своих личных владений) казначеем и верховным казначей королевства, а Альвар Гомес де Сибдад Реал<sup>6</sup> сменил своего родственника Альвара Гарсия де Вильяреаль. Королевский хронист Энрикес дель Кастильо писал, что король «был готов оказать Альвару Гомесу больше доверия, чем любому другому секретарю»<sup>7</sup>.

Таким образом, у «новых христиан» были причины для оптимизма по отношению к новому режиму. Новый король был явно далек от предубеждения, религиозного или любого другого, против конверсо, а тот факт, что три ключевые позиции в правительстве — Докладчика, казначея и секретаря — были заняты «новыми христианами», мог дать почву для предположения, что новое правительство будет копией правительства Хуана II. Формально возглавляемое Лопе де Барриентосом, оно могло рассматриваться «новыми христианами» как правительство, расположенное к ним. То, что большинство ненавистников марранов видели его таким, вряд ли нуждается в упоминании. Последние, несомненно, видели в этом подтверждение своей теории о тайной еврейской клике, которая завладела страной и поставила всех христиан в зависимость от своей милости.

Но оценки и «старых», и «новых христиан» явно были сильно преувеличены. В этой связи можно только сказать, что правительство Энрике не дискриминировало конверсо и не было равнодушным по отношению к их правам. В любом случае, в первые восемь лет этого царствования (т.е. до 1462 г.) нет никаких указаний на то, что правительство Энрике готово допустить антимарранские беспорядки или позволить им остаться безнаказанными. Конверсо, таким образом, получили необходимое им правительство как минимум на несколько лет, последовавших за смертью Хуана II, так что их заново приобретенное равенство в Толедо могло пустить корни поглубже. В свете большого политического и духовного влияния То-



ледо на всю страну этот факт трудно переоценить. Триумф конверсо в этой области подтвердил их вынашиваемое десятилетиями ощущение того, что они прочно обосновались в Кастилии и под защитой и охраной королей сумеют преодолеть любую враждебную оппозицию.

Усилившись, это ощущение, или, скорее, убеждение, подстегнуло конверсо продолжить свое продвижение во всех возможных областях и направлениях. Соответственно, первые восемь лет правления Энрике были периодом экспансии марранской активности — как экономической, так и административной. Но нельзя сказать, что эта экспансия сопровождалась таким же усилением политического влияния. Несмотря на то что Докладчик сохранял свою славу и авторитет юриста, советника и администратора, у нас нет никаких указаний на то, что он когда-либо находился в близких отношениях с Энрике. Так или иначе, он скончался в 1456 г., менее чем через два года после коронации Энрике, а еще через год, в 1457 г., «новых христиан» постиг еще один тяжелый удар со смертью Алонсо де Картахены. В новом поколении кастильских марранов не выросло личности такого масштаба, чтобы сравняться с этими лидерами в гражданском мужестве и политической проницательности. Конверсо, занимавшие высокие посты при дворе, были политическими карьеристами несомненных способностей, но не такого уровня, как Картахена или Фернан Диас де Толедо. Мы вынуждены прийти к выводу, что упадок марранских лидеров при дворе сопровождался соответствующим упадком влияния конверсо.

Мы упомянули марранов, придворных короля, как конверсо-лидеров того периода, однако на самом деле у нас нет свидетельств, что кто-то из этих придворных делал что-либо в пользу конверсо как группы. Все же, в силу их позиций, которые делали их главной мишенью врагов марранов, вряд ли они могли избежать проявления интереса к своей группе или не оказаться замешанными в каких-то ее делах, в особенности в переломные моменты. Но, вне зависимости от существования или отсутствия общего лидера, имела место общемарранская политика, которая направляла поведение конверсо и, как правило, принималась всей группой.

## II

Энрике IV был сложным человеком, раздираемым конфликтующими идеями и амбициями. Он считал монархию, которая функционирует должным образом, наивысшей и благороднейшей формой правления, но терпеть не мог большинство ее атрибутов и ее рутинные административные обязанности. Он принимал помпу и церемонии как неизбежные, но не ценил и не любил их. Как следствие, он не получал удовольствия от дворцовой жизни со множеством ее формальностей и искусственных ограничений. Был он человеком простых вкусов и привычек, что редко встречалось среди аристократов того времени, но обожал аристократический спорт — охоту. Не испытывая предубеждения против плебеев, он не гнушался их общества, признавал их заслуги и с готовностью выдвигал их на высокие государственные должности. Энрике требовал от своих подданных лояльности и подчинения, но отвергал всякие проявления раболепия, как, например, целование рук, и обращался к любому собеседнику на «вы», даже к ребенку. Он был щедрым и любил помогать нуждающимся, зачастую анонимно, но никогда не говорил о своих милостях и не хотел, чтобы ему о них напоминали.

Его хронист Кастильо сказал о нем: «Король без гордыни, друг скромных и презирающий надменных»<sup>8</sup>.

Как правитель он ненавидел навязывать свою волю и предпочитал самые утомительные переговоры применению насилия и принуждения. Его внешняя политика была отмечена поисками мира, но не исключала и войну, если он считал ее «справедливой», как война с Гранадой<sup>9</sup>, или весьма выгодной для безопасности королевства, как битва с Арагоном и Наваррой<sup>10</sup>. В особенности Энрике возражал против использования силы для улаживания внутренних конфликтов и предпочитал менее удовлетворительный компромисс опустошениям гражданской войны. Он выражал большое сочувствие человеческим слабостям, часто прощая даже несомненных преступников, а если это было необходимо, то даже пытался завоевать их лояльность неприкрытым обращением к их алчности. Если можно рассматривать такие попытки как бесчестные, то нужно также видеть, из чувства справедливости по отношению к Энрике, что он рассматривал возможные альтернативы и выбирал те, которые считал наименьшим злом. Честный католик, но не фанатик, он мог испытывать симпатию к евреям и марранам, как, впрочем, и другие короли полуострова, и мог доверить даже свою личную безопасность скорее мусульманину, чем христианскому телохранителю<sup>11</sup>. Нет нужды говорить о том, что привычки Энрике, так же как и некоторые его методы правления, приводили временами в ужас его друзей и вызывали критику противников.

Критика, однако, в первом десятилетии (или половине) его царствования была довольно мягкой. Пульгар назвал этот период «мирным», несмотря на то что и тогда страна не знала передышек от возникающих трений. Критика стала более агрессивной во втором десятилетии, которое началось с мятежа и оставалось беспокойным до самого конца. Отложив дискуссию о причине этого мятежа на более поздний момент, мы сейчас только вкратце коснемся главной цели мятежной кампании. Этой целью было разрушение репутации короля и, таким образом, лишение его народной поддержки. Справедливо было сказано, что, кроме Педро I, ни один из королей Кастилии не был столь бесславен. На его счет относили не только все беды королевства, настоящие и мнимые, но к тому же все больше и больше приписывали эти беды его «преступным наклонностям», его «жестокости» и его «извращениям». В целом Энрике публично изображался ужасающе непригодным для своей роли, при этом обвинялся попеременно, а то и одновременно, в тирании, ереси и предательстве.

То, что эти характеристики были просто абсурдными для любого, кто знал его, не должно приводить нас к выводу, что они не способствовали мобилизации общественного мнения против короля. У большинства людей отсутствует независимое суждение, они склонны отрицать альтруистические мотивы и чаще полагаются на повторяющиеся слухи, чем на то, что видят собственными глазами. Эти весьма распространенные черты человеческой природы, которые делают всякое упорное опорочивание столь опасным, относятся, разумеется, и к случаю Энрике, так что постоянное обливание грязью его имени неизбежно оказало свое действие. Удивительным в его случае является то, что очень многие его подданные сохранили постоянную непоколебимую веру в него, но тем не менее к нему приставало очень много грязи. Противники Энрике обвиняли его в импотенции; это утверждение нанесло ему особый ущерб, а опровергнуть его было очень трудно.

Трудность эта, возникшая с самого начала, усугубилась в последние годы жизни Энрике, когда его сводная сестра Изабелла предъявила права на наследование трона на почве его предполагаемой импотенции. По последним исследованиям, Изабелла победила в споре, но не признанием правоты ее претензий, а силой оружия — победой ее армий над армиями Хуаны, дочери Энрике. Но она хотела победить и морально, т.е. «легитимизировать» свою власть, поэтому, чтобы удовлетворить это желание, ее агенты и окружение повсюду твердили об импотенции Энрике. Умелые хронисты, возглавляемые Паленсией, знали, как передать это утверждение потомству<sup>12</sup>. Как следствие, непристойная кампания была увековечена историографией, в литературе мнение об Энрике было обобщено современным ученым, который сказал: «Его называли импотентом, и он им был во всех смыслах этого слова»<sup>13</sup>.

Из всех ведущих испанских историков только Мариана отвергал утверждение об импотенции Энрике<sup>14</sup>. В современной истории такую же позицию занял Ситжес, который в своей работе об Энрике (1912 г.) первым бросил вызов этому утверждению, подверг его детальному критическому анализу и отверг суждение Паленсии о короле<sup>15</sup>. За Ситжесом последовал Орестес Феррара, который тоже сконцентрировал свою атаку на Паленсии, назвав его «предательским хронистом», наймитом врагов короля<sup>16</sup>. Оба предприняли решительную попытку восстановить доброе имя Энрике и очистить его запятнанную репутацию, но их аргументы почти не оставили следа. Только совсем недавно Ситжес и Феррара завоевали, наконец, заслуженную поддержку. Документальные открытия Тарсио де Асконы<sup>17</sup> и логические выводы, сделанные на их основе Хиллгартом<sup>18</sup>, похоронили некоторые ложные утверждения об Энрике, приведя его портрет ближе к исторической реальности. Нам кажется, то, как Лафуэнте изображал Энрике («трусливый король, лживый и нерешительный»)<sup>19</sup>, или картина, нарисованная Бальестеросом (человек «слабой воли» и «скудной энергии»)<sup>20</sup>, имеют мало общего с исторической правдой. Энрике не был трусом и часто вызывал опасность на себя<sup>21</sup>, он не был ленив, потому что зачастую для достижения целей, которые считал жизненно важными для государства, прилагал большие физические и интеллектуальные усилия. Не был Энрике ни нерешительным, ни слабовольным, а, наоборот, как отметил Валера, «волевым», потому что упорно следовал своей собственной воле, когда отклонял советы, с которыми не соглашался<sup>22</sup>. То, что он иногда не предпринимал действий, которые его убеждали предпринять, не всегда было результатом, как думают многие, его «нерешительности», а, наоборот, в большинстве случаев результатом твердого решения воздержаться от действий в определенной ситуации, решения, часто пришедшего после долгого обдумывания.

И все же, в то время как эти наблюдения могут рассеять часть тумана, окружавшего жизнь Энрике, по-прежнему очень трудно понять некоторые моменты его поведения. Мы попытаемся, хотя бы частично, объяснить их, чтобы прояснить некоторые события, характеризующие злополучное правление Энрике IV.

### III

Загадочная часть биографии Энрике приходится исключительно на период смуты, охватившей вторую половину его царствования. Трудно найти что-нибудь таинственное или необъяснимое в его поведении в бытность принцем и наследником престола, и не было, хотя бы на поверхности, ничего странного в его по-

ведении как короля в его первое «мирное» десятилетие. Но в последующие десять лет, на протяжении которых ему приходилось иметь дело с серией измен и посягательств на его честь, он, как правитель, стал выглядеть иначе. Энрике того периода не был, в общем, понят не только историками, но и современниками, включая самых близких его соратников. По существу, чем больше умножались предательства, тем более странным казался он своим верным слугам, и все менее и менее похожим и на принца прошлых лет, и на короля, которого они знали прежде.

Несомненно, что-то ненормальное произошло в поведении Энрике-правителя, мимо чего нельзя пройти (и мы коснемся этого позже). Но на его позицию в разных вопросах влиял и абсолютно нормальный фактор — фактор, отраженный во многих его высказываниях, с точностью изложенных хронистом Кастильо. Мы имеем в виду его особое видение монархии — видение, на которое современные биографы практически не обращали внимания.

Как и многие короли своего времени, Энрике считал, что королевская власть предписана божественным правом — но, в отличие от многих монархов его времени, он искренне в это *верил*. Вера эта могла быть внедрена в его сознание с особой силой его соперником, Альваро де Луной, который учил его, что короли, в силу божественного права, располагают абсолютной властью над своими подданными. Но этот абсолютизм в понятиях Энрике был не тем, что так часто предполагает этот термин. Конечно, абсолютизм накладывает на подданных обязанность повиновения всем повелениям и указаниям короля, но он не позволяет королю отдавать приказы, которые не являются в его глазах необходимыми для благосостояния народа. Столь часто поддерживаемая концепция представителя божественной власти на земле была совмещена в его сознании с параллельной концепцией, которую он мог заимствовать у Маркоса Гарсии, заключавшейся в том, что король является наместником Христа в защите и продвижении его моральных учений. В качестве такового король должен идти по стопам Христа, заботиться о своих подданных, выказывать им свою милость и сочувствие и быть готовым простить им раны, нанесенные ему их безумием, невежеством или неконтролируемыми страстями<sup>23</sup>. Энрике выразил сущность этого видения в своей коронационной речи, когда сказал:

Иногда случается, что большая власть толкает правителей скорее ко злу, чем к добру, и абсолютная власть побуждает великих князей проявлять ярость больше, чем благородную доброту. Поэтому необходимо, чтобы те, кто достигли таких высот, были облачены в милость и сострадание, если они хотят следовать истинной модели благородства и считаться настоящими благородными людьми, ибо сила и власть монаршей персоны, Короля, возложены на него только для того, чтобы сделать его великодушным, милостивым и добрым, забывчивым о своих обидах и вознаграждающим за службу<sup>24</sup>.

Кастильо включил эту речь в свою хронику вместе с другими документальными материалами. Это не было заявлением, сочиненным хронистом по модели тех, что пишут в подходящих случаях классические историки. Это была речь, услышанная многими вельможами, прелатами, людьми поколения хрониста, подтвержденная многими другими заявлениями, сделанными королем при других обстоятельствах. Так, касаясь роли монарха в другом аспекте, Энрике как-то сказал одному из своих чиновников:

Если мы правильно рассматриваем королевское достоинство, и то, как Бог создал его для руководства миром для общего блага всех людей [мы должны понять], что короли не родились для того, чтобы заботиться о своих интересах, или только для тех вещей, которые касаются их лично, но для того, чтобы быть полезными для всех и искать выгоду для многих... [следовательно] хорошие короли должны быть друзьями своих подданных, и быть настолько расположенными к щедрости, чтобы все они помогали королям и были счастливы делать это<sup>25</sup>.

Нет нужды говорить о том, что король, придерживающийся таких взглядов и так глубоко обеспокоенный благосостоянием своего народа, менее всего на свете захочет подвергать его опасностям войны, в особенности войны за свои личные интересы. Соответственно, когда в 1465 г. он распустил свое большое войско, осадившее тогда Вальядолид, где были заперты силы его врагов, он обратился к своим солдатам со следующими словами, отражающими, может быть, больше, чем другие его заявления, его отношение к войне и его теорию монархии:

Все христианские короли, поскольку они правят на земле именем Иисуса Христа, должны быть отцами своих подданных, их хранителями и защитниками, [и поэтому они должны] отдалить их от смерти и обеспечить им жизнь. По этой причине, испытывая сочувствие ко многим подданным, в особенности к столь многим аристократам и людям высокого статуса [*hombres de estado*] и малым кабальеро, и другим людям, объединенным на моей службе, Я решил снять осаду, не дав бой врагам<sup>26</sup>.

Это, безусловно, было незаурядным заявлением, подобного которому не найти в засвидетельствованных высказываниях ни одного иного короля. Но, каким бы важным оно ни было, это только часть взглядов короля на идеальное монаршее правление. Другой его частью являлось отношение Энрике к наказанию, в особенности когда оно касалось деяний против короны. Одному из мятежников, схваченному людьми короля и сознавшемуся в том, что он намеревался убить его, Энрике сказал: «Хуан Каррильо, мне нетрудно простить твои преступления против меня, потому что на королей возложен долг прощать обиды, нанесенные им»<sup>27</sup>. И действительно, будучи королем, который желал идти по пути Христа, он едва ли мог видеть перед собой иной путь. Таким образом, всепрощение было одним из краеугольных камней его внутренней политики. Кастильо, который не мог сдерживать своего изумления перед повторяющимися демонстрациями такого прощения, пришел к выводу, что «он получал большее удовольствие от прощения, чем от мести, от милосердия, чем от жестокости, от сострадания, чем от строгости. Никогда не находил он удовольствия в убийстве и не любил разрушать чью-либо жизнь»<sup>28</sup>.

Кастильо, таким образом, приписывал обычную снисходительность Энрике, так же как и его воздержание от насилия и кровопролития, его естественным наклонностям. Если это так, то мы можем получить объяснение поведения короля Энрике. Однако мы видели, как принц Энрике неоднократно демонстрировал готовность вступить в войну, без всяких угрызений совести планировать вооруженные конфликты, а также атаковать и казнить предателей, не выказывая при этом ни колебаний, ни раскаяния<sup>29</sup>. Он также присоединился к врагам Хуана II и совершал политические шаги и маневры, которые вполне могли привести к кровавым столкновениям с собственным отцом. Если бы его более позднее поведение было выражением глубоко укорененных личных склонностей, они проявились бы в его молодости и оставили какие-либо следы в хрониках и свидетельствах того

времени. Поскольку ничего подобного никогда не сообщалось, его поведение как короля должно было быть не столько результатом его личных побуждений, сколько следствием его политической философии.

Он, несомненно, усвоил эту философию незадолго до прихода к власти, и это изменило его мышление и чувства, равно как и поведение в качестве правителя. Он начал декларировать свои новые взгляды немедленно после восхождения на трон, и они, вне сомнения, повлияли на его поведение по отношению к подданным, как и на его позицию во внешней политике. Но по легко угадываемым причинам большинство людей по-прежнему видели в нем того же человека, которым он был до своей коронации — воинственного принца, дерзкого и амбициозного, но при этом осторожного стратега, который пользовался помощью и советами самых хитрых и ловких политиков Испании.

Он стал новым человеком, и это, наконец, стало явным во время мятежа знати. К тому времени его взгляды на монархию полностью созрели, и именно тогда он подверг их испытанию. Но это не значит, что он полностью оставил свои прежние привычки дипломата и правителя и все то, чему он в этих областях научился у Пачеко. Снова и снова ему приходилось возвращаться к тем старым формам политики, которым он был обучен, и полагаться на свой опыт в дипломатии и ведении переговоров, используя тайные замыслы и полуправду. Время от времени он испытывал соблазн применить силу и уладить военным путем проблемы, которые иначе казались ему неразрешимыми. Но он рассматривал эти шаги как временные отступления от методов правления, которые он считал правильными (т.е. благородными), и намеревался вернуться к этим методам при первой возможности. Он на самом деле верил, что его теория монархии может сработать в реальной жизни, и до конца старался прокладывать себе путь в соответствии с этими принципами.

Это было непреодолимой трудностью Энрике и его фатальной ошибкой. Он думал, что может действовать как христианский король в макиавеллистском обществе — то есть в обществе, руководимом принципами, диаметрально противоположными его собственным. Против идей силы, предательства, коварства, мстительности, запугивания и смерти, которые рассматривались в качестве наиболее эффективных способов достижения политических целей, он выставил свои собственные христианские идеи в качестве мер практической политики. Отсюда его миролюбивость и всепрощение, его сочувствие и милосердие, благотворительность, гуманизм и самоуничижение. (Его называли «смирненным», говорит его хронист Эскавиас<sup>30</sup>.) Отсюда и его трагическая судьба, и политический провал.

Но помимо больших трудностей, проистекавших из его философии, или скорее из его политического кредо, правление Энрике IV страдало серьезными недостатками, коренившимися в его личных взаимоотношениях. В частности, мы имеем в виду его отношения с Пачеко, который на долгие годы вцепился в Энрике крепкой хваткой. И действительно, настолько сильным было влияние Пачеко на Энрике, что оно зачастую держало в узде его свободу передвижения, подавляло его мышление и портило его планы. А самое главное, оно срывало его усилия как государственного деятеля и, среди прочего, было одним из факторов, подорвавших позицию Энрике в вопросе конверсо.

## II. Иллюзорный мир

### I

Мы уже вкратце упоминали о характере марранских придворных и о снижении их статуса как представителей конверсо. Мы действительно склонны считать, что конверсо в период Энрике IV страдали от отсутствия руководящей силы, чего самого по себе уже было достаточно, чтобы обеспечить их окончательное поражение. Но то, что еще больше способствовало их падению, было принятие ими новой тактики, которой они следовали в политической самозащите.

Эта политика была, вне сомнения, основана на уроках, усвоенных ими из борьбы за их права, которая велась в последние годы правления Хуана II. То, что произвело на них особое впечатление, было окончательными результатами двух главных стадий этой борьбы, первая из которых была отмечена их кампанией против «Толедского статута», а вторая — их усилиями свалить Альваро.

Задачей кампании против *Статута*, если мы вспомним, было убедить народ, а главное — власти, в правоте позиции марранов, а затем убедить власти *действовать* в соответствии с этим убеждением. Ожидалось, что эта акция примет форму безоговорочного объявления невинности марранов, в сочетании с резким осуждением их противников. Такая согласованная агитация против утверждений и взглядов врагов марранов, длившаяся около года (1449–1450), оправдала, казалось, эти ожидания. Папа в буллах от 24 сентября, епископы в сенциях, выпущенных ими об этих буллах, и король в последующих указах и декларациях — все они показали готовность принять решительные меры в этом направлении. Но затем случилось непредвиденное. И король, и папа начали постепенно отступать от провозглашенной промарранской позиции, пока их позиции не стали почти идентичны позициям противников марранов. Неизбежно «новые христиане» стали задумываться над смыслом всей их кампании, над аргументами, которые выдвигались с таким пылом и верой, и над свидетельством, которое они с такой убежденностью и старанием составили, чтобы доказать правоту своего дела. Явно, никакого смысла в этом не было. Закон, мораль и теологические принципы не имеют особого веса, когда вступают в конфликт с интересами и амбициями черствых руководителей Церкви и государства.

В результате многие марраны пришли к мнению, что кампания, которую они вели в 49–50 гг., была бесполезной или неэффективной. Перед лицом проигранной битвы за выживание они не могли не прийти к выводу, что для спасения они должны поменять свою тактику. Тогда они оставили публичную агитацию и вооружились новыми методами борьбы. Они обратились к переговорам *in camera* (лат. конфиденциально), политическим манипуляциям и формированию выгодных для марранов союзов. Именно так они добились падения Альваро де Луны и, вследствие этого, восстановления своих прав.

Смена способа самозащиты привела марранов к перемене их отношения к королевской власти. Не может быть сомнения в том, что провал их надежд на монарха и кризис веры, который они испытали в их отношениях, как с Хуаном II, так и с его главным министром, выразились в развале крепкого фронта, объединявшего всех марранов Испании — фронта, который основывался на традиционном принципе «безоговорочной лояльности королю». То, что последовало за этим, было

возросшим политическим маневрированием не только марранских придворных, но и марранских нотаблей в городах — маневрированием, направленным на формирование союзов, в которых они надеялись получить опору. Сформировавшись, эти союзы неизбежно ослабили связи марранов с королем, в особенности тогда, когда тот не мог или не хотел предоставить им необходимую защиту. Следует, тем не менее, отметить, что большинство конверсо в Кастилии по-прежнему предпочитало группироваться вокруг короля и поддерживать его, хотя и не любой ценой, и не при всех обстоятельствах. По существу, новохристианские нотабли шли теперь по стопам испанской знати, и поэтому, когда казалось, что король оступает, некоторые из них без особых колебаний вступали в лагерь его противников.

Если поиски сильных союзников определили теперь политическую линию марранов, то другой принцип руководил их поведением в сфере общественного мнения. Этот принцип выразился в их намеренном отказе реагировать на любое критическое выступление, устное или письменное, против их прав, деятельности и их репутации. Это обозначило собой начало долговременной политики полного устранения марранов от публичных дебатов по марранскому вопросу. Так, в то время как за год или два, прошедших после мятежа (1449–1450 гг.), появилось как минимум шесть новохристианских документов защиты<sup>31</sup>, в течение двух десятилетий правления Энрике IV не вышло ни одной работы марранского автора в защиту дела конверсо. В середине 1451 г., когда провал их кампании в свою защиту стал очевиден, многие конверсо должны были прийти к заключению, что публичная агитация марранов в пользу своего дела принесла больше вреда, чем пользы. Все, чего достигли их доводы защиты, думали они, это провоцирование еще большей ненависти к марранам, мобилизация больших сил их противников, а самое главное — вынесение марранского вопроса на авансцену общественного интереса, внимания и дискуссии. По существу, этот последний результат оказался, с их точки зрения, самым для них вредным.

Излишне говорить о том, что эти взгляды были неотъемлемой частью их ассимиляторского мышления. Будучи убежденными ассимиляторами, они хотели как можно быстрее смешаться со «старыми христианами», а чтобы достичь этой цели, старались сделаться незаметными в качестве отдельной группы христианского общества. Конечно, их кампания против толедских мятежников поставила их в положение отдельной социальной сущности, но они вели эту кампанию, полагая, что у них просто не было иного средства, чтобы справиться с опасностью. Однако, как только они поняли, что их нужды не удовлетворены, они не только поспешили свернуть свою кампанию, но и стали проводить политику полного невмешательства. Они, по существу, даже пытались игнорировать или забыть некоторые из горьких столкновений со «старыми христианами» и таким образом скрыть само существование марранской проблемы, которая мешала социальному миру.

Читатель найдет убедительное свидетельство этой политики в общих хрониках царствования Хуана II, отредактированных во время Энрике IV. Детальный анализ этого свидетельства представлен в одной из последующих глав<sup>32</sup>. На данном этапе нам остается только отметить, что марраны надеялись своим молчанием преодолеть крикливые атаки своих врагов. Мы должны предположить, что марраны заметили, как аргументы их защитников расширяли дискуссию и держали ее на плаву, а из этого сделали вывод, что для них будет лучше исключить всякую публичную реакцию. Они очевидно думали, что если они прекратят огонь, то провокацион-



ный диалог превратится в монолог, который неизбежно станет повторяться и надоедать; как обвинители, так и их слушатели устанут, и кампания постепенно сойдет на нет.

Они выдавали желаемое за действительное. Устранившись от публичных дебатов по их вопросу, конверсо не заставили замолчать агитацию против них, а, наоборот, позволили ей расти и становиться все сильнее и громче. Покинув поле боя, они предоставили его полностью в распоряжение своих оппонентов, которые прекрасно знали, как использовать его с полной выгодой для себя. Упреки, порицания и клевета умножились, и в то время как никто из конверсо не ответил на них, к антимарранской кампании присоединялись все новые мощные агитаторы. Самым красноречивым из них, несомненно, был францисканский монах Эспина.

## II

«Брату Алонсо де Эспине, — справедливо говорит Чарльз Ли, — может быть приписана солидная доля в ускорении развития организованного гонения в Испании»<sup>33</sup>. Как и Маркос Гарсия, Эспина был переполнен кипучей ненавистью к евреям и конверсо и, как и толедский мятежник, горел убеждением, что только согласованная акция властей (то, что Ли называл «организованным гонением») может разрешить еврейский вопрос в Испании. Конечно, желаемое для Эспины решение выходило далеко за рамки мер, рекомендованных Церковью, однако как монах он не мог открыто заявлять об этом, а только косвенно предлагать это в ряде своих высказываний. Тем не менее это ясно отражалось в его выступлениях как против евреев, так и против конверсо.

Насколько мы можем судить, Алонсо де Эспина был испанского происхождения и представлял в своих писаниях идеологическое наследие испанского антисемитизма. В этом качестве он стал знаменосцем антиеврейской кампании, которую вели города начиная с середины XIII в., и главным выразителем антисемитских теорий, взятых на вооружение толедскими мятежниками. Но помимо этих двух испанских источников влияния, его антисемитизм питался и другим течением, которое пришло из-за Пиренеев и фундаментально не было испанским. Мы имеем в виду взгляды на евреев и поведение по отношению к ним, которые преобладали в Центральной и Западной Европе, в особенности в той форме, которую они приняли в течении обсервантов францисканского ордена\*.

В сравнении с доминиканцами, которые были, в общем, известны своей исключительной ненавистью к евреям, францисканцы — опять же в общем — усвоили несколько более умеренное отношение к евреям и еврейскому вопросу. Но вещи в этом плане резко изменились вслед за подъемом движения обсервантов во второй половине XIV в. У истоков этого движения стоял Бернардин Сиенский, который примерно в 1405 г. встретил Висенте Феррера, испанского доминиканца, чья неустанная кампания по крещению евреев и мусульман сделала его самым знаменитым миссионером своего времени<sup>34</sup>. Вдохновленный Феррером и следуя его примеру, Бернардин начал посвящать свои усилия обращению евреев и других «неверных». Но, в отличие от Феррера, он значительно больше подчеркивал «опасности», которые несут собой евреи христианскому миру, чем причины, которые, согласно хри-

---

\* От лат. *observare* — наблюдать. Одно из течений францисканского ордена; монахи, строго соблюдавшие правила своего общежития. — Прим. перевод.

стианству, должны побудить евреев креститься<sup>35</sup>. Как и следует ожидать, подобная агитация, если даже и приводила кого-нибудь из евреев к христианству, вызывала подъем новой волны антиеврейских чувств, чему после смерти Бернардина в 1444 г. продолжал способствовать его главный ученик, Джованни да Капистрано. Последний, вслед за Бернардином облачившись в мантию лидера обсервантов, пошел значительно дальше своего вождя и учителя в подстрекательстве против евреев. Капистрано казался убежденным в том, что чудовищные преступления, приписываемые евреям, не были мифом, и он знал, как передать это убеждение толпам, внимавшим его проповедям. В 1454 г., во время визита в Бреслау, он превзошел самого себя, послав сорок одного еврея на костер по обвинению в осквернении Причастия. Он умер через два года после этого (в 1456 г.), успев показать пример — словом и делом — своим последователям в католическом мире<sup>36</sup>.

Среди его последователей и учеников был еще один итальянец, тоже обсервант, Бернардо да Фельтре (1439–1494), который, проповедуя ненависть к евреям, делал упор на обвинении их в ритуальном убийстве. Благодаря его воинственной агитации евреи были изгнаны из Равенны, Перуджи, Брешии и ряда других городов Италии. Более, чем кто-либо другой, он был ответственен за печально известный кровавый навет в тирольском городе Тренто, который закончился казнью четырнадцати евреев (1475 г.)<sup>37</sup>.

Продвигаясь в том же направлении и изрыгая ту же ругань в качестве аргументов, Эспина начал свою кампанию против евреев за несколько дней до смерти Капистрано и около десятилетия до того, как да Фельтре начал свою. Отношения между ним и его братьями по духу, тремя вышеупомянутыми итальянскими монахами, никогда, насколько мне известно, не были исследованы, и мы не знаем, испытал ли Эспина их влияние. Не будет, однако, слишком смело предположить, что такое влияние, прямое или косвенное, было оказано. В любом случае, эти четверо монахов были связаны между собой организационными и идеологическими узами. Все четверо были францисканцами, обсервантами и лидерами той же нищенствующей фракции, и все они посвятили свои жизни злобной ненависти к евреям и иудаизму, пользуясь средствами самых гнусных обвинений. Капистрано делал это в Германии, оба Бернардина — в Италии, а Алонсо де Эспина — в Кастилии.

### III

Если его собратья-обсерванты рассматривали евреев в качестве угрозы христианскому миру в Италии, где число еврейских общин было относительно мало, не стоит удивляться тому, что Эспина видел испанское еврейство — включая конверсо, которых он считал евреями, — самой большой угрозой, перед которой когда-либо стояла христианская земля. Поэтому он считал свою задачу значительно более жизненно важной, чем задачу своих собратьев в Европе, и в той же мере еще более трудной. Трудность, как он видел, заключалась не только в количественной мощи еврейских и марранских сил, но и в их особой социальной позиции и далекоидущем общественном влиянии.

Он знал, что большинство испанских евреев были крещены, и, хотя для него они были евреями в другом обличье, ни испанские короли, ни большая часть грандов их таковыми не видели. Когда Эспина начинал свою кампанию, антимарранская партия в Испании как раз потерпела сокрушительное поражение с потерей всех достижений, приобретенных в Толедо, и с реставрацией прежнего статуса конвер-

со в городе. Нелегко было начать контратаку после такой тотальной капитуляции. Но Эспина сделал именно это. Поражения и отступления в «борьбе за веру» только стимулировали его к более активным действиям.

Эспина понимал, что в сравнении с конверсо евреи представляли собой второстепенный элемент стоящей перед ним проблемы. В широком еврейском фронте, который он видел состоящим из двух флангов — меньшего, «явных» евреев, и большего, «тайных» евреев-конверсо, — последние казались решающим фактором и силой, с которой будет труднее справиться. Из различных соображений, поддерживающих это предположение, три следующие были, пожалуй, важнейшими.

Для начала рассмотрим вопрос власти. Если евреи полагались на добрую волю правителей, которая была ненадежной и в любой момент могла смениться немилостью, то конверсо являлись частью правительства и прочно укрепились в королевской администрации, так же как и в администрации Церкви. Кроме того, если канонический закон, гражданский закон и христианская практика дискриминировали евреев почти в каждой сфере, конверсо пользовались поддержкой законов, учений христианства и политики Церкви. Наконец, в то время как атаки на испанское еврейство могли быть подстегнуты аналогичным опытом других христианских стран, в отношении марранов не с кого было брать пример, поскольку ни одна европейская страна не имела такой большой общины крещеных евреев, как Испания. По всем этим причинам Эспина счел позицию «открытых» евреев более уязвимой и, соответственно, той, по которой легче нанести удар. Поэтому он решил вначале напасть на евреев, а потом, когда люди будут разбужены его кампанией, ударить по марранам, назвав их евреями, и, разумеется, «доказав» их еврейство. Конечно, ничто из этого не было простой задачей, но действовать в таком порядке было намного легче, чем с самого начала повесить на конверсо все преступления, которые можно приписать евреям, и сделать это убедительно. Такова была стратегия Эспины.

Таким образом, Эспина, следуя урокам своих учителей-обсервантов, обрушил свои атаки на евреев, представляя их мифическими вампирами, жаждущими христианской крови. Позже мы подробно изложим его фантастические обвинения, которые столь многие доверчивые христиане в Средние века вовсе не считали чем-то невероятным. Сейчас мы коснемся только его обвинений, касающихся еврейской экономической и социальной деятельности. Этим обвинениям, построенным на «реалистической» почве, было легко поверить, несмотря на их утрированный характер. На самом деле благодаря им Эспина заставил аудиторию поверить своим самым диким измышлениям.

## IV

Полномасштабных исследований о положении евреев под властью Энрике IV не существует. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что первая половина его царствования была для испанских евреев спокойной передышкой в бурном последнем столетии их жизни в Испании. Когда Энрике вззошел на престол в 1454 г., еще оставались в силе некоторые из множества ограничений прав, наложенных на евреев папой Евгением IV в его булле от 8 августа 1442 г., ограничений, широко принятых инфантами Арагона. Как мы уже отметили, Альваро, вернувшись к власти, не обращал внимания на папские ограничения, а Энрике IV, терпимый ко всем меньшинствам, в особенности высоко ценил услуги евреев и не видел причины

нарушать этот порядок. В результате в течение этого периода евреи занимали многие должности в откупе и сборе налогов как для короля, так и для знати. Также они имели откуп на доходы церквей и поступления монастырей, церковных приходов и корпораций и управляли поместьями крупных господ, светских и духовных, в качестве казначеев и мажордомов<sup>38</sup>.

Нет сомнения в том, что большинство этих евреев принадлежало к процветающим, высокооплачиваемым группам, члены которых также занимались и другими, не менее выгодными предприятиями, включая крупномасштабные денежные ссуды, международную торговлю, внутреннюю торговлю различными дорогими товарами (например, специями), медицину, фармацевтику и юриспруденцию. Эти группы не составляли большинства еврейской общины Испании. Но они были осязаемым меньшинством, составляющим высшие слои общины, откуда шел немалый поток денег в еврейские низшие классы. Последние состояли по преимуществу из ремесленников, лавочников, земледельцев, чиновников, второразрядных представителей вышеупомянутых занятий и функционеров в общинных и религиозных сферах. Эти евреи, конечно, были далеки от богатства, но еще чаще — далеки от бедности. В любом случае, возможности были для них открыты, в особенности для представителей среднего класса, а настоящая беднота была редкостью в еврейской общине.

Эспина считал такое положение евреев скандальным вызовом христианскому закону и учению. Если христианство позволяло существование евреев в своих странах, оно делало это на том условии, что те находятся там в постоянном порабощении в наказание за богоубийство. Но это порабощение, подчеркивал он, навечно запрещает им не только доступ к должностям во власти (а отсюда всякое право на общественную должность) среди христиан, оно также отказывает им во всех самых необходимых вещах для жизни свободных людей, как то свобода общения, свобода местожительства, передвижения и выбора профессии. Более того, это лишает их возможности вести достойную жизнь даже в их собственной общине, ибо вечное порабощение, к которому они приговорены, должно состоять из несчастий, подавленного состояния, унижения, а самое главное, из тревоги и страха. Эти условия, согласно Эспине, были уже обеспечены евреям еще Моисеем, когда он проклял их, предвидя их великое преступление: «Будешь служить врагу твоему, которого пошлет на тебя Господь, в голоде и жажде, и нагоде, и во всяком недостатке; он возложит на шею твою железное ярмо, так что измучит тебя» (Второз. 28:48). Эспина все же забыл добавить, что ужасные мучения, на которые евреи были обречены, означали не только отбытие наказания, но еще и средство для избавления, ибо только через исключительные страдания и горести можно побудить евреев оставить их открытое неповиновение<sup>39</sup>. Однако если позволить им жить свободно, то их условия будут просто поощрять их продолжать свое отвержение христианства, и, как следствие, отрава иудаизма не исчезнет с лица земли<sup>40</sup>.

Чтобы доказать это с максимальной ясностью, Эспина перечисляет многие законы, изданные против евреев Церковью и государством, включая законы Кatalины от 1412 г., которые накладывают на евреев жесточайшие ограничения. Не может быть вопроса о том, какой образ жизни предназначает евреям христианский закон, божественный и человеческий. Но что мы видим в действительности? Евреи плюют на все эти законы, обходят их или относятся к ним как к несуществующим. Они не только не носят «знак», они используют христианских слуганок,

нанимают христианских рабочих, ссужают деньги под проценты христианам всех классов, практикуют медицину среди христиан, управляют поместьями больших грандов и таким образом осуществляют власть над христианами. Так, вместо того чтобы быть рабами христиан, они живут в Испании как их хозяева. Вряд ли нужно говорить, что эти условия (свобода и господство) поощряют их идти по пути греха. «Они не обрабатывают землю и не защищают ее, но пожирают труд христиан посредством своих пагубных хитростей, и таким образом они становятся наследниками имущества христиан» и владельцами больших состояний. Как сказано у пророка Иеремии: «Как клетка, наполненная птицами, дома их полны обмана; через это они возвысились и разбогатели — или яснее, плодами своего крючкотворства и преступной эксплуатации»<sup>41</sup>.

Этими заявлениями, представляющими евреев как «пожирающих лучшие плоды земли», без всякой попытки хоть как-то соразмерить свои слова или сказать что-то позитивное, Эспина вторит социальным обвинениям, возведенным Маркильосом на марранов. Но в отличие от Гарсии, он, по вышеуказанным причинам, концентрирует свои атаки на «открытых», а не на «тайных» евреях, и снова, в отличие от Гарсии, он делает акцент на приписываемых евреям религиозных преступлений, не обративших до тех пор на себя особого внимания испанских христиан. На протяжении столетий в Испании упоминались очень немногие случаи обвинения евреев в совершении антихристианских зверств (вроде осквернения Причастия), но они получили отклики в испанской жизни и литературе, и на базе этих откликов, которые Эспина умножил цитированием мнений неиспанских авторитетов, он чувствовал себя свободным заявить, что «книги не хватит, чтобы описать все их преступления в этом плане»<sup>42</sup>. Посредством таких огульных обвинений Эспина представил евреев закоренелыми преступниками, которые вредят христианам и унижают христианство, не обращая при этом внимания на законы страны и не получая никакого наказания за свои преступления. Он, конечно, понимал, что обязан объяснить, как евреям все это удастся, и здесь он снова дает ответ, отличный от ответа Маркильос.

Эспина без обиняков возлагает вину за это положение вещей на «прелатов и князей, и всех прочих господ», на которых лежит обязанность следить за выполнением законов и не допускать нарушения их евреями. Именно «отвратительная жадность христианских князей» и «материальные выгоды, которые они получают от евреев», привели их к тому, что они позволяют еврейским преступлениям оставаться безнаказанными. Их чрезмерное общение с евреями и многочисленные подарки, получаемые от них, ведут к тому, что «хищным волкам», которые пробрались в Божье «стадо», позволено продолжать опустошение, не встречая сопротивления<sup>43</sup>.

Только если мы объединим это изображение еврея как нечистоплотного экономического эксплуататора с его портретом религиозного преступника, мы сумеем почувствовать масштабы влияния кампании Эспины на испанское общество. Очень скоро возбуждение охватило многие города, движение Эспины требовало изгнания евреев с их территорий. Оно не призывало к убийству евреев возможно потому, что предполагалось, что угроза смерти может пробудить к жизни нежелательное движение крещения, но оно призывало грабить еврейское имущество и захватывать синагоги и кладбища<sup>44</sup>. Подобные шаги будут, как верили поклонники Эспины, достаточными, чтобы заставить евреев оставить их кварталы и, в

национальном масштабе, побудить покинуть Испанию, что полностью соответствовало бы целям Эспины.

Судя по нашим источникам, этот план завоевал не только поддержку низших классов, но и был одобрен некоторыми муниципальными советами, а в церковной иерархии — рядом монахов и прелатов. Более того, в некоторых местах поторопились выпустить специальные указы против евреев как временную меру, в то время как в других местах приготовления уже приближались к исполнению вышеупомянутой программы. Это движение казалось настолько распространившимся, а нападение столь неизбежным, что королевская администрация нашла необходимым выпустить 28 мая 1455 г. специальное предупреждение всем властям в стране, запрещающее им всякую моральную поддержку любой попытке грабить личное имущество евреев или лишать их общинных владений. Все евреи отныне находились под защитой короля, а нарушителям указа грозила «потеря королевской милости, лишение всех должностей и конфискация всего имущества». Он также поставил преграду всяким оправданиям невыполнения этого указа из-за незнания закона или неспособности к его выполнению<sup>45</sup>.

Строгий указ короля был недвусмысленной угрозой всем возможным агрессорам. Энрике в тот момент находился в зените своего престижа, его «и боялись, и уважали», а указ был выпущен Фернаном Диасом де Толедо, который теперь служил Докладчиком Энрике. Каждый мог видеть, что правительство настроено серьезно и примет жесткие меры, чтобы предупредить широкомасштабные беспорядки и волнения. Само собой разумеется, что Фернан Диас участвовал в планировании этих шагов, которые, как мы можем допустить, он считал необходимыми, и как администратор, и как лидер конверсо. Немногие могли понять с такой ясностью, как он, откуда дуют новые ветры. Повторение массовых беспорядков 1391 г. не только приведет всю страну к серьезным проблемам — оно может повлечь за собой бурю волнений с непредвидимыми последствиями. Это также подвергнет марранскую общину беспрецедентной опасности. По всей вероятности, он видел запланированную атаку на евреев как прелюдию к атаке на конверсо.

## V

Королевская администрация могла преувеличить силу антиеврейского движения в 1455 г., а может быть, желала предупредить волнения, о приготовлении к которым она получила сведения. В любом случае, она остановила расширение этого движения, и о нем почти не было слышно до конца царствования Энрике IV. Но это не значит, что администрации удалось сдержать рост антиеврейских чувств или что Эспина прекратил свою яростную агитацию. Многочисленные антиеврейские обвинения, собранные в его увесистой книге, были, конечно, сперва произнесены в проповедях, и, насколько нам известно, их влияние было таково, что антиеврейское возбуждение в Кастилии явно возросло. В результате его агитация привела в Кастилии к тому же, что и агитация Фельтре в Тренто и Джованни Капистрано в Бреслау. В 1468 г. евреи Сепульведы подверглись пыткам в результате кровавого навета, и в 1471 г. восемь из них были приговорены к смерти. Вслед за казнью христиане Сепульведы напали на еврейский квартал, убили несколько человек и заставили остальных бежать из города<sup>46</sup>.

Этот случай был первым в еврейской истории Кастилии — на самом деле всей христианской Испании, — когда суд вынес обвинительный приговор какому-либо

еврею, обвиненному в ритуальном убийстве, и ничто лучше этого не иллюстрирует неистовство, которого достигли антиеврейские чувства в Испании. Если погромы и резня могли быть иногда приписаны вздымавшимся время от времени волнам бешеных страстей, кровавые наветы происходили только из глубоко укоренившейся ненависти, поддержанной верой в то, что евреи способны на злейшие религиозные преступления. И церковный суд в Сеговии, который вынес этот приговор наперекор позиции Церкви, не пошел бы так далеко, если бы не был вынужден сделать это под давлением общественного мнения.

Суд, вынесший этот чудовищный приговор, заседал под председательством конверсо, Хуана Ариаса Давилы, сына Диего Ариаса Давилы, главного казначея Энрике IV. Намерением Давилы при вынесении приговора было, вне сомнения, отвести от себя подозрение в том, что он, в качестве конверсо, принимает сторону евреев. Он хотел продемонстрировать, что в религиозных делах «новые христиане» не отличаются от «старых». Несомненно, в тот момент, когда ему было поручено вести это дело, многие враги конверсо хотели верить, что марранский епископ попал в безнадежную западню. Вынесет ли он обвинительный приговор, тем самым подтвердив правдивость кровавого навета, или отпустит обвиняемых на свободу и продемонстрирует этим, что все конверсо, включая епископов, являются тайными иудеями? Давила избрал обвинение евреев, в чьей невиновности не мог сомневаться, показав этим, как глубоко он опустил и как велики были страхи, осаждавшие его мысли. Он должен был бояться, что в сверхнаэлектризованной атмосфере, в которой велся процесс, вердикт в пользу обвиняемых евреев может спровоцировать атаку на конверсо Сеговии, а может быть, и всей Кастилии.

Возвращаясь к пятидесятым годам, нужно сказать, что Эспина продолжал пропагандировать свою теорию о том, что «новые христиане» являются тайными иудеями, снабжая ее своими обычными «доказательствами», и часто по всей Кастилии разносился его крик о том, что конверсо на самом деле «еретики». Вследствие этого подозрение, недоверие и недоброжелательство между «старыми» и «новыми христианами» углубились, ткань социальных отношений между двумя группами во многих городах порвалась окончательно и бесповоротно. Неизбежно последовали ссоры и стычки, которые часто переходили в длительную борьбу или охватывали целые общины. В конце пятидесятих годов большая часть Кастилии кипела социальным беспокойством.

Теперь, когда Эспине удалось весьма эффективно усугубить изначально трудную и раздражающую проблему, он предложил решение. Как мы отметили, он поддерживал два решения — одно для конверсо и одно для евреев. Он предпочитал такой способ обращения с конверсо, который должен привести к их уничтожению или изгнанию — то есть те же меры, которые он хотел применить к евреям. Но, поскольку он знал, что Церковь не примет ни того, ни другого, он сделал уступку и предложил применить средство, проверенное Церковью снова и снова и всегда доказывавшее свою эффективность. Он рекомендовал учредить в Кастилии инквизицию, чтобы искоренить «иудейскую ересь» — инквизицию того типа, что действовала в Лангедоке и практически уничтожила альбигойцев\*. Это должно

---

\* Альбигойцы — последователи катаризма, одного из антипапских течений христианства, подавленного в XIII в. Называли себя альбигойцами по имени города Альби на юге Франции. — *Прим. перевод.*

быть институцией, подчиненной Риму и таким образом защищенной от влияния марранских епископов и коррупции других испанских прелатов. Для основания такой институции требовалось лишь согласие короля.

Эспина пытался получить это согласие. Он был исповедником Энрике, имел к нему доступ и, несомненно, пытался убедить его принять план кастильской инквизиции. Однако это ему не удалось. Возможно, он не сумел преодолеть скептицизм короля или его негативное отношение к своим доводам, а может быть, ему преградили дорогу контраргументы конверсо и их друзей при дворе. Поэтому он попытался усилить свой призыв поддержкой лидеров своего ордена, т.е. испанских францисканцев, и те согласились. Они все же думали, что их шансы на успех у Энрике возрастут, если к их обращению присоединятся иеронимиты, ставшие влиятельными в Кастилии. Исходя из этого, они написали Алонсо де Оропесе, вновь избранному генералу иеронимитского ордена, и попросили у него помощи в обращении к королю с предложением создать инквизицию<sup>47</sup>. Затем случилось нечто, чему источники не дают объяснения.

После того как они написали Оропесе, но явно до того, как послали свое письмо, францисканцы решили обратиться к королю самостоятельно<sup>48</sup>. Причина изменения их плана неизвестна. Возможно, кое-кто из францисканцев, включая Эспину, усомнился в возможности объединиться с иеронимитами в общем плане действий. Они, несомненно, были в курсе глубокого интереса Оропесы к конфликту между «старыми» и «новыми христианами», но они могли также и слышать, что его взгляды на конверсо отнюдь не совпадали с их взглядами; таким образом, по зрелом размышлении, они пришли к выводу, что их шанс на получение королевского согласия в совместной делегации может не увеличиться, а, скорее, уменьшиться.

Могли, конечно, быть и другие соображения, побудившие францисканцев поменять свой план. Возможно, они не хотели делиться славой за установление инквизиции с другим монашеским орденом или же приберегали иеронимитов на тот случай, если их собственная попытка останется бесплодной. Так или иначе, их расчет, предположительно, оправдался. Король благосклонно отнесся к их аргументам и пообещал действовать в поддержку их плана. Но прошли месяцы, и ничего так и не случилось. Тогда францисканцы решили послать свое письмо иеронимитам с целью обратиться к Энрике вместе с лидерами последних. Но и эта попытка оказалась тщетной. А пока что иеронимиты, несомненно, обозленные недостойным поведением францисканцев по отношению к ним, решили сами обратиться к королю и ознакомить его со своим мнением по вопросу инквизиции. Вслед за этим их делегация, возглавляемая Оропесой, встретила с Энрике в Мадриде в апреле 1461 г.<sup>49</sup>

Оропеса указал королю на то, что люди, которые считают большинство конверсо иудействующими, горят желанием взять закон в свои руки, потому что не видят, что правительство действует против якобы распространенной ереси. Однако если бы королевская администрация согласилась на подобающую инквизицию, установившую, кто виновен, а кто нет, люди бы успокоились и беспорядки прекратились. Исходя из этого, заключил Оропеса, есть необходимость установления инквизиции, руководимой ведущими церковниками Кастилии, в каждом епископстве. Она должна быть направлена не только против «новых христиан», но и против всех сегментов христианского населения. Энрике IV был пленен как этим аргументом, так и проектом в целом. Оропеса также произвел на него самое благоприят-



ное впечатление. Энрике выразил свое согласие с идеями иеронимита и пообещал ему свою полную поддержку, имея в виду, что Оропеса возьмет на себя выполнение этого плана. Он попросил главу ордена обратиться с письменной просьбой от имени короля ко всем епископам королевства основать инквизицию в каждом епископстве, чтобы расследовать все отступления от веры во всех слоях христианского населения.

Однако ответа не последовало<sup>50</sup>. Вскоре после этого в Алкала-де-Энарес Оропеса встретил Каррильо, архиепископа Толедо, и попытался убедить того предпринять действия в рекомендованном им направлении. С 1449 г. Толедо был центром напряженности между «старыми» и «новыми христианами», и успешная инквизиция могла бы послужить моделью для всех других городов. Каррильо отказался взять на себя ответственность, но убеждал Оропесу самому выполнить эту задачу. Он заверил его, что епископ Кории, дон Иньиго Манрике, поможет ему в этом деле, и Оропеса согласился взвалить на себя эту ношу. Но епископ Кории не стал сотрудничать, и Оропеса остался в одиночестве перед лицом этой задачи<sup>51</sup>.

В течение более восьми месяцев он работал в Толедо, расследуя слухи, устанавливая чью-либо вину, наказывая виновных и оправдывая невинных. Он пришел к выводу, что, несмотря на то, что некоторые марраны давали повод для жалоб на их религиозное поведение, главным корнем проблемы была ревность некоторых «старых христиан» к «новым». Используя свою силу убеждения, знания теолога и мастерство проповедника, Оропесе удалось уменьшить самые раздражающие разногласия и примирить враждующие стороны. Биограф Оропесы, Сигуэнса, рассказывает нам, что Оропеса оставил после себя умиротворенный город<sup>52</sup>. Однако нет уверенности в том, что сам монах тогда видел вещи в том же свете. Он, конечно, понимал, что, несмотря на то, что ему удалось погасить несколько опасных языков пламени, осталось еще много тлеющих углей, которые могут снова разгореться. Из отчета биографа мы можем вывести, что Оропеса был ободрен результатами своих усилий, убедился в правильности своего подхода и чувствовал, что если работа, которую он начал в Толедо и других городах, будет продолжена, опасная болезнь будет находиться под контролем.

Закончив свою работу в мае 1462 г., он представил королю и архиепископу отчет о своей инквизиторской деятельности в Толедо и о том, какие выводы он сделал из этого опыта<sup>53</sup>. Его отчет, несомненно, сопровождался рекомендациями будущих действий в Кастилии, но из этого отчета до нас ничего не дошло. Мы можем только догадываться на основе имеющихся у нас других свидетельств о его общем направлении и с достаточной степенью уверенности счесть, что этот отчет привел короля к отмене другого плана, который тот рассматривал и намеревался привести в действие в случае неудачи подхода Оропесы.

## VI

1 декабря 1461 г. эмиссар Энрике IV в Риме представил папе Пию II просьбу о том, чтобы он санкционировал основание инквизиции, которая занялась бы проблемой некоторых еретических взглядов, похоже, появляющихся в Кастилии. Король предложил назначить четырех инквизиторов, одним из которых должен быть Иаков де Виньеро, папский нунций и главный сборщик папских налогов, а тот, вместе с епископом Картахоны, назначит с одобрения короля трех других инквизиторов. Далее петиция выражает желание короля, чтобы инквизиторы действовали

по всем вопросам в согласии с направлением общего права (*juris communis*) и в соответствии с привилегиями, данными папством его предшественнику касательно основания инквизиции. Привилегии, о которых идет речь, были, по-видимому, теми, что были пожалованы Хуану II Кастильскому 20 ноября 1451 г.

Первый вопрос, возникающий в связи с этой петицией, — когда Энрике решил ее подать? А второй — зачем? Бельтран де Эредия считает, что просьба ходатайствовать об учреждении инквизиции в Кастилии была подана представителем Энрике в Риме в последний месяц 1461 г., но тут возникают некоторые трудности. Это означало бы, что король сделал свой шаг в Риме после того, как дал Оропесе право основать епископскую инквизицию во всех приходах королевства. Более того, это означало бы, что он начал действовать в то время, как Оропеса вел свои расследования в Толедо, предполагая, что его работа послужит прелюдией к аналогичным процессам в других городах. Если принять дату, предложенную Эредией, то окажется, что Энрике проявил слишком большое недоверие к Оропесе.

Эту проблему можно значительно преуменьшить, если предположить, что Энрике послал свои инструкции в Рим до встречи с главой иеронимитов. Мы должны вспомнить, что Энрике обещал францисканцам способствовать установлению инквизиции, и именно это он и сделал. Мы прекрасно можем понять, почему он хранил свои шаги в секрете. Он хотел избежать преждевременного протеста со стороны придворных конверсо и не хотел дать фанатичному Эспине новую пищу для его кампании. А главное — он мог пытаться предотвратить давление Эспины по поводу условий его петиции; и когда он обратился к папе, то включил в свое обращение два положения, которые могли послужить причиной такого давления. Первое заключалось в том, что назначение всех инквизиторов должно происходить с согласия короля, а второе — в том, что если доминиканцам было обещано, что всеми инквизиторами будут члены их ордена, то Кастилии такое обещание не подойдет. Король мог, конечно, включить такое положение в обращение францисканцев, но и им он не хотел давать управление инквизицией. В особенности он возражал против передачи инквизиции в руки человека вроде Эспины, который наверняка превратит ее в смертельную институцию, направленную на уничтожение конверсо.

Однако подготовка петиции к папе могла занять больше времени, чем предполагалось. Она могла претерпеть различные изменения и потребовать ряд консультаций с королем, прежде чем быть окончательно представленной курии. Тем временем Оропеса предстал перед королем со своими предложениями, которые еще больше убедили Энрике в необходимости установления инквизиции. Поэтому он велел своим агентам представить петицию папе. В конце концов, он не знал, что выйдет из плана Оропесы, в особенности после того, как реакция епископов на этот план была, мягко говоря, разочаровывающей. Не мог король и оценить результатов толедской деятельности Оропесы в ноябре. В лучшем случае, это было местным экспериментом, исход которого невозможно предугадать. Поэтому король решил подать свою петицию папе, не сообщив об этом Оропесе.

15 марта 1462 г. папа ответил на эту петицию буллой *Dum fidei catholicae*<sup>54</sup>. В этой булле папа санкционировал установление инквизиции в Кастилии в направлении, предложенном Энрике, но при этом увеличил прерогативы своего нунция за счет того, что предложил король. Назначение инквизиторов, однако, оставалось предметом утверждения короля, а моменты разногласий могли быть обсуждены заново

во, если Энрике хотел их изменения. Но к моменту, когда булла дошла до сведения Энрике, Оропеса завершил свою работу в Толедо и представил отчет.

Судя по взглядам, выраженным им на проблему конверсо в результате его толедского опыта, ясно, что его отчет представил эту проблему не в том свете, в котором она виделась, когда он впервые встретился с королем. Группа марранов в целом включала, конечно, в себя отдельных лиц, которые в своих представлениях склонялись к иудаизму, но ни своим числом, ни взглядами они не составляли еретическое движение. Ни в том, что они делали, ни в том, что говорили, не было ничего, что отражало бы позицию массы конверсо, и они вряд ли демонстрировали отступления от веры, которые не могли быть исправлены соответствующими наставлениями. Он сам применил такие наставления в Толедо, и результаты были исключительно обнадеживающими. Случаи отступления, которые он нашел среди «новых христиан», были скорее результатом незнания, чем злонамеренности (то есть упрямых заблуждений, которые могли быть определены как ересь), и отступники с готовностью приняли его наставления вместе с наложенными на них наказаниями. Принимая во внимание все это, Оропеса приходит к выводу, что группа конверсо не представляет собой опасности для веры.

Но это не было единственным выводом, сделанным Оропесой из его расследования. Другой вывод был не менее радикальным и не менее отличающимся от общепринятого мнения. Как теперь считает Оропеса, суть проблемы лежит не в среде конверсо, а в лагере «старых христиан» — то есть в фундаментальном нежелании последних признать конверсо как равноправных граждан. Именно это нежелание заставляет «старых христиан» смотреть на конверсо с постоянным подозрением и склоняет их принять любой непроверенный слух о религиозном поведении марранов. Это же нежелание было и причиной, и корнем большей части критики «старых христиан» в адрес социального поведения марранов, а также страшной ревности по поводу достижений конверсо. На самом деле это простой случай глубокой групповой ненависти, которая ищет оправдание в несуществующей ереси или использует религиозные отклонения отдельных лиц для преследования большинства. «Старые христиане», которые принимают участие в таких преследованиях, отступают от веры не меньше, чем любой из заблуждающихся «новых христиан», и, таким образом, они тоже нуждаются в наставлениях о настоящем христианском поведении. Для Алонсо де Оропеса всякий моральный грех составляет также и религиозное прегрешение, но, рассматривая это с чисто светской точки зрения, его позиция может быть сформулирована так: Кастилию нужно лечить от социальной, а не религиозной болезни<sup>56</sup>.

Согласно Сигуэнсе, иеронимитскому монаху, который написал историю своего ордена, никто в Толедо — ни «новые христиане», ни «старые» — не жаловался на ведение расследования Оропесой, и все, включая тех, что были наказаны, согласно Сигуэнсе, даже строго, приняли вердикты Оропесы с открытым сердцем<sup>57</sup>. Однако совершенно очевидно, что наложенные им наказания были, по большей части, легкими. Если бы они включали в себя сожжения на костре, длительные тюремные заключения, отлучения, тяжелые денежные штрафы и тому подобное, наказанные не приняли бы свои наказания спокойно или «без возражений», как назвал это Сигуэнса. Поэтому мы должны заключить, что наказания состояли из епитимий разной продолжительности и строгости и относительно умеренных денежных штрафов. Но это означает, что в глазах Оропесы отклонения от христиан-

ства среди конверсо и моральные отступления «старых христиан» происходили от незнания, искушения или помутнения рассудка скорее, чем от определенных еретических убеждений, в которые твердо верят и за которые упорно держатся.

Читатель, который ознакомится со взглядами Оропесы на противников марранов в Кастилии, прочитав его работу или из нашего обзора на следующих страницах, согласится, как мы полагаем, с тем, что вышеуказанные заключения должны были более или менее составлять тон отчета, представленного им королю о виденном в Толедо. Но если это так, то король не мог видеть смысла в действиях в духе папской буллы от 15 марта. Конечно, Оропеса не оставил своего плана деятельности инквизиции во всем королевстве, он по-прежнему верил, что правительство должно продемонстрировать серьезное отношение к жалобам «старых христиан» на религиозное поведение конверсо и готовность расследовать всякие обвинения или подозрения, касающиеся марранов. Но в свете полученных и ожидаемых результатов было ясно, что функции такой инквизиции скорее воспитательные, чем карательные, и она должна стремиться сглаживать разногласия между группами, а не делать упор на их существовании. Следовательно, служащими этой инквизиции должны быть скорее моралисты, чем преследователи, учителя, а не судьи — короче, такие люди, как Оропеса, которые будут вести расследования в том духе, как он провел их в Толедо. Эту задачу Оропеса возлагал на епископов, и, судя по их авторитету, они вполне годились для этой цели. Но большинство епископов были гораздо больше заинтересованы в политике, чем в улучшении морали своей паствы, и этот факт не ускользнул от внимания Оропесы. И все же он считал, что они предпочтительнее большинства монахов, которые вместо того, чтобы быть наставниками людей, зачастую выступают глашатаями мыслей толпы. Поэтому он остался при своих прежних рекомендациях, и в этих обстоятельствах Энрике не видел причины для установления папской инквизиции.

Таким образом, папская булла, призывающая к созданию инквизиции в Кастилии, чтобы заняться проблемой марранов, во второй раз была положена королем в долгий ящик и не обнародована. Никто, кроме короля и, может быть его секретаря, Альвара Гомеса де Сибдад Реал, и одного или двух других приближенных чиновников, не знал о булле и о решении короля не давать ей хода. По всей вероятности, и Оропеса ничего не знал об этом, хотя его отчет почти наверняка повлиял на решение Энрике. Поэтому он никогда не упоминал об этом ни в своей книге о проблеме конверсо, написанной годами позже, ни в отчетах о своей деятельности, которые оставил в иеронимитских архивах.

## VII

Эспина, вне сомнения, очень скоро узнал об отчете Оропесы королю и о решении последнего воздержаться от проведения в жизнь плана папской инквизиции. Но Эспина не сдался. Он знал, что в результате своих исследований Оропеса пришел к выводу, что те марраны, которые в своем поведении впадали в религиозные заблуждения (несомненно, меньшинство), не были виновны в религиозных преступлениях и поэтому могли быть возвращены в лоно Церкви умелыми воспитательными мерами. Эспина считал этот вывод неверным. Он продолжал распространять свои собственные взгляды, что почти все марраны являются тайными иудеями, и «если бы в наше время существовала настоящая инквизиция, бесчисленное множество тех, кто были бы найдены действительно иудействующими, было послано

на костер»<sup>58</sup>. По-видимому, своей ссылкой на «настоящую» инквизицию и «действительно иудействующих» конверсо Эспина хотел подвергнуть критике выводы Оропесы и его методы расследования.

Так Эспина продолжал свою кампанию по всей стране, обращая переполненные ядом речи против конверсо и обвиняя их в тайном исполнении иудейских обрядов и других наглых оскорблениях христианства. Недовольство накопило социальную атмосферу, хрупкие отношения между «старыми» и «новыми христианами» превратились в столь напряженные, что грозили разрывом во многих местах. Только сильная рука администрации позволила продолжать нормальную жизнь, и не вызывает сомнения то, что если бы власти ослабили свою бдительность, конверсо вскоре стали бы мишенью для еще более яростных и кровавых нападков, чем в 1449 г.

Именно так и случилось в Кармоне в 1462 г. В этом центральном городе Андалусии большая и процветающая марранская община жила в относительной безопасности, покуда Бертран де Пареха, ее губернатор, не решил пренебречь своими служебными обязанностями. Вместо того чтобы в соответствии с этими обязанностями поддерживать мир и порядок, он начал подстрекать антимарранскую фракцию напасть на конверсо. Мы не знаем, что побудило губернатора к этим явно незаконным действиям, но само собой разумеется, что это служило его интересам. Так, говорит Паленсия, он «нашел полезным для своих целей» отдать марранов на растерзание тех «злорадных», которые, «жадные до их богатства», затеяли ограбить их, побуждая к насилию «во имя религии, как будто она [т.е. религия] призывает к грабежам, убийствам и исполнению всех видов бесчинств и насилию, как это делали до них злодеи в Толедо, и как воры, делали это позже [в других местах], следуя вредным примерам»<sup>59</sup>.

«Ужасными и преступными были беспорядки в Кармоне, — говорит Паленсия о погроме, — и требовались немедленные меры, но, поскольку дон Энрике [король] не хотел представить это на рассмотрение [своего министра] дона Бертрана де ле Куэва, брата губернатора [Кармоны], он прибег к отговоркам, делая вид, что наказывает. Так он послал некоего Диего де Осорио, который называл себя коррехидором, с солдатами из Кордовы и Эсихи и немного из Севильи, чтобы утихомирить бунтующий народ, а не воздать каждому по заслугам, в соответствии с настоящим определением справедливости. Эта незаконная процедура была причиной новых несчастий, от которых город Кармона страдал безостановочно»<sup>60</sup>.

Паленсия, как мы уже отметили, критически относился к королю, и зачастую его критика была сильно преувеличенной. Однако на этот раз его порицание выглядит оправданным. Оно соответствовало поведению Энрике по отношению к врагам марранов и до, и после Кармоны. То, что губернатор Кармоны был братом королевского министра, могло, конечно, повлиять на решение Энрике, но в основном его действия против виновных должно было ограничивать его убеждение в том, что они представляли большинство «старых христиан» города. В свете этого убеждения и того, что он видел в Толедо в 1449 и 1450 гг., он думал, что, поскольку наказать всех виновных невозможно, то наказание всего лишь некоторых из них бесполезно, так как в глазах их сообщников это будет выглядеть ударом по всем и вызовет требование всеобщего прощения замешанных жителей. Его отец был вынужден уступить этому требованию, и если он, Энрике, поступит иначе, то только подорвет свой авторитет короля, создаст еще большую враждебность и сделает будущее примирение между группами слишком трудным, если вообще возможным.

Марранская проблема, по его убеждению, не может быть урегулирована карательными методами, но только решением типа того, которое предложил Оропеса. Поэтому Энрике был заинтересован скорее в сдерживании беспорядков и обеспечении будущего порядка в возбужденном городе, чем в «воздаянии каждому по заслугам в соответствии с настоящим определением справедливости». Паленсия, конечно, думал, что безнаказанность не только не умиротворит город, но скорее поощрит новые беспорядки, и это его мнение подтвердилось последующими событиями. Мы все же можем принять, что Энрике чувствовал опасность, но хотел выиграть время и искал возможность взять город под подобающий контроль.

Тем временем Эспина использовал волнения в Кармоне как доказательство срочной национальной необходимости установления специальной инквизиции в Кастилии. В своих пламенных выступлениях он изображал погромы в Кармоне так, как будто их причиной была не зависть и не «жажда захватить богатства конверсо», а отказ и неспособность народа продолжать терпеть преступления марранов. Самые раздражающие и нестерпимые из этих преступлений были совершены в религиозной сфере, и, указывая снова и снова на эти правонарушения, он особенно подчеркивал преступление обрезания, которое, как он утверждал, цвело пышным цветом в среде конверсо. Ничто, естественно, не могло доказать лучше иудейство «новых христиан», чем их обычай обрезания своих сыновей, если они на самом деле следовали этому обычаю. Эспина думал, что, убедив короля в распространенности обрезания среди марранов, он докажет никчемность выводов Оропесы и справедливость своих требований об установлении «настоящей» инквизиции.

К концу 1463 г. Эспина был уверен, что уже находится в положении, позволяющем ему убедить короля принять его предложения. Возглавляя делегацию ведущих обсервантов, он в начале декабря появился в Мадриде, где в то время находился король, и повторил свои обвинения по поводу «страшной ереси» марранов, которые, прикидываясь христианами, обрезают своих детей и соблюдают другие иудейские обряды. В придачу к его собственному обращению к королю некоторые члены его делегации произнесли проповеди, в которых выдвинули те же обвинения и высказали требования об установлении инквизиции. Один из них, Фернандо де ла Пласа, настоятель францисканского монастыря, объявил в своей проповеди, что в его распоряжении находятся сто кусочков крайней плоти марранских детей, обрезанных родителями. Это заявление явилось скандальной сенсацией, и многие «старые христиане» в Мадриде были шокированы. Эта история дошла до короля, а то, что за этим последовало, запечатлено его хронистом.

Узнав об этом деле, король приказал членам францисканской делегации явиться к нему, и когда они предстали перед королем, он сказал им, что то, что они рассказывают об обрезанных «новых христианах», является страшным оскорблением католической веры, и он считает своим долгом наказать виновных. Затем он приказал принести к нему эти кусочки крайней плоти и сообщить ему имена виновных, поскольку он желает быть полностью ознакомленным со всем, относящимся к этому делу. В ответ брат Фернандо сказал королю, что у него во владении нет этих кусочков крайней плоти, но ему сообщили об этом люди, достойные доверия. Тогда король спросил его: кто эти люди? Но Фернандо отказался сообщить их имена, таким образом, все это было найдено ложью<sup>61</sup>.

Далее Кастильо рассказывает нам, что в то же самое время в Мадрид прибыл брат Алонсо Оропеса вместе с некоторыми приорами его ордена, и он «поставил

себя в оппозицию к францисканцам»<sup>62</sup>. Согласно Сигуэнсе, Оропеса был тем самым человеком, который доказал лживость утверждения францисканцев, сделав это после «проверки с великим тщанием по просьбе короля»<sup>63</sup>. После этого, чтобы успокоить возбужденную публику, он произнес несколько проповедей в Мадриде, где раскрыл истинные факты, стараясь в то же время сохранить репутацию францисканцев, утверждая, что брат Фернандо был «введен в заблуждение и ринулся в это дело, не подумав как следует»<sup>64</sup>. Но францисканцы остались опозоренными и пребывали в смятении.

Можно задать несколько вопросов по поводу участия Оропесы в этом инциденте. Было ли его присутствие в Мадриде случайным в тот момент, или король попросил его приехать в Мадрид и успокоить разгневанное население? Из этих двух возможностей первая выглядит более вероятной, потому что в начале декабря 1463 г. король даровал привилегию Лупиане, городу монастыря Сан-Бартоломé, который находился в подчинении Оропесы<sup>65</sup>. Само собой разумеется, что делегация, возглавляемая Оропесой, предстала перед королем в Мадриде для получения привилегии. Аудиенция имела место вскоре после прибытия короля в Мадрид, и он тотчас дал положительный ответ на ее просьбу, так что привилегия датирована тем же числом. Делегация иеронимитов, однако, могла оставаться в Мадриде еще несколько дней, пока документ не был подготовлен, или же по специальной просьбе короля, который мог пожелать получения консультации Оропесы по ряду вопросов. Между тем вспыхнул скандал с Ла Пласой, и король был рад иметь Оропесу под рукой. Как указал Сигуэнса, он попросил генерала ордена рассмотреть это дело и выразить свое мнение<sup>66</sup>. Эти события еще больше снизили падающий престиж Эспины при дворе, усиливая при этом веру короля в Оропесу, в его личность, его суждения и предлагаемые решения. Оропеса завоевал репутацию мудрого, рассудительного и исключительно честного человека, причем настолько, что в момент, когда конфликт между королем и оппозицией зашел в тупик и был передан на рассмотрение арбитражного комитета из пяти членов, по двое с каждой стороны, глава ордена иеронимитов был избран пятым членом, чтобы, в случае патовой ситуации, склонить решение в ту или иную сторону. Тем самым Оропеса был поднят в высшие эшелоны правления кастильского государства.

Здесь, однако, мы должны остановиться, чтобы посмотреть на политическую ситуацию, которая привела к назначению арбитражного комитета, членом которого был Оропеса. Этот комитет должен был решить вопрос об управлении королевством и судьбу администрации Энрике, и, среди прочего, он бросил длинную тень на эволюцию проблемы марранов в Испании.

### III. Пачеко подрывает режим

#### I

Ни одна из работ по истории испанских королевств не приписывает Хуану Пачеко какой-либо роли в основании святой инквизиции и настаивании на ее учреждении в Кастилии. При этом, однако, он, несомненно, прямо и косвенно влиял на развитие этих событий, причем в весьма заметной мере. Как уже отмечено, мы не можем знать с точностью, что происходило на переговорах между Альваро и то-

ледцами в 1450 г. и в какой момент он пообещал им добиваться папского согласия на введение инквизиции в Кастилии. Однако можно сказать с уверенностью, что Альваро дал это обещание только тогда, когда его переговоры с толедцами зашли в тупик и он не видел иного пути для возвращения Толедо под власть короля. Кто твердо стоял в переговорах на стороне толедцев, давая им советы и поддерживая их шаги? Ответ — принц Энрике, который в тот момент был их участником, а точнее — Пачеко, наставник принца.

Если мы можем только предполагать, что Пачеко оказал влияние на первую попытку короля к установлению инквизиции в Кастилии, то его сильная поддержка плана инквизиции, предложенная королю Энрике 15 января 1465 г., не вызывает и тени сомнения. Этот план был включен в программу реформ, которую арбитражный комитет рекомендовал тогда королю с целью излечения болезней королевства. Пачеко был вдохновителем работы арбитров и, как мы увидим, активно участвовал в формулировании проекта инквизиции. Программа была отвергнута королем, и в ближайшие несколько лет из нее ничего не вышло, но не все ее пункты остались лежать на бумаге мертвым грузом. Прежде всего, сам факт того, что королевская комиссия высшего ранга, престижа и авторитета выступила за основание национальной инквизиции, не мог не произвести большого впечатления на испанское общественное мнение. Даже через несколько десятилетий этот акт рассматривался как начало проекта инквизиции в Кастилии<sup>67</sup>.

Но, пожалуй, важнее, чем прямое влияние Пачеко на формирование плана инквизиции, был толчок, который дала этому плану вся его политическая активность. Вторая половина царствования Энрике оказалась периодом несчастий для всей Кастилии, особенно для конверсо, и главная ответственность за многие из этих проблем должна быть возложена на Хуана Пачеко. На самом деле, вряд ли будет преувеличением назвать этот период десятилетием Пачеко, потому что только немногие явления исторической важности, случившиеся в те годы в Кастилии, не были вызваны Хуаном Пачеко или же реакцией на его действия. Само собой разумеется, что история марранов этого десятилетия не может быть написана, если не уделить должное внимание замыслам Пачеко и его действиям.

Что за человек был этот Хуан Пачеко? Чего он добивался?

Мы располагаем целым рядом характеристик Пачеко, сделанных его современниками. Все они были внимательными и искушенными наблюдателями, вместе составившими общую картину. Самыми поучительными из этих наблюдений были, несомненно, наблюдения Кастильо и Паленсии, двух главных историков правления Энрике, пристально следившими за карьерой Пачеко. Оба оставили детальные отчеты о его деятельности, сопровождаемые их недвусмысленными мнениями, и, хотя они резко отличались друг от друга в своих взглядах на короля и других исторических личностей своего времени, они практически сходились в своих оценках Пачеко, его характера и его мотивов. Это согласие внушает особое доверие их суждениям и позволяет нам с уверенностью принять их.

В глазах Кастильо Пачеко был «идеалом неблагодарности, тирании и ненасытной алчности»<sup>68</sup>. Паленсия, который, несомненно, подписался бы под этими эпитетами, называет его еще и законченным заговорщиком и «неподражаемым мастером притворства»<sup>69</sup>. Оба этих историка считают его нечистоплотным предателем, способным на многие преступления в погоне за удовлетворением своих амбиций. Их устрашающие характеристики Пачеко подошли бы к мифическому, а



не реальному мерзавцу, но отчет о его отвратительных замыслах и поступках подтверждает, по существу, все эти обвинения. На самом деле, их слова бледнеют перед его делами.

Своей связью с Энрике Пачеко был обязан Альваро де Луне, который выбрал его в компанию принца-подростка. Выбор оказался пагубным — прежде всего для Альваро, затем для принца, а главное — для национальной судьбы Кастилии. Пачеко был на пять лет старше Энрике и хорошо знал, как завоевать доверие инфанта. Поскольку Энрике принял сторону матери против Альваро, которого она обвиняла в том, что тот отдалял от нее короля, Пачеко углубил раскол между принцем и министром в надежде усилить зависимость Энрике от себя самого. Стратегия сработала. Веря в искреннюю дружбу Пачеко, Энрике привык следовать его советам, в особенности потому, что анализы и предвидения Пачеко очень часто оказывались верными. Вскоре он оказался глубоко вовлечен в политику, а Пачеко приобрел известность его «фаворита».

Нет сомнения в том, что Энрике научился у Пачеко искусству охоты в политических джунглях, на которые походила в то время большая часть Кастилии. Пачеко был гением политических переговоров, и, прежде чем заняться какой-либо государственной деятельностью, он, как представил это Пульгар, «тщательно взвешивал качество затрагиваемого вопроса, время, место, личность и другие относящиеся к делу обстоятельства»<sup>79</sup>. Благодаря Пачеко Энрике приобрел значительный вес в политической ситуации в Кастилии, используя свое положение наследного принца и причиняя большие сложности своему отцу. Пачеко знал, как быть вознагражденным. Энрике получил для Пачеко от короля, своего отца, важный маркизат Вильены, а звание магистра ордена Калатравы — для брата Пачеко, Педро Хирона. Братья, однако, видели в этих приобретениях только базу для дальнейшего продвижения.

Между принцем и его фаворитом царило взаимопонимание до определенного момента после их триумфального въезда в город — или, точнее, после упразднения мятежного правительства. Затем случилось нечто, приведшее к разрыву. Новая ситуация призывала к новым решениям, а принц и Пачеко могли сильно расходиться во мнениях по этому поводу. Не забудем, что к середине века принцу уже исполнилось двадцать пять лет и он был знаком с кастильской политикой изнутри. Он отлично владел искусством переговоров, был искушенным тактиком и вполне мог развить собственные взгляды по ряду важных политических вопросов. А главное — он научился распознавать тщательно скрываемые мотивы людей, даже тогда, когда они притворялись. Так, в один из дней он смог увидеть Пачеко в истинном свете. Эта перемена в его отношении могла быть результатом накопившихся впечатлений или же случиться в один миг, как некая вспышка. Возможно, помог этому Лопе де Барриентос, прежний учитель Энрике, который в то время находился в его окружении. Дон Лопе мог распознать настоящее лицо Пачеко даже через несколько завес его жульничества и притворства. Дон Лопе ненавидел Пачеко и искал способ подорвать его влияние на молодого принца. В любом случае, как только глаза Энрике раскрылись, он решил порвать с Пачеко и не иметь с ним больше ничего общего. Он захотел убрать Пачеко из своей жизни.

К своему большому смятению Энрике вскоре обнаружил, что избавиться от Пачеко не так легко. Братья быстро прочувствовали его намерения, в особенности когда заметили, что тот проводил много времени с Родриго Понтекarrerо, своя-

ком Пачеко, который в то время полюбился принцу, но совсем немного времени с ними, якобы его «фаворитами». Пачеко навязывал себя принцу. Не может быть сомнения в том, что он использовал свой острый ум для того, чтобы устранить «непонимание» между собой и принцем. Может быть, ему и удалось как-то снизить уровень недоверия принца к нему до состояния недоказанности подозрений, но это не могло оживить прежнюю дружбу. То, что предотвратило разрыв между Энрике и братьями и заставило принца сохранять их в качестве своих «фаворитов», было понимание им того факта, что он находился в их руках гораздо больше, чем они в его.

Братья должны были напомнить Энрике, что тот передал все крепости, включая крепость Сеговии, где хранилось личное богатство принца, под их командование, и если он не согласится оставить их обоих на своей службе, то они будут распоряжаться этими крепостями, как своими собственными. В то время Энрике был занят одной мыслью: как вернуть себе контроль над своими замками и, среди всего прочего, как ослабить хватку братьев над Толедо, потому что там он поставил алькасар под командование Педро Хирона, хотя еще не назначил защитников различных ворот города.

Теперь, в феврале 1450 г., перед тем как покинуть Толедо, он позаботился о том, чтобы передать эти позиции в руки друзей, которым он доверял, запретив им передавать «кому бы то ни было» ворота Алькантара и алькасара. Под «кем бы то ни было» он, конечно, подразумевал, прежде всего, Хирона, но стражники не могли этого знать. Перемена в отношениях между Энрике и братьями должна была оставаться в секрете, и в этих обстоятельствах Хирону не составило особого труда вскоре захватить в свои руки контроль также и над этими опорными пунктами<sup>71</sup>.

В конце концов, Энрике заполучил назад те замки, которые он так необдуманно доверил братьям, но предоставив им твердые гарантии, которые обязан был соблюдать. Братья не сомневались в том, что Энрике выполнит свои обязательства, если только они не дадут ему повода пренебречь ими. Они были весьма осторожны, чтобы не давать ему такого повода, и, таким образом, когда Энрике вззошел на королевский трон, оба стали членами королевского совета и заняли высокие посты в администрации. Педро Хирон стал его главный камергер, а Хуан Пачеко — главным мажордомом, но на деле его влияние было значительно большим, чем предполагал этот титул. Он был «первым человеком его совета», главным творцом политики королевства и главным арбитром в государственных делах<sup>72</sup>.

Хотя Энрике теперь был королем, наделенным высшей властью, он по-прежнему чувствовал неловкость в своих отношениях с Пачеко. Он никогда не мог полностью освободиться от подозрений, возникших в отношении Пачеко в начале 1450 г., не мог *верить* ему. Он, конечно, зачастую спрашивал его совета и следовал ему, когда находил совет полезным, но внимательно следил за шагами Пачеко и не доверял ему жизненно важных постов. Назначив Пачеко главным мажордомом, он, в качестве противовеса этому шагу, продвинул Лопе де Барриентоса с позиции первого советника на пост главного канцлера. Барриентос был главной опорой Энрике. Он понимал, какую опасность представляет Пачеко для короля, для спокойствия и процветания королевства, но ему не удалось убрать его из администрации. Вместо этого Пачеко убрал его самого.

«Опасаясь благородной отваги человека таких великих заслуг, как Барриентос, — говорит Паленсия, — маркиз изо всех сил постарался заставить его поки-

нуть двор вскоре после того, как дон Энрике был коронован»<sup>73</sup>. Однако Барриентос, видимо, оставался на своем посту дольше, чем следует из слов Паленсии, и, возможно, покинул двор через несколько лет после восшествия Энрике на престол<sup>74</sup>. Энрике, вместе с Барриентосом, обдумывал шаги к уменьшению влияния Пачеко. Барриентос, при всей своей энергии, постарел, и Энрике искал людей помоложе, на чьи плечи он мог бы возложить бремя администрации. Он предпочитал подбирать их скорее из низших классов, а не из высшей аристократии, которая обычно ставила свои интересы выше интересов государства и Короны. Он положил глаз на Хуана де Валенсуэлу, которого позже сделал главой ордена св. Иоанна, а затем на Гомеса де Касереса, впоследствии назначенного магистром ордена Алькантара. Наконец, он возложил свои надежды на Лукаса де Ирансо, честного простолюдина и хорошего солдата, и хотел назначить его коннетаблем королевства, то есть на пост, долгие годы занимаемый Альваро де Луной. Пачеко и его брат почувствовали реальную опасность. Им удалось запугать Лукаса до такой степени, что тот, опасаясь за свою жизнь, уехал в Арагон<sup>75</sup>. Барриентос, который поддерживал предложение короля, отправился в Арагон, чтобы убедить Лукаса вернуться и взять на себя управление государством, но Лукас не согласился. Он видел в братьях потенциальных убийц и чувствовал, что двор станет для него смертельной ловушкой. В конце концов, он согласился принять титул коннетабля, но при условии, что на деле он будет служить только губернатором провинции Хаэн<sup>76</sup>.

Этим, однако, не ограничивались шаги, предпринятые Энрике для разрешения проблемы, связанной с Пачеко. Так как он не мог ни доверять Пачеко, ни избавиться от него, он искал пути для контроля этого опасного человека. В 1457 и снова в 1458 г. он подписал особые соглашения с ведущими аристократами, которые должны были составить внутренний совет короля. Ни одному из подписавших это соглашение не позволялось привести в совет кого-либо со стороны или предпринимать действия, не сообщив другим и не получив их согласие. Пачеко и Хирон были участниками этих пактов, включавших в себя также и такую высшую фигуру Церкви, как Альфонсо де Фонсека, архиепископ Севильи, и Диего Ариаса Давилу, верховного казначея короля.

Разумеется, эти соглашения были не по вкусу Пачеко. Если они были рассчитаны на достижение какой-то цели, то это обуздало бы его свободу действий. Энрике больше не хотел в одиночку противостоять этому умному и опасному политику. Он надеялся обеспечить себе безопасность через численное преимущество. Вместо того чтобы стоять одному против двух братьев, он изменил соотношение сил и увеличил свой лагерь до четырех или пяти человек.

Однако Пачеко знал, как обойти препятствия, поставленные королем на его пути. Он нарушил соглашения, сначала войдя со своим братом в сговор с Алонсо Каррильо, архиепископом Толедо, своим дядей и соперником, который, как и Пачеко, жаждал верховной власти. Позже, в 1460 г., он устроил для своего брата и Каррильо заключение секретного пакта с адмиралом Энрикесом и зятем последнего, Хуаном I Наваррским, который тогда был уже и Хуаном II Арагонским, а также с ведущими грандами, среди которых был Манрикес<sup>77</sup>. Второе соглашение было особенно предательским, так как давало Хуану II Арагонскому, старому врагу Альваро и Хуана II Кастильского, новый шанс для вмешательства в дела Кастилии. По существу, начиная с этого момента Пачеко и Каррильо действовали как агенты Арагона и Наварры.

Король услышал о последнем соглашении, которое с такой ясностью было направлено против него, и, конечно, не мог не понять, что здесь видна рука Пачеко. Тот испугался ареста, прекратил появляться при дворе, но нашел возможность поговорить с королем. Настаивая на том, что участие его брата в этих союзах явилось результатом его легкомыслия, Пачеко поклялся предпринять решительные усилия для того, чтобы разорвать связь Хирона с его наваррской лигой и связанными с ней своенравными аристократами. Хирон, предположительно, осознал свою ошибку, и примирившийся король расширил его владения в знак возобновленного доверия к нему и к его брату Пачеко. Последний вскоре вновь заполучил пост первого министра королевства, и прошло совсем немного времени, прежде чем он снова взялся плести свои интриги. Наконец Энрике получил неопровержимые доказательства предательства Пачеко, и, как результат, разрыв между ними оказался неизбежным.

То, что привело к этому разрыву, напрямую связано с нашим исследованием. В июне 1462 г. народ Каталонии, увязший в конфликте со своим королем, Хуаном II Каталонским, предложил присягнуть на верноподданство Энрике и попросил его стать их королем<sup>78</sup>. Энрике пришел в восторг от этого неожиданного предложения, которое не только подняло его престиж у себя дома и остановило попытки аристократии контролировать его, но и несло в себе обещание расширить границы его королевства далеко за пределы Каталонии — то есть включить в него также Арагон и Валенсию. Каталонцы нуждались в военной помощи, и Энрике поспешил вторгнуться в Каталонию и атаковать западные части Наварры<sup>79</sup>. Если бы он довел до конца эту войну, союз Каталонии и восточных королевств мог бы быть достигнут на двадцать лет раньше, с иными результатами для Испании и, возможно, также и для обширных частей Европы. Но Энрике удержали от исполнения его желаний советы Пачеко, Каррильо и его секретаря, Альвара Гомеса де Сибдад Реал. Все они предприняли энергичные усилия, чтобы убедить его в том, что предприятие не сможет увенчаться успехом и закончится удручающей неудачей. Почетный выход из положения был, по-видимому, предложен готовностью Людовика IX, короля Франции, служить арбитром в споре между Кастилией и Арагоном, и предательские советники Энрике убедили его согласиться на арбитраж Франции. Вряд ли Энрике не понимал, что для Франции на ее южной границе слабые соседи вроде Наварры, Каталонии и Арагона предпочтительнее мощной Кастилии. Поэтому неблагоприятные для него результаты этого арбитража едва ли удивили его, и он без протеста принял вердикт Людовика. Однако он был шокирован, узнав, что Людовик вознаградил Пачеко за старания. И тут внезапно Энрике понял, что произошло. Его предали<sup>80</sup>.

Сила его гнева не уступала степени разочарования. Объединение Кастилии и Арагона было уже достижимым, но было выхвачено из его рук предателем Пачеко и его партнером по предательству, Алонсо Каррильо. Король умел держать свои мысли при себе, но не смог скрыть своего возмущения. Пачеко и Каррильо должны были быстро понять, что Энрике был в курсе их предательства.

Чувствуя опасность, эти двое оставили двор, и управление вскоре перешло в руки Бельтрана де ла Куэвы, которого Энрике сделал графом Ледесмы, и Педро Гонсалеса де Мендосы, епископа Калаорры. Теперь Пачеко понял, что потерял свое место в верхушке королевской администрации, и начал думать, как силой получить то, чего уже не мог достичь по согласию. При полном отсутствии моральных

принципов, его изобретательный ум вскоре составил план, который впору назвать дьявольским. Его осуществление превратило жизнь Энрике в сущий ад, развалило внутренний порядок Кастилии и, касаясь предмета нашего исследования, усугубило конфликт между «старыми» и «новыми христианами» до такой степени, что привело их на грань гражданской войны. От этой ситуации, как мы увидим, прямая дорога вела к установлению инквизиции.

Пачеко, несомненно, ясно видел, какие препятствия лежали на его пути к полной власти. Самым большим из них был, конечно, король, которого, если Пачеко хотел достичь своей цели, необходимо было уничтожить или низвести до ничтожного состояния. Но он сообразил, что в случае убийства короля Бельтран де ла Куэва неизбежно сделается регентом, возможно вместе с королевой Хуаной. Если и Бельтран будет устранен, то останется королева в качестве опекуна наследной принцессы, и ее желания могут сыграть решающую роль в назначении регента. Она наверняка не проголосует за Пачеко.

Для достижения своей цели он должен убрать все эти препятствия — короля, королеву, Бельтрана и наследную принцессу. Но как это сделать, под каким предлогом? Пачеко знал, что по королевскому двору периодически распространяется сплетня об особой привязанности королевы к Бельтрану, а также ходят разговоры об импотенции короля со времен первого брака. До сих пор эти слухи не были подтверждены, и никто не придавал им значения. Теперь Пачеко решил раздуть их, чтобы создать политическое дело. Он объявит короля импотентом, королеву распутницей, Бельтрана изменником, а принцессу — незаконнорожденной. Это обеспечит ему почву для кампании за Альфонсо, одиннадцатилетнего единокровного брата короля, как законного наследника престола. Это также обеспечит его основанием для обвинения Бельтрана в том, что тот намеревался убить юных инфантов (т.е. Альфонсо и его сестру Изабеллу), чтобы обеспечить наследование Хуане, его дочери от королевы-изменницы.

Это сплетение лжи и злословия многим казалось похожим на правду, в особенности когда утверждалось безапелляционно и повторялось все чаще. Если Бельтран действительно был отцом Хуаны, то вполне логично было бы предположить, что инфанты находятся в опасности. Для Пачеко не составило особого труда привлечь на свою сторону Каррильо, который тоже утратил расположение короля и оказался готовым поддержать обвинения и план действий Пачеко. Оба теперь играли роль защитников инфантов, истинной монархии и ее законного наследования, и им было несложно заполучить для сотрудничества других магнатов, которые, как и они, искали для себя большего богатства и власти.

Вскоре возник опасный заговор, готовый нанести решающий удар. В апреле 1464 г. Пачеко и его союзники разработали план похищения Энрике вместе с Бельтраном де ла Куэвой и инфантами, с тем чтобы последние содержались в алькасаре Мадрида, но попытка провалилась, и король позаботился о том, чтобы Пачеко понял, что его план раскрыт. Желая показать предателю, что он его не боится, Энрике произвел 23 мая 1464 г. Бельтрана в звание магистра ордена Сантьяго, предварительно испросив и получив для этого подтверждение папы. Этот титул давно уже был заветной мечтой Пачеко, а новость о том, что титул был пожалован Бельтрану, только удвоила его решимость уничтожить своего соперника. Соответственно, он предпринял еще одну попытку схватить короля в его дворце в Сеговии, вместе с

королевой, инфантами и Бельтраном, которого предполагалось убить на месте. Но Энрике снова повезло, и из этой попытки ничего не вышло<sup>81</sup>.

Следует отметить, что до этого момента обвинения, которые якобы стали причиной этих попыток, по-прежнему почти не обсуждались за пределами группы аристократов, которых Пачеко вовлек в свои планы. По легко понятным причинам заговорщики все еще думали, что будет разумно воздержаться от вовлечения широкой публики в их раздоры с королем. Следующее событие поможет нам лучше понять их стратегию в этом конфликте.

16 мая 1464 г. архиепископ Каррильо, Хуан Пачеко и его брат Педро Хирон подписали пакт, целью которого было якобы обеспечение безопасности инфантов. В этом документе они утверждали, что инфанты Альфонсо и Изабелла, которых они называют «законными наследниками» трона, находятся в руках определенных лиц, которые желают сделать так, чтобы ни в коем случае «наследование этих владений» не пришло к инфантам, а пришло к тем, «кому оно не принадлежит по праву»<sup>82</sup>. Для завершения своего замысла эти заговорщики решили убить инфанта Альфонсо и выдать Изабеллу замуж за кого-то по их выбору «против блага и достоинства королевской Короны»<sup>83</sup>. Соответственно Пачеко, Хирон и архиепископ посвятили себя тому, чтобы спасти инфантов от угрожающей им опасности и «перевести их под нашу власть с тем, чтобы они были полностью свободны», их должным образом охраняли и обслуживали<sup>84</sup>. Это взятое на себя обязательство, утверждали трое, вдохновляемо одним лишь мотивом — не чем иным, как их страстным желанием исполнить свой патриотический долг — или, как они называли это, предотвратить любую акцию, которая повлечет за собой «скверную услугу Богу» и «непоправимый ущерб» королевству и «разрушение его общественного блага»<sup>85</sup>.

Неожиданной особенностью этого документа является то, что его авторы не называют по имени никого, кто якобы замешан в заговоре против инфантов. Не содержит документ и ни слова о предполагаемых причинах их запланированных действий, как то: импотенция короля, супружеская неверность королевы и соучастие Бельтрана в преступлении. Ясно, что в середине мая Пачеко и его сообщники все еще предпочитали не выносить на публику свои обвинения. Кроме этого, они хотели дать знать королю, что воздержатся от раздувания национального скандала. Их возможность устроить такой скандал в любой момент была угрозой, нависшей над головой короля, а именно этого король и боялся.

Слухи о сомнительном престолонаследовании появлялись там и тут все чаще, но до тех пор, пока они были ограничены небольшими кругами, Энрике предпочитал их игнорировать. Подобные слухи всегда бывали пищей для сплетен, характеризовавших социальную жизнь двора, и обычно не причиняли ущерба. Но это могло бы резко измениться, если Пачеко и его союзники обнародуют свои утверждения формальной декларацией, подписанной ведущими вельможами, адресованной ко всей нации и распространяемой по всем городам. Король знал, что тогда он окажется в трудном положении.

Тем не менее опубликование такой декларации откладывалось снова и снова. Пачеко, должно быть, думал, что это полностью разрушит его шансы на примирение с королем, которого, в конце концов, Пачеко и добивался. Кроме того, он знал, что заставить своих сообщников подписать такую декларацию будет нелегко. Обоюдное очернение было в Кастилии обычным делом среди вельмож как светских, так и церковных. Но для ведущих вельмож опорочить своего короля, короле-

ву и наследницу престола, которым они присягнули на верность, вдобавок к главе королевского правительства, самой отвратительной клеветой, не имея никаких доказательств, было бы делом весьма непростым. Это угрожало бы гражданской войной, а сама возможность такой войны могла предостеречь любого гранда от содействия тому, что может спровоцировать ее. Пачеко думал, что будет проще похитить короля и заставить его подчиниться условиям, которые он, Пачеко, продиктует. Поэтому он разработал третий план захвата короля, который на сей раз должен был оказаться безупречным. Но и его исполнение тоже было неудачным, и король снова спасся<sup>86</sup>.

## II

Начиная с этого момента отчет о событиях, представленный хронистом XV в., выглядит, как отметил Ситжес, путаным и сумбурным<sup>87</sup>, и только с помощью некоторых документов, сохранившихся не в официальных анналах, можно реконструировать случившееся. Но прежде, чем мы возьмемся за эти документы, мы должны отметить, что третья попытка схватить короля была сделана, в отличие от двух предыдущих, не группкой, а сотнями людей из разных мест, и, несомненно, очень многие пытались этому помешать. Вальядолид, где впервые был раскрыт заговор, был, возможно, первым городским центром, который узнал, что заговорщики стоят за дона Альфонсо<sup>88</sup>. Вскоре город гудел слухами, быстро распространявшимися на другие места, и гранды, бывшие в союзе с доном Альфонсо, уже не могли избежать объяснений, что же заставило их принять такие крайние меры.

Не было сделано ни публичной декларации, ни письменного заявления, но устная кампания, которую Пачеко и его друзья теперь были обязаны вести для оправдания своих действий, выросла до морального осуждения монархии, хотя формально она сконцентрировалась на Бельтроне де ла Куэве и его якобы преступных взаимоотношениях с королевой. Очень скоро различные большие и маленькие города, несомненно, подстегнутые и руководимые Пачеко, потребовали у короля увольнения Бельтрана, и администрация, вынужденная защищаться, начала широкую кампанию контрнаступления. Во все места, откуда поступили требования отставки Бельтрана, были посланы королевские письма, рассказывающие гражданам, что крамольные гранды были активно замешаны в подстрекательстве к бунтам («во вред королю и миру в его королевстве»), что те «ищут войн и скандалов», и что всем их вассалам и тем, кто живет на их территориях, запрещено под страхом сурового наказания отвечать на их призывы к оружию<sup>89</sup>. Эти сообщения, наконец, распространились по всей стране, но поношения продолжались и постоянно усиливались в объеме и содержании. В конце концов, это стало настолько распространенным и неослабевающим, что король, для того чтобы притушить скандал, пошел на беспрецедентный в анналах Испании шаг.

Суть этого шага выражена в документе, выпущенном королем в Кабесоне, близ Сеговии, 4 сентября 1464 г. на встрече с некоторыми высшими чиновниками и несколькими аристократами из оппозиции. Кастильо сообщает нам, что перед этой встречей король Энрике совещался с Пачеко, пытаясь согласиться на условия окончания раздора между ним и грандами<sup>90</sup>. Содержание документа должно было быть формально оглашено в присутствии собравшихся после серьезных дебатов.

Пачеко, несомненно, представил королю свои условия мирного разрешения конфликта: передача инфантов в руки оппозиции, формальная отмена наследова-

ния Хуаны, удаление из королевского двора Бельтрана и его сторонников и ревизия порядка работы и структуры администрации<sup>91</sup>. Король, возможно, мог согласиться на передачу инфантов оппозиции, при условии, что те снимут остальные требования, но Пачеко, вне сомнения, объяснил королю, что ни при каких условиях невозможно убедить грандов, что Хуана является его настоящей дочерью, и поэтому их брожение неизбежно будет продолжаться, пока план наследования не удовлетворит их. Тогда король выложил на стол козырную карту, приготовленную специально для этого случая. Он согласился на передачу наследования Альфонсо, а гранды обеспечат его брак с Хуаной, которую они признают дочерью Энрике и принцессой, в то время как все остальные требования оппозиции аннулируются. Пачеко, тем не менее, не так легко отступил. Он настаивал, конечно, и на других требованиях, но король был тверд, и Пачеко, оценив свой колоссальный выигрыш от новой позиции Энрике, принял предложение короля с весьма заметными поправками, а именно: Хуана будет носить титул принцессы, но не будет упоминаться как дочь короля; король немедленно обнародует декларацию по поводу перевода наследования на Альфонсо, а все те требования, которые король отверг, будут объектом дальнейшего рассмотрения им и группой аристократов, соратников Пачеко. Последнее условие должно быть оформлено таким образом, чтобы предоставить королю почву поверить в то, что настоящее мирное соглашение, наконец, достигнуто, в то время как Пачеко сможет, явно не без оснований, утверждать, что главные вопросы остались неразрешенными.

Соответственно, в духе документа, опубликованного в Кабесоне 4 сентября 1464 г., король заявляет:

«...для того, чтобы исключить всякую причину скандала, который может подняться после конца нашей жизни по вопросу наследования престола моего королевства, и желая обеспечить это в манере, подобающей служению Богу и мне самому, я заявляю, что законное наследование моего королевства и моего трона принадлежит моему брату, дону Альфонсо, и никому другому»<sup>92</sup>.

Затем он попросил всех присутствующих прелатов и аристократов принести присягу на верность и оказать почет дону Альфонсо, как это положено по отношению к наследникам королей Кастилии и Леона, и выразил желание, чтобы за этой церемонией последовали аналогичные церемонии всех грандов, и пожелал, чтобы впредь Альфонсо именовали и относились к нему как к перворожденному наследнику престола и принцу. Он предназначил декабрь того года для завершения этой процедуры и обусловил, что вслед за присягой на верность

все сказанные гранды и прелаты, *ricos ombres* и кабальеро и доверенные лица больших и малых городов и сел поклянутся постараться обеспечить, чтобы сказанный Принц, дон Альфонсо, мой брат, женился на принцессе донье Хуане [и чтобы] ни открыто, ни тайно не попытаются направить Альфонсо на женитьбу на другой женщине, или выдать Хуану за другого мужчину<sup>93</sup>.

Король верил, что этой декларацией он преградил дорогу планам Пачеко, обеспечил будущее своей дочери как королевы его владений, защитил ее честь, назвав ее принцессой (что означало тот факт, что она законная наследница), и, по существу, заставил всех важных людей королевства признать ее таковой. Но Пачеко думал иначе. Заявление короля о возможном скандале из-за престолонаследия после его смерти предполагает, что для скандала были основания, а передача права наследо-



вания от Хуаны его брату Альфонсо предполагает, что она не является его дочерью, или как минимум его веру в то, что такая возможность существует. Иначе зачем же королю отнимать у своей дочери, против которой, как известно, у него нет никакого недоброжелательства, такой драгоценный дар, как престолонаследие, если только он не признает в глубине души, что утверждение о ее незаконнорожденности справедливо? Несомненно, Пачеко мог и в дальнейшем поддерживать такой вывод тем, что, упоминая Хуану, король не добавил к титулу «принцесса» (как он называет ее в документе) слов «наша дорогая дочь», как было принято делать в подобных заявлениях, — опущения, которых он не допустил бы, если бы был убежден в том, что она является именно его дочерью. Одним словом, Пачеко мог видеть в заявлении короля самый что ни на есть самообличительный документ, на который он, Пачеко, мог только надеяться. И он знал, как этот материал использовать.

Вскоре после обнародования этого документа Пачеко почти наверняка встретился с королем, чтобы убедить его принять те требования, которые тот до сих пор отказывался удовлетворить. Но Энрике упрямо противился любым дополнительным уступкам. В особенности он отвергал предложения, в которых Пачеко был заинтересован более всего — а именно, передачу инфантов под его опеку и удаление Бельтрана. Увольнение последнего было для Пачеко необходимым условием для восстановления его собственной власти, в то время как контроль над инфантами мог бы дать ему окончательную возможность, в случае необходимости, провозгласить Альфонсо королем — то есть в случае отказа Энрике снова сделать Пачеко главой администрации. Коронование Альфонсо может, разумеется, объяснить необходимость смены правительства Энрике, якобы продажного и неэффективного, а отсюда и повторяющийся призыв аристократов к глубокому преобразованию королевской власти. Энрике насквозь видел эти планы Пачеко и ясно понимал, почему тот так настаивал на выполнении каждого из его требований: все они были существенными элементами его планов по обеспечению восстановления его политического положения. Но именно этого король хотел избежать. Ни под каким видом он не согласится на возвращение Пачеко ко двору.

Возможно, теперь Пачеко впервые понял, насколько твердой была решимость Энрике не впустить его еще раз в свою жизнь. Тем не менее он думал, что на этот раз он располагал средствами заставить короля сделать то, что он хотел. Он вернулся к грандам с отказом короля, указав на то, что пока что они почти ничего не добились королевской декларацией о престолонаследовании. Если инфанты не переданы в их руки, кто помешает королю и Бельтрану убить их в удобный момент, тогда наследование автоматически перейдет к Хуане, и Кастилия, следовательно, окажется под властью самозванки и мошенников в роли ее советников. Единственным способом предотвратить это является усиление кампании против короля. Пачеко, конечно, напомнил грандам, что, к счастью для них, они теперь имели возможность нанести Энрике мощный удар. Ибо указанная декларация включает в себя признание того, что Хуана *не* является его дочерью, и если объяснить это должным образом народу, то можно будет склонить на свою сторону всю страну. Каррильо поддержал план действий Пачеко. Так же поступили все члены их союза.

28 сентября они встретились в Бургосе, бывшем в течение некоторого времени их штаб-квартирой, и обратились к королю с формальным письмом, в котором указали на непорядки, якобы имевшие место в королевстве, требовавшие немедленного исправления. Прежде всего, их претензии сконцентрировались на

религиозной безнравственности, от которой, по их убеждениям, тяжело страдало королевство, и они подчеркнули то, что по их словам было «печально известно при дворе» — а именно то, что король поместил в свое близкое окружение «неверных», «врагов католической религии» и «других, которые, хотя и христиане по имени, весьма подозрительны в [католической] вере», в особенности поскольку они «верят и подтверждают, что нет другого мира, кроме того, в котором мы живем, и где люди рождаются и умирают, как животные», что является «ересью, разрушающей католическую веру»<sup>94</sup>. Под «неверными» они подразумевали мавританских охранников короля и, возможно, некоторых евреев при дворе, которые играли важнейшую роль в финансовой администрации; «христианами по имени» они называли «новых христиан», в особенности тех, которые окружали Диего Ариаса Давилу, одного из самых преданных слуг короля, обвиняемого в отрицании загробного мира.

В основном, однако, это было не личным выпадом, а новым элементом в кампании против монархии — элементом, введенным Пачеко и его друзьями с целью привлечь на свою сторону сильные антисемитские и антимавританские слои старохристианского населения. Именно поэтому они так резко критиковали назначения «неподходящих» индивидуумов, которые обладали «слабым пониманием» (*indotos*), на понтификальные и нижние церковные посты, притом что некоторые из них были сделаны при помощи подкупа некоторых лиц из королевского окружения, способных повлиять на короля в вопросе об этих назначениях. И здесь, вне сомнения, дворянские критики намекали на конверсо, так же как они, безусловно, подразумевали их, когда говорили о многочисленных назначениях судей, *veinticuatro*s и рехидоры в городах, «чтобы грабить и угнетать Ваших подданных»<sup>95</sup>.

Далее они жаловались на обесценивание денег, что стало результатом деятельности казначейства Давилы и причинило «нестерпимый ущерб» народу и привело к обнищанию бедных и средних слоев<sup>96</sup>. Они жаловались на чрезмерные налоги, взимаемые «чиновниками Вашего Величества» (известными как евреи и конверсо) и снижение потолка цен на товары, продаваемые христианами евреям и маврам. Это снижение цен, достигнутое «подарками», преподнесенными евреями и маврами королевским чиновникам, обратилось в разорение бедных рабочих, в чью защиту вновь подняли голос критики. Ясно, что Пачеко и его друзья-аристократы старались привлечь на свою сторону низшие и средние классы путем укрепления их вражды к конверсо, так же как к евреям и мусульманам. Отсюда и их тирады против мавританских стражников короля, против его якобы терпимости по отношению к их преступному насилию и его расположенности к мусульманам, которое поощряет многих христиан переходить в ислам<sup>97</sup>.

Играв роль преданных подданных, которые не заинтересованы ни в чем ином, кроме блага своего господина и, разумеется, процветания страны, они перенесли все упреки по поводу проблем королевства, включая проистекающие из коррупции и пренебрежения, с Энрике на его министра, графа Ледесмы. Они обвинили графа в том, что он подверг короля такому нестерпимому угнетению, что тот не мог более самостоятельно делать то, что «естественный разум» диктовал ему делать. Отсюда они перешли к обвинению, которое было, разумеется, наиглавнейшим для них, потому что граф, утверждали они, «обесчестил Вашу личность и Ваш королевский дом, завладел вещами, принадлежащими только Вашему Высочеству»

(явный намек на отношения Бельтрана и королевы), и добился того, что король заставил аристократов присягать на верность донье Хуане как наследнице престола, «называя ее принцессой, кем она не является, потому что это абсолютно ясно и Вашему Высочеству и ему, что она не является дочерью Вашего Высочества». Более того, он поместил под свой надзор инфантов дона Альфонсо и донью Изабеллу, и все подданные королевства боятся, что он и другие, выполняющие его волю, причинят смерть этим инфантам и наследование этих королевств перейдет к донье Хуане. Наконец, они утверждали, что он устроил «лишение дона Альфонсо» его прав, «не сделав его магистром ордена Сантьяго, который Ваш отец, Хуан II, оставил ему», и перевел это наследие на себя самого. Как следствие, они потребовали, чтобы король приказал арестовать графа Ледесмы и его приспешников, освободил инфантов из их заключения, вернул звание магистра ордена Сантьяго инфанту Альфонсо и созвал кортесы, на которых Альфонсо будет провозглашен наследником престола<sup>98</sup>.

Во многом эта тирада напоминает петиции против Альваро, адресованные аристократами Хуану II, но в данном случае это гораздо более оскорбительно для достоинства короля и несравненно больше вредит его интересам. Теперь силы, стоявшие за Пачеко, включали в себя восемь графов (все они были ведущими грандами), двух аристократов и двух епископов, адмирала Кастилии, магистра Калатравы и глав некоторых городов (Мурсия, Каньете, Монсон и Фроместа)<sup>99</sup>. В военном отношении король все еще был сильнее. Но то, что в этот момент заботило Энрике более всего, было не военной силой заговорщиков, а их способностью нанести ему моральный ущерб. То, что до сих пор могло быть представлено просто злокозненными слухами, стало, посредством письма от 28 сентября, формальным обвинением, поддержанным авторитетом знати и, следовательно, заслуживающим гораздо большего доверия. Как мог он доказать, что Хуана была его дочерью, а не плодом супружеской измены ее матери? Пойдя на войну, он мог бы сокрушить своих врагов, но не свое бесчестье, напротив, он еще больше распространил и усилил бы его, потому что тогда люди будут называть его не только импотентом, но и убийцей тех своих подданных, которых он не смог заставить замолчать. Он стоял перед необходимостью ответить на нападки способом, могущим привести к скандалу. Энрике созвал свой совет, чтобы выслушать его мнение.

Среди прочих приглашенных на это совещание был его старый учитель, друг и советник Лопе де Барриентос. Барриентос настаивал на войне против предателей и рьяно поддерживал эту идею. Но рассерженный Энрике отклонил его совет, выказывая отвращение к гражданской войне. «Эту проблему нужно разрешить иным путем, а не тем, что Вы советуете», — сказал он. Барриентос не остался в долгу. «Поскольку Вы не хотите защитить свою честь и отомстить за свои обиды, не надейтесь царствовать в сиянии славы, — сказал епископ. — В одном я могу Вас заверить: с этого момента Вы останетесь самым униженным королем во всей испанской истории»<sup>100</sup>. Прогноз Барриентоса подтвердился.

Но Энрике пошел своим путем. По всей вероятности, теперь он понял, что совершил чудовищную ошибку. Пачеко, хитрый лис, переиграл его. Но прошлого уже не вернуть, и он не мог изменить своего заявления от 4 сентября по поводу наследования престола. Случилось самое худшее из того, чего опасался Энрике: в руках бунтовщиков было смертельное оружие, с помощью которого они могли

уничтожить его. Он знал, что побежден, но не видел иного пути, кроме войны или дальнейшей капитуляции. Он предпочел капитулировать.

25 октября он встретился с Пачеко и принял почти все его требования. Ему пришлось признать Альфонсо законным наследником, предположительно на основе повторения обещания аристократии женить Альфонсо на Хуане. Он также пообещал перевести звание магистра Сантьяго от Бельтрана Хуану Пачеко и, наконец, передать Альфонсо под опеку Пачеко. Потом, 30 ноября, он встретился между Кабесом и Сигалесом с гораздо большей по размеру группой вельмож, чем та, что была на встрече 4 сентября, и вновь объявил Альфонсо своим законным наследником, которому все присутствующие принесли присягу, и снова повелел всем аристократам и городам, которые не были представлены на той встрече, выразить свою вассальную верность себе и наследнику. Энрике также согласился назначить арбитражный комитет, который даст свои рекомендации о реформах в управлении королевством<sup>101</sup>.

Так начался период «второго десятилетия» — период бед, сложностей и волнений, охарактеризовавших вторую половину царствования Энрике IV.

### III

Арбитражный комитет состоял из пяти членов: двое представляли короля (Педро де Веласко и Гонсало де Сааведра), а двое — оппозицию (Альваро Дестуньига и Хуан Пачеко). Выбор Оропесы для голосования в тупиковой ситуации<sup>102</sup> был, несомненно, сделан под влиянием его дружеских отношений с лидерами обеих партий (король и Каррильо) и, возможно, намерением оппозиции заняться марранской проблемой.

Комитет завершил свою работу в рекордно короткий срок. 16 января 1465 г., всего через шесть недель после своего назначения, комитет представил отчет о состоянии нации вместе с рекомендациями по улучшению и ревизии королевской политики. Отчет, содержащий более 60 000 слов, включал в себя 129 параграфов и касался всех главных вопросов, относящихся к управлению Кастилией. Управление правосудием, экономическая ситуация, состояние городов и армии, война с маврами и функционирование различных департаментов — все это подверглось тщательному рассмотрению. Комитет также посвятил обширный раздел своего отчета еврейскому вопросу (параграфы 96–119) и три параграфа начального раздела проблемам конверсо<sup>103</sup>.

Начальные параграфы отчета (1–3) обсуждают вопросы, которые Пачеко и его друзья хотели использовать в своих пропагандистских целях. Первый параграф, показывающий заботу об Изабелле, касался полагающихся ей почестей, и он должен был демонстрировать интерес оппозиции к ее благосостоянию и правам. Этим они хотели показать здравость суждения их политической концепции и правильность соответствующих действий. Изабелла не была просто обычной инфантой, но той, что стояла второй в очереди на наследование трона, сразу после своего брата Альфонсо, а касаясь других ее прерогатив, оппозиция хотела напомнить королю, как и читателям этого отчета, о чреватом последствиями изменении в положении королевского дома.

Второй параграф касался устранения мавританских охранников короля. Оппозиция давно уже твердила об этом, исходя, предположительно, из социальных и религиозных причин. В ее критике королевской стражи было много преувеличе-

ний и демагогии, но все это преследовало одну практическую цель: отнять у Энрике охраняющий его щит. В стране, терроризированной наглыми мятежниками, которые снова и снова пытались похитить короля, устранение верной мусульманской охраны лишит его необходимой безопасности. Пачеко знал, что христианская охрана будет куда более податливой на обольщение подкупом и уговоры предать короля.

Третий параграф призывает к ведению войны против Гранады «до тех пор, пока наши враги не будут полностью разбиты»<sup>104</sup>. Это было еще одним требованием оппозиции, целью которого было оправдать ее внешнюю политику и осудить политику короля, который предпочел, по их словам, воевать против христиан (Наварра и Арагон), а не против мусульман (Гранада)<sup>105</sup>. Помимо прочего, это было популярным лозунгом: война против Гранады была, по крайней мере формально, главным пунктом в национальной программе Кастилии.

После этого шли параграфы, касающиеся «плохих христиан», явно для того, чтобы показать, что, за исключением войны против мавров, состояние «плохих христиан» должно рассматриваться как самая срочная проблема страны. Ранее, в своем меморандуме от 28 сентября, они критиковали терпимость короля к определенным еретикам-марранам при дворе и к некоторым их действиям в стране. Теперь эта критика конверсо и их религиозного поведения оказалась более детальной и скрупулезной. Причина для такой перемены очевидна. Пачеко хотел завоевать поддержку городов, и лучшего пути к этой цели, чем проявить симпатию к их взглядам на марранский вопрос, у него не было. Поэтому арбитры ухватились за план инквизиции как решение проблемы.

Конверсо, конечно, не были названы прямо. Алонсо де Оропеса, несомненно, позаботился об этом. Он хотел, чтобы инквизиция направила свои расследования не против определенной группы, а против индивидуумов, которые «заблуждались» или обвинялись в религиозных проступках (или неправильном мышлении). Поэтому документ пользуется термином «плохие христиане», а не «конверсо» или «новые христиане», что ограничило бы расследование по поводу религиозных отклонений специфической частью кастильского населения, а также вызвало бы подозрения в ереси против этой части — все это было бы, по мнению Оропесы, аморально и юридически необоснованно. Во-вторых, ответственность за расследование наблюдаемых в настоящее время ересей была передана в руки архиепископов — то есть в руки испанской Церкви — и не предлагалось установление инквизиции папой или руководство ею под прямым папским контролем. В-третьих, инквизиция в каждой епархии должна была быть местной; и не будет национальной организации для наблюдения за деятельностью местных инквизиторов. В-четвертых, те, кто будут найдены виновными, подвергнутся исправлению или наказанию, но те, кто будут найдены абсолютно невинными, должны быть защищены от оговоров, плохого отношения и ограничений любого сорта. Все эти инструкции были, конечно, в духе генерального плана Оропесы.

Тем не менее рекомендации арбитров содержали достаточно указаний и намеков, чтобы показать, что инквизиция должна быть направлена на «новых христиан» и что под термином «*malos Christianos*» подразумевались главным образом, или исключительно, конверсо еврейского происхождения. Начать с того, что инквизиция направит свои расследования не только против тех, кто определены как «плохие христиане», но также и против всех тех, кого могут заподозрить в «неве-

рии» и «опорочить ересь». Эти термины обычно применялись, чтобы обозначить иудействующих среди конверсо. Во-вторых, подозреваемые, против которых инквизиция должна действовать, описаны не просто как «люди, которые не живут, как христиане-католики», но также как те, кто «хранят обряды и обычаи *неверных*», а это снова было описанием, подходящим только для конверсо. В-третьих, арбитры пожелали установить, что те, кто не будут найдены виновными инквизицией, не станут объектами «беспорядков (*robos*) и скандалов в больших и малых городах и местах, ...где они обитают». Беспорядки и скандалы, вызванные обвинениями в ереси, вспыхнули в некоторых местах только против конверсо, и это было еще одним ясным указанием на то, что инквизиция должна сосредоточиться на «новых христианах».

Встает, конечно, вопрос, был ли Оропеса удовлетворен всеми формулировками этого проекта. Но в документах, составленных несколькими партиями с различными взглядами и интересами, компромиссы в изложении их итогов и решений не только часты, но и практически неизбежны. Такие компромиссы, несомненно, наблюдаются и в предложениях комитета, касающихся инквизиции. Тем не менее легко обнаружить, какие пассажи или предложения были сформулированы Оропесой, а какие — Пачеко и его помощниками. Когда мы, к примеру, читаем, что прелаты должны проводить расследование безо всякого предвзятого мнения и с полной объективностью, «подчиняя ему всю свою любовь, и привязанность, и ненависть, и пристрастие, и интерес»<sup>106</sup>, мы слышим голос Оропесы. С другой стороны, начальный параграф этой части явно написан Пачеко. Он гласит:

«Поскольку вышесказанные прелаты и знатные люди [т.е. те, кто принадлежит к партии оппозиции] известили Короля о том, что в Королевстве имеются *многие* плохие христиане, и те, кто подозреваются в неверии, отчего ожидается огромный вред и несчастья для христианской религии; и поскольку они просили Его Высочество предоставить им большую силу и помощь с тем, чтобы они могли лишить свободы и наказать тех индивидуумов, которые могут быть найдены виновными в вышесказанном, и [также] чтобы его светлость, своею вооруженной рукою, помог и благоприятствовал им в вышесказанном мероприятии, и, поскольку имущество сказанных еретиков должно быть переведено в казну Его Высочества, они просят его определить ...часть денег направить на освобождение христианских пленных или для ведения войны против мавров».<sup>107</sup>

Из этого заявления мы можем извлечь то, что не Оропеса, или Эспина, или францисканцы, или иеронимиты, которые призывали короля Энрике к созданию инквизиции за несколько лет до этого (1461 г.), были ответственны за предложения, о которых идет речь, а прелаты и кабальеро, которые настаивали на реформах в королевстве. Это следует из того, что они — и только они — были теми, кто сообщил королю о наличии широко распространенного еретического движения в его королевстве, так что можно заключить, что без этих сведений король даже и не подозревал бы о существовании такого явления. Более того, именно в ответ на их обращение король санкционировал план инквизиции (как это указано в продолжении начальной части). Важнее всего то, что они обсуждали существование ереси не в гипотетических выражениях, а так, как говорят о факте, нуждающемся только в формальном признании. Так, еще до того, как было проведено расследование, они определили, что существуют «многие» плохие христиане; они особо подчеркнули необходимость их наказания и нужду в боль-

шой силе («вооруженная рука» короля), которую следует применить для этой цели. Они с уверенностью говорят о перспективах конфискации, которая, судя по вышесказанному, должна быть весьма обширной, и указывают на получателя конфискованного имущества (государственная казна) и на пути его использования, которые, похоже, предлагаются здесь впервые. Конечно, предложение использовать конфискованные средства для выкупа христианских пленников и для войны с маврами должно быть приписано, вне сомнения, Оропесе, но упор на наказаниях виновных, а также на большом количестве еретиков (чем открывается этот пассаж), никак не может быть отнесен на его счет. Оропеса, наверняка, начал бы пассаж, подчеркивая необходимость «исправления заблуждений», и, уж конечно, он не высказал бы уверенности в наличии *многих* «плохих христиан» в стране. На самом деле, в последующих частях дискуссии термин «многие» больше не появляется, он заменен словом «некоторые» (*algunos*), и наличие еретиков обсуждается скорее гипотетически<sup>108</sup>.

Тем не менее, несмотря на ложное приписывание авторства, которое мы находим в части об инквизиции, несомненным остается тот факт, что впервые в истории конфликта между «старыми» и «новыми христианами» комитет, санкционированный королевской властью и представляющий и корону, и знать (а также, в каком-то смысле, и нищенствующие ордена), формально настаивает на учреждении инквизиции для урегулирования религиозных проблем в Кастилии. Разумеется, план инквизиции не был бы предложен, если бы мятежная знать не нуждалась в народной поддержке ее борьбы с королем. Но, по существу, этот план уже давно созрел, испанское общественное мнение было «беременно» им с 1449 г., и он должен был родиться на свет раньше или позже, а мятежная знать просто послужила повивальной бабкой.

То, чего Пачеко надеялся достичь инквизицией, было поэтому не соразмерным решением проблемы, возникшей из якобы существующей ереси, а союзом с антимарранскими элементами, чьей поддержки Пачеко искал для своего будущего полчища. Об этом свидетельствует и его поведение по отношению к евреям, отраженное в предложениях комитета. Пачеко понимал, что для антимарранского движения вопрос конверсо неотделим от еврейской проблемы и невозможно урегулировать первую проблему, не уладив вторую. Именно это он намеревался сделать. Мы уже упоминали, что двадцать четыре параграфа (из общего числа 129) посвящены обращению с меньшинствами в Кастилии, и не вызывает сомнения то, что рекомендации комитета были сделаны в ответ на требования большинства, касающиеся присутствия евреев и мусульман в их среде. Совершенно очевидно, что предлагаемые меры были, в основном, сориентированы на еврейскую общину Кастилии, что соответствовало взглядам Оропесы, как это изложено в его работе *Lumen*<sup>109</sup>. Но то, что было для Оропесы религиозным требованием, для Пачеко являлось еще одним средством привлечь города на свою сторону.

Таким образом, то, что арбитражный комитет рекомендовал как подходящее отношение к еврейской общине, было полной противоположностью политике, которой следовали испанские короли с середины XI до начала XV вв., а затем — с 1420 г. до времени самого Энрике IV. На деле это было возвращением к законам Каталины и законам Бенедикта XIII, за исключением того, что нарушение этих законов должно было наказываться еще строже. Чтобы проиллюстрировать эту

политику, достаточно будет привести примеры некоторых санкций, касающихся евреев и рекомендованных комитетом.

Начать с того, что он заново принял правила, отстаиваемые Висенте Феррером (1411 г.) и Эспиной, т.е. то, что все евреи и мавры должны жить в изолированных кварталах, исключительно отдельно от христиан. Далее комитет поставил условие, что эта сегрегация должна быть реализована в течение одного года (начиная с февраля 1465 г.) и что наказанием для христиан за нарушение этого закона будет лишение должностей и всего имущества. Евреи и мавры, нарушившие это установление, должны быть наказаны еще страшнее: вдобавок к потере всего имущества их низведут до статуса пленников, т.е. рабов короля (в его владениях) и различных вельмож (в их землях). Более того, если короли и вельможи не выполняют это последнее требование, то любой, кто обвинил «неверных» в нарушении положенного порядка и может доказать свое утверждение, сможет забрать обвиненных евреев и мавров как своих пленников и рабов. Другие законы запрещают евреям и маврам быть делоправителями короля, королевой, знати и т.д., им также запрещается служить сборщиками налогов, субподрядчиками и счетоводами. Не позволено им быть и мажордомами, откупщиками и представителями короля, аристократов и т.д. Нарушение этих законов подобным же образом влечет за собой для евреев и мавров потерю имущества, и это помимо тюремного заключения сроком на шесть месяцев. Другие законы запрещают еврейским адвокатам защищать христиан, еврейским врачам пользоваться христиан, а еврейским фармацевтам — готовить для христиан лекарства. Евреи не могут нанимать христианскую рабочую силу и обслугу или ссужать деньги под проценты в любой форме. Дюжины других законов ограничивают их профессиональные занятия, их права наследования и свободу передвижения. Они также требуют носить специальный знак.

Нетрудно представить себе масштабы бедствий, которые обрушились бы на головы евреев и мавров Кастилии, если хотя бы половина рекомендаций комитета была принята. Конверсо тоже тяжело пострадали бы от введения епископальной инквизиции, как бы ограничена она ни была в своих расследованиях и наказаниях. Но ни один из этих планов не осуществился. Король отклонил весь отчет со всеми его условиями.

#### IV

Во время работы арбитражного комитета время от времени король мог заметить неполадки в его процедурах. Иногда комитет встречался с ним, чтобы проконсультироваться или прояснить его позицию по некоторым вопросам, но главное — получить его согласие по особо важным для Пачеко моментам. Так, 12 декабря 1464 г. комитет получил согласие Энрике уволить его секретарей, братьев Бадахос (несомненно, близких друзей Бельтрана), и, что было гораздо более важным, удалить самого Бельтрана на шесть месяцев из королевского двора, так же как и его соратника, епископа Калаорры (на период, не обозначенный в сохранившемся документе). Из этих встреч с членами комитета, из сообщений своего секретаря Альвара Гомеса и, возможно, от некоторых других, участвующих в работе, король вынес впечатление, что двое его представителей слишком часто соглашались с взглядами Пачеко. Тем не менее только за несколько дней до завершения работы комитета король смог увидеть, насколько результаты далеки от его собственной политики и взглядов. Он велел Альвару Гомесу и Гонсало де



Сааведре, одному из его представителей в комитете, сообщать ему обо всем происходившем там. Те, однако, заподозрили, что король узнал о той роли, которую они играли в подготовке отчета, и, опасаясь ареста и наказания, спешно покинули двор и бежали в лагерь мятежников<sup>10</sup>.

Роль осведомителей и советчиков короля, которую эти двое, Альвар Гомес и Гонсало де Сааведра, играли, была не ролью верных слуг короны, а ролью предателей и союзников Пачеко и его сообщников. Еще в самом начале Пачеко удалось убедить Сааведру и Педро де Веласко, двух представителей короля в комитете, перейти на его сторону. Что же касается Альвара Гомеса, то он с 1462 г. был агентом Пачеко при дворе, регулярно предоставляя ему сведения о намерениях короля, так что Пачеко всегда мог подготовиться с ответами или эффективными контрударами.

Пачеко был уверен, что дорога перед ним открыта. С помощью решений арбитров он предполагал закончить последнюю фазу своего сложного и почти невероятного плана. Ему удалось упразднить наследование престола Хуаной, провозгласить Альфонсо единственным наследным принцем, поместить Альфонсо под свою опеку, отобрать звание магистра Сантьяго у Бельтрана, а затем вытеснить Бельтрана из двора. Теперь ему осталось только самому встать во главе администрации и сделать Энрике своей марионеткой.

Однако в этот момент он был остановлен. Энрике был готов отступить во многих вопросах, кроме одного-единственного: в своих правах короля. В этот критический момент ощущение опасности заставило его расследовать дела комитета, и тогда он обнаружил предательство своих людей. В результате он увидел комитет таким, каким он был — не комитетом арбитров, а кликой мятежников, наплевавших на доверие, оказанное им Оропесой, и действовавших в основном за его спиной<sup>11</sup>. Это открытие освободило, разумеется, его от обязательства принять заключения комитета.

Пачеко сообщили о решении короля, как и о причинах, побудивших его. Он понял, что его возобновившиеся отношения с королем снова прерваны и, возможно, на этот раз навсегда. Ему не удалось сделать короля политическим заложником, точно так же как провалились попытки похитить его. Пачеко пришел к выводу, что Энрике слишком умен или слишком осторожен, чтобы попасть в ловушку. Теперь он понял, что его единственным спасением остался открытый бой до конца.

## V

В результате раскрытия этого заговора Пачеко понес различные потери, но самой тяжелой из них была, несомненно, потеря услуг Гомеса как его агента при дворе. Поскольку это дело прямо связано с главным предметом нашего исследования, оно заслуживает особого внимания.

Пачеко знал, что без помощи Гомеса он не достиг бы столь многого. Гомес помог ему убедить короля отклонить каталонскую корону, остановить войну против Наварры и согласиться на арбитраж французского короля в его конфликте с Хуаном II. Гомес был тем, кто советовал королю и убедил его, вопреки советам всех друзей Энрике, передать инфантов Пачеко, и он вполне мог быть тем, кто составил план передачи наследования инфанту Альфонсо. Но нанесенный им вред был еще большим. Согласно королевскому хронисту Кастильи, он был «изобретателем всех бедствий [выпавших на долю короля], и он раскрывал все

секреты Королевского совета, так что он шел по стопам Иуды, который продал своего Короля и Господина»<sup>12</sup>.

Что могло подвигнуть такого конверсо, как Гомес, предать монарха, который с такой благосклонностью относился к нему и поднял его на такой важный пост? В качестве королевского секретаря он стал богатым и процветающим, приобрел обширные владения, стал сеньором Македы, его высоко ценили и уважали. Без сомнений, он мог рассчитывать на дальнейшее продвижение и вознаграждения. Что же тогда он мог выиграть от предательства? Ответ Кастильо был: ничего. Но, «поскольку его достоинства были малы, а пороки многочисленны, он бежал от лояльности и нашел предательство привлекательным, так что, не вспоминая, кем он был вначале, и о милостях, полученных от Короля, он оставил за спиной стыд и страх перед Богом ради единственной цели уничтожения Короля»<sup>13</sup>.

Если это описание верно, то перед нами извращенный тип. Но распознал ли Кастильо истинную натуру Гомеса? У его поступков могли быть более веские причины, чем предрасположенность к предательству. Если попытаться соотнести его поведение с какими-то соображениями интересов конверсо, то можно предположить, что начало его предательства относится к определенному моменту, вскоре после того, как король представил в Риме петицию об основании инквизиции. Конечно, через несколько месяцев после этого король оставил эту идею в пользу значительно более скромного плана Оропесы, но, как только Гомес связался с Пачеко, тот уже знал, как скрепить эту связь. Точно так же можно посчитать, что нежелание или неспособность Энрике наказать организаторов погрома в Кармоне могли отвести «новых христиан» вроде Гомеса от монарха<sup>14</sup>. Но такие предположения должны оставаться лишь догадками, потому что мы на самом деле слишком мало знаем о последовательности событий. Безусловно, однако, то, что Энрике в общем был расположен к конверсо и скорее желал помочь им, а не навредить. Мало кто знал это лучше, чем Гомес. Зачем же тогда он с такой настойчивостью и энергией действовал против короля, друга «новых христиан», в пользу такого коварного политика, как Пачеко, который мог вдруг оказаться их открытым врагом?

Ответ, по нашему мнению, нужно искать в основополагающих принципах, которыми руководствовались марранские придворные во времена Энрике IV. Эти принципы освободили конверсо королевского двора от прежнего принципа «верности королю любой ценой», который, по существу, диктовал поведение их предшественников. Для них гораздо больше значила способность монарха навязать свою волю и сохранить порядок — способность, которой, как показали события в Кармоне, Энрике не обладал.

Альвар Гомес, несомненно, принял этот подход, но вдобавок к этому он счел Энрике, чья политическая философия была ему хорошо знакома, хроническим неудачником, чье поражение неотвратимо. Он мог также прийти к выводу, что никто при дворе не мог сравниться с Пачеко в хитрости, изобретательности, коварстве и целеустремленности. Он знал, к чему стремится Пачеко, и не верил, что его можно остановить. Гомес был уверен, что рано или поздно Пачеко достигнет своих политических целей и станет фактическим хозяином Кастилии. Если это так, то перед нами просто случай применения холодной логики в политической игре — макиавеллева тактика, направленная прежде всего на обеспечение интересов политика, о котором идет речь, и, возможно, также и интересов его группы, т.е. конверсо.

Если вышеизложенная гипотеза верна, поведение Гомеса может оказаться симптоматическим для многих конверсо его класса и положения. На самом деле, он не был единственным марраном среди ведущих чиновников администрации Энрике IV, который предал короля и перешел к мятежникам. Как минимум еще четыре высокопоставленных маррана пошли по его стопам<sup>15</sup>. Совершенно очевидно, что они не были слишком обеспокоены планами Пачеко по установлению инквизиции, выраженными в решениях арбитражного комитета. Пачеко наверняка уверил их в том, что эти решения просто являлись инструментом для привлечения городов на сторону мятежников и что не следует принимать их всерьез; ничего не выйдет из этих планов, как ничего не вышло из предыдущего, предложенного Оропесой за несколько лет до этого; епископы отнюдь не горят желанием учредить инквизицию, и если не надавить на них, то они ничего не сделают в этом направлении. Пачеко мог заверить их в том, что ни он, ни его союзники не окажут давления на епископов.

Мы считаем, что подобные заверения были даны, даже несмотря на то, что Пачеко действительно планировал действовать в соответствии с решением комитета. События, однако, повернулись так, что невозможно было предугадать его намерения. Реакция Энрике на отчет комитета аннулировала все немедленные планы мятежников. Исчезла их надежда на захват администрации мирным путем. Обе стороны неотвратимо шли к столкновению. Более того, они шли к гражданской войне.

## IV. Гражданская война и вторые толедские волнения

### I

5 июня 1465 г. архиепископ Каррильо и Хуан Пачеко организовали установку статуи, изображающей короля Энрике, на постаменте в поле возле города Авила. Их сопровождали высокопоставленные гранды: Альваро Дестуныга, граф Пласенсия, Иньиго Манрике, епископ Кории, Гомес де Касерес, магистр Алькантара и другие аристократы помельче, чтобы провести странную церемонию, ставшую известной под именем «Авильского фарса». Во-первых, они опустили статую с постамента на землю на порядочном расстоянии от постамента, затем зачитали бумагу, в которой перечислялись причины, по которым Энрике не мог более считаться королем. После этого они сняли со статуи корону и скипетр и, наконец, полностью разрушили статую, выказывая своими действиями и сквернословием негодование. Альвар Гомес и Гонсало де Сааведра, бежавшие из королевского двора в январе, также присутствовали на церемонии и принимали в ней участие.

Это символическое низложение было, однако, только прелюдией к основному делу, потому что вслед за разрушением статуи Энрике они подвели к постаменту его сводного брата Альфонсо, высоко подняли его и громко воскликнули: «Кастилия для дона Альфонсо!» Трубы и барабаны устроили большой шум, и собравшиеся знатные господа приблизились к юному принцу и с превеликой торжественностью поцеловали ему руку, демонстрируя благоговение и послушание. Альфонсо было тогда одиннадцать лет от роду<sup>16</sup>.

Коронавание сводного брата Энрике было встречено взрывами ликования как минимум половины королевства. За этим немедленно последовали акты поддержки и декларации подданства новому королю со стороны советов Толедо, Севильи, Бургоса, Кордовы, Вальядолида и других городов. Во всех этих местах знать и плебеи выхватили власть над местными администрациями из рук чиновников и сторонников Энрике. В Толедо мятежники изгнали из города приближенного Энрике, Педро де Гусмана, а также посадили в тюрьму нескольких граждан, подозреваемых в поддержке низложенного короля. В крикливой кампании за Альфонсо послышался только один возражающий голос. Это был голос дона Франсиско де Толедо, декана толедской церкви.

Дон Франсиско, конверсо, был крупным церковным деятелем. Он пользовался высокой репутацией теолога и проповедника, а также был первостатейным дипломатом. В качестве такового позднее его использовали папы для важных миссий в разных странах. В 1474 г. при Сиксте IV он был облечен чином епископа Кории, а в 1479 г., в возрасте пятидесяти пяти лет, он был кандидатом в коллегия кардиналов<sup>17</sup>, но тогда смерть настигла его. Дон Франсиско был известен своей резкой критикой короля Энрике и даже участвовал в «общеизвестном ликовании по случаю восхождения дона Альфонсо на трон». Однако его «энтузиазм по отношению к партии Альфонсо охладел», когда он осознал «вредные намерения Маркиза и ужасающе несправедливые амбиции некоторых грандов» и поскольку он поверил недавним слухам, «ложно распространяемым в Толедо и других городах», согласно которым дон Альфонсо был расположен (под влиянием упомянутых грандов) «преследовать конверсо, обвиненных в лукавстве и оскорблении христианского культа и религии»<sup>18</sup>. Слухи, однако, не были вовсе беспочвенными, как можно вывести из ремарки Паленсии, и у марранов были дополнительные причины бояться грядущего преследования их группы — не со стороны короля-ребенка, дона Альфонсо, а со стороны некоторых его ведущих сторонников. По всей вероятности, дон Франсиско де Толедо разделял эти дурные предчувствия конверсо, даже несмотря на то, что главные марранские чиновники, связанные с королевской администрацией, такие как Альвар Гомес, не ожидали, похоже, от партии Альфонсо никаких неприятностей для конверсо.

Используя свои огромные способности проповедника и логика, а также большой авторитет теолога, дон Франсиско теперь вел энергичную кампанию в пользу дона Энрике. В своих многочисленных проповедях он старался доказать, что ни у кого нет права низложить короля, даже несостоятельного, или тирана, если только компетентный суд не признал его еретиком<sup>19</sup>. Когда архиепископ Толедо, дон Алонсо Каррильо, обратился к папе за поддержкой его действий, Энрике IV попросил дона Франсиско сформулировать в письменном виде опровержение выдвинутых мятежниками причин для его низложения. Для Энрике было в те дни, конечно, важным, чтобы папа отклонил обращение мятежников, и он думал, что резкое опровержение их утверждений поможет ему достичь своей цели. Примечательно то, что именно епископ Калаорры, Педро Гонсалес Мендоса, бывший в то время главным арбитром администрации Энрике, посоветовал королю доверить дону Франсиско подготовку необходимого ответа<sup>20</sup>. Хитроумный Мендоса должен был быть уверен в том, что никто не сможет нанести его сопернику, Каррильо, полемический удар сильнее, чем дон Франсиско, и это оказалось справедливым. Дон Франсиско написал предложенный документ, и о произведенном им на пуб-

лику сильном впечатлении можно судить по тому факту, что партия дона Альфонсо поспешила опубликовать два детальных «опровержения», написанных широко известными теологами<sup>121</sup>. Тем не менее их аргументы не убедили папу Павла II, и стороной, завоевавшей симпатию папы, безусловно, был дон Франсиско<sup>122</sup>. Папа остался твердым сторонником короля дона Энрике.

Из замечаний Паленсии по поводу поведения конверсо по отношению к партии дона Альфонсо следует, что большинство ведущих конверсо городов разделяло позицию дона Франсиско, так же как и большинство рядовых марранов. Но только у немногих хватило смелости выразить свое явное предпочтение дону Энрике. Перед лицом решений, принятых городами, где жило большинство конверсо, им пришлось принять сторону городского большинства, если они хотели продолжать жить нормальной жизнью. Активная поддержка дона Энрике и его лагеря или даже открытая симпатия к королю или его делу могли расцениваться как пренебрежение городскими властями и повлечь за собой наказание в виде изгнания и конфискаций. Администрация дона Альфонсо со своей стороны тоже наказывала таких оскорбителей.

Таким образом, мы должны заключить, что во всех городах Кастилии, которые попали под господство мятежников, марранов в политическом смысле заставили молчать, или они играли в местную политическую игру. Однако по ряду причин их вынужденное поведение довольно скоро стало полудобровольным. В мятежных городах военный контроль был в руках одного или нескольких баронов, которые обычно были в хороших отношениях с конверсо и зачастую были не против предоставить им защиту. Лидеры администрации Альфонсо тоже хотели сохранять порядок в королевстве, и ясно, что внутренние раздоры в городах пагубно отразятся на их военных планах. Их политика по отношению к марранам была продемонстрирована назначением Луиса Диаса де Толедо, сына Фернана Диаса, Докладчиком дона Альфонсо<sup>123</sup>. Они явно хотели привлечь на свою сторону и марранов, и «старых христиан» городского населения.

Поэтому безопасность марранов под властью дона Альфонсо казалась более или менее обеспеченной к удовлетворению марранов, и, следовательно, их трудно было подозревать в том, что они ищут защиты у дона Энрике. В любом случае, так выглядела ситуация в первые два года царствования Альфонсо. На деле, однако, при внешнем спокойствии безопасное положение марранов постоянно ухудшалось. Разделение государства неизбежно ослабляло власть короля Энрике в районах, находящихся под его контролем, в то время как партия Альфонсо не могла установить эффективное управление в своих владениях. Как обычно в таких ситуациях в Испании, отсутствие сильного центрального правительства привело к появлению подрывных элементов, старающихся взять закон в свои руки. Теперь, благодаря глубокой пропасти, раздирающей Кастилию на части, они еще больше осмелели и начали действовать. Возрастающее напряжение и атмосфера конфликта во всех частях королевства подвергали все большей опасности баланс в отношениях между «старыми» и «новыми христианами». В этой ситуации почти любой провокации, сопровождаемой агитацией, было достаточно, чтобы нарушить социальную структуру городов и превратить существующий порядок в хаос. Такие условия возникли — снова в Толедо — летом 1467 г., и, как следствие, город вскоре стал ареной второго антимарранского взрыва волнений, который в некоторых аспектах был еще более гибельным для конверсо, чем в 1449 г.

## II

Мы располагаем тремя отчетами современников об этом событии, все из старохристианских источников. В качестве таковых все они должны быть расценены односторонними, и они, на самом деле, в некоторых своих частях явно тенденциозны. Может быть, поэтому они также сокращены, так как явно скрывают больше, чем рассказывают. Один из них включен в работу Паленсии *Decadas*, его историю царствования Энрике IV<sup>124</sup>, другой — письмо, которое Педро де Меса, каноник кафедрального собора в Толедо, написал приблизительно через месяц после беспорядков неизвестному настоятелю этой церкви<sup>125</sup>, а третий — случайный беглый очерк о волнениях, написанный неизвестным толедским свидетелем происходившего и сохранившийся в двух рукописных источниках<sup>126</sup>. Из этих трех наименее объективным является текст каноника, который занимает откровенно антимарранскую позицию, очерк неизвестного толедца наименее ангажирован политически, в то время как Паленсия старается достичь баланса между про- и анти-конверсо подходом. Все же в основном Паленсия опирается на анти-конверсо источники, и это отражается как на содержании, так и на духе всего рассказа.

Обсуждая причины и предпосылки вспышки беспорядков, Паленсия говорит, что «в то время [т.е. в 1467 г.] возродилась среди жителей Толедо старая вражда, которая раздувалась страхами «новых христиан» и негодованием «старых»<sup>127</sup>. В основном то же самое думал и анонимный автор, который приписал новые волнения «не чему иному, кроме вражды, которая никогда не прекращалась и всегда только росла»<sup>128</sup>. Неизвестный толедец больше ничего не говорит по этому поводу. Но историк Паленсия пытается объяснить, почему взрыв произошел именно в этот момент. По его мнению, то, что часть «новых христиан» встала на сторону Энрике, внесло в тот момент свой вклад в поднятие старого напряжения; они пали жертвой интриг злонамеренных людей и думали, что победа партии Альфонсо будет означать уничтожение еврейской расы<sup>129</sup>.

Таким образом, мнение марранов о сторонниках Альфонсо и планах, которые последние вынашивали в отношении их группы, идентично тому, что Фернан Диас и Торкемада думали о последователях Сармьенто. Мятежники 1467 г., как и мятежники 1449 г., намеревались «уничтожить марранскую расу». Паленсия, как мы уже заметили, не принимал этого утверждения. Он верил в то, что сторонники донна Альфонсо преследовали иную цель, а не ту, к которой стремилась антисемитская фракция. По его мнению, марраны были просто дезориентированы ложными слухами, порожденными интригой и провокацией.

Согласно Паленсии, эти слухи проникли от «агентов раздора», которые не только «внедрили чувство страха в обе партии, но также ... убедили их путем разных намеков в ненависти, которую испытывает каждая сторона к другой». Благодаря этому чрезмерному страху, они, пообещав им помощь, смогли «вдохновить конверсо на необычную дерзость» перед лицом вызова, с которым столкнулись<sup>130</sup>.

Паленсия не говорит нам, кем были эти «агенты». Он мог иметь полное представление об их именах, или думал, что они могут быть с легкостью обнаружены при помощи правила *cui prodest* (лат. кому выгодно?). Поскольку партия Альфонсо не имела, по его мнению, намерения нанести вред марранам, те, кто распространяли эти слухи, должны были, наоборот, быть сторонниками донна Энрике. Но чего они хотели достигнуть?

Если мы последуем линии мысли Паленсии, то сможем перейти к следующему заключению. Толедо был бастионом Альфонсо, но марраны города были важной силой. Однажды осознав, что от этого зависит их жизнь, они могли бы атаковать своих врагов, вырвать город из их рук и передать его Энрике. Паленсия считал, что именно это утверждали агитаторы Альфонсо в городе, и это на самом деле было целью марранов Толедо. Он предположил, что когда конверсо говорили об угрожающей им опасности и необходимости подготовиться к самозащите, они скрывали свои истинные намерения дымовой завесой полуправды. Главной целью их военных приготовлений, думал Паленсия, было не усиление их способности к самообороне, а создание возможности захватить Толедо, и если бы они не были охвачены этой идеей, то могли бы продолжать спокойно жить.

Марраны, однако, не могли оставаться спокойными. Они были убеждены в том, что надвигается шторм, и произвели тщательные приготовления к тому, чтобы встретить его. Они были полны решимости не допустить повторения трижды свалившихся на них бедствий (в 1449 г. в Толедо и Сьюдад-Реаль и в 1462 г. в Кармоне). На этот раз, решили они, их враги столкнутся с мужеством организованной ими обороны.

Действуя в соответствии с этим решением, марраны Толедо мобилизовали подпольные полувоенные силы, насчитывавшие, по словам анонимного источника, более четырех тысяч человек<sup>131</sup>. Они назначили своим командиром Фернандо де ла Торре, которого высоко ценили. На деньги, собранные у своих членов, они приобрели оружие и спрятали его в доме де ла Торре. В момент необходимости их люди могли немедленно воспользоваться этим арсеналом. Более того, марраны позаботились о том, чтобы их силы были вооружены всеми видами оборонительного и наступательного оружия, причем самого современного и эффективного<sup>132</sup>. При этом, вооружившись (согласно Паленсии с «самонадеянной решимостью»), они сумели завоевать «при помощи подарков и скромной почтительности» поддержку определенной части знати, так что могли не страдать от отсутствия внешней помощи «с первого момента столкновения со своими врагами и до момента объявленной победы»<sup>133</sup>.

Помощь знати, на которую ссылается Паленсия, была также упомянута и Педро де Месой, и анонимным рассказчиком<sup>134</sup>. В особенности она выразилась в союзе, который марранам удалось заключить с графом Сифуэнтесом. Этот граф, дон Альфонсо де Сильва, контролировал почти половину городского населения, и конверсо полагались на его помощь больше, чем на что-либо иное. «Но они не раскрыли ему своих тайных намерений, — говорит Паленсия, — а только представили ему свои общие жалобы»<sup>135</sup>. Так, они пожаловались ему на несправедливость, которую проявляли по отношению к ним «старые христиане» города, потому что те «не только часто клеветали на них», без всякой причины, кроме «злонамеренности и зависти», но также «преследовали их убийствами и изгнаниями». Далее они говорили о «новых злодействах», которые намеревались добавить их враги к уже совершенным, и подчеркивали, что это намерение не было результатом какого-либо преступления, «недавно совершенного конверсо». То, что побудило «старых христиан» снова напасть на них, было «их алчностью к богатству, приобретенному трудом и усердием конверсо». Не было другого мотива, потому что «все другие обвинения», которые «старые христиане» выдвинули против них, были беспоч-

венными и не опирались ни на какие факты; они были продиктованы «злостью и наглостью»<sup>136</sup>.

Этот пассаж, в котором Паленсия приводит «обычные жалобы» марранов, является важным свидетельством, потому что он четко представляет ответ марранов на выдвинутые против них в то время обвинения. Поскольку это были, по словам Паленсии, «обычные» жалобы марранов, они не представили каких-либо новых аргументов, разработанных в те дни, чтобы произвести впечатление на графа. Скорее это являлось их постоянной позицией, утверждением, сделанным снова и снова — их торжественным заверением в своей невиновности. То, что марраны заявляли в 1449 г., вслед за беспорядками и инквизицией в Толедо, они повторяли в 1467 г., почти двумя десятилетиями позже. Они отвергли обвинения против себя как лживые — на деле лишённые крупницы правды, как злонамеренную клевету, рассчитанную на то, чтобы спровоцировать кровавые нападения на их общины. Нет никакого свидетельства, подтверждающего эту клевету, и марраны не совершили в последнее время никакого преступления, которое могло бы оправдать выдвинутые против них обвинения. Что же тогда раздражало «старых христиан» до такой степени, что они пошли на такое? Марраны могли дать только один ответ — ответ, данный Докладчиком, Торкемадой и Картахеной, их защитниками в 1449 г., и любым из них сотни раз с тех пор: это порочное желание «старых христиан» овладеть их богатством. Зависть является корнем этой дикой ненависти, разоженной против них в городах Кастилии, — зависть, жадность и злоба, а вовсе никакие якобы религиозные, социальные и экономические правонарушения, приписываемые марранам. Таким образом, марраны начисто отвергли все обвинения их старохристианских противников, они называли их лжецами, склонными к грабежу и убийству, которые, не сдерживаемые никакими законами, распространяли ложь, чтобы прикрыть свои скверные намерения моральными предложениями.

Таким образом, здесь Паленсия представляет то, что может рассматриваться как «обычная» самозащита конверсо. Паленсия воздерживается от выражения своей позиции в этом конкретном случае. Но если мы вспомним его высказывание о мотивах тех, кто атаковал марранов в Кармоне, мы должны прийти к выводу, что он соглашается с доводами марранов. Обсуждая волнения в Кармоне, Паленсия, как мы видим, открыто выступал против «заговора мятежников», который был составлен против марранов города теми, кто «жаждал их богатства», причинял им зло «во имя религии», даже если удовлетворение этой жажды требовало «мародерства, убийств и совершения всех возможных подлостей насилия». Паленсия сравнивал эти мерзости с теми, что были сделаны «до этого в Толедо» (т.е. во время бунта Сармьенто), и с тем, что «воры сделали позже» в том же городе в 1467 г.<sup>137</sup>

Здесь мы не слышим слова самозащиты марранов, как было представлено Паленсией в разных случаях, — самозащиты, которую можно было бы считать тенденциозной и поэтому в лучшем случае — полуправдой. Здесь мы слышим собственный голос Паленсии и можем видеть, что его взгляд на врагов марранов совпадал со взглядом самих марранов. По мнению Паленсии, здесь атака на конверсо совершалась не по религиозным или моральным причинам, или из соображений общего блага, а только потому, что на марранов нападали, по существу, «воры», одержимые страстью к добыче и богатству, не поморщившись ни перед каким преступлением. Мы можем допустить, что Паленсия включил в эту категорию всех безумных противников марранов в Кастилии — всех их агитаторов и лидеров, на-



стаивавших на устранении конверсо из Испании. Но он, несомненно, имел в виду также и многих из них, а главное, думал о массах их последователей, которые совершали грабежи и убийства.

Итак, марраны, по словам Паленсии, столкнулись с проблемой, и мы видим, что они предприняли некоторые шаги, чтобы противостоять ей. Ясно, что они рассматривали военное столкновение между ними и их врагами весьма возможным, и сделали все, чтобы достойно встретить его. Согласно Паленсии, они надеялись выйти победителями. Но к какой победе они стремились? Что назвал Паленсия их «самонадеянной решимостью», их «тайными намерениями», их замыслом, которого они не раскрыли графу Сифуэнтесу? Ясно, что здесь Паленсия пытается сказать нам, что марранов более не удовлетворяло отражение атаки агрессоров — «старых христиан» — на их кварталы, и даже нанесение им тяжелых потерь. Марраны, по мнению Паленсии, надеялись на нанесение врагам сокрушительного поражения в битве, что заставит последних просить пощады. Паленсия немногословен в этом вопросе, но то, как он представляет нам эту ситуацию, приводит нас к заключению, что именно это марраны и планировали. По существу, Паленсия создает явное впечатление, что марраны хотели *спровоцировать* конфликт со своими врагами, как только они закончат свои военные приготовления и заключат политические и военные союзы.

Откуда Паленсия узнал об этом? Несомненно, из антимарранских источников, которые, пытаясь обвинить конверсо в беспорядках, представили приписываемые марранам планы как причину начала гражданской войны в Толедо. Чтобы поддержать свое утверждение, эти источники указали на огромное количество веревок (более десяти тысяч, согласно одной оценке), которые собрали марраны, чтобы связывать своих пленных. Паленсия отнесся к этой информации как к фактам и доказательствам грандиозного плана конверсо<sup>138</sup>. Возможно, он оценил этот план (как было сообщено ему их противниками) как нереальный, результат огромного преувеличения их силы; может быть поэтому он назвал это «самонадеянной решимостью». В любом случае, утверждал он, марраны Толедо готовили триумфальный штурм. Не хватало только повода для их агрессии, искры, чтобы разжечь вражду. Согласно Паленсии, эту искру тоже высекли марраны.

«Наконец, — говорит он нам, — был предоставлен случай для осуществления [их] плана. Альвар Гомес, бывший секретарь короля Энрике, который был назначен чрезвычайным членом магистрата Толедо, совершил какие-то злоупотребления вскоре после того, как начал исполнять свои обязанности, за что и был предан [толедской Церковью] анафеме. Но он, который знал, что его друзья той же расы [т.е. конверсо Толедо] замышляют [атаковать «старых христиан» города], и, возможно, тоже был с ними в заговоре, ворвался в церковь во время службы, которая немедленно прервалась. Произошел обмен резкостями, и сторонники Альвара Гомеса, игнорируя святость места, схватились за сабли и выставили священнослужителя, который пытался оттолкнуть наглеца. Поднялся большой шум. Люди отреагировали на звуки драки, выкрикивая, что их враги совершили преступление из ненависти и презрения к религии и святому храму»<sup>139</sup>.

Так Паленсия описывает начало сражения, которое разразилось в Толедо 21 июля 1467 г. между «старыми» и «новыми христианами». Легко увидеть, что это описание следует той же антимарранской линии, что и ранняя часть его отчета. Паленсия упрекает «новых христиан» за эту вспышку, потому что, как он говорит,

они искали «случай» для исполнения своего «плана» атаки на «старых христиан». Он снова говорит о «заговоре», в котором Альвар Гомес играл роль «сообщника». Альвар Гомес изображен как несомненный виновник столкновения между ним и Церковью (он «совершил определенные злоупотребления», говорит Паленсия, и в результате был предан анафеме, по-видимому, справедливо). Может показаться, что он нарочно спровоцировал большой скандал (возможно, в сговоре с «друзьями из его расы»), чтобы ускорить выполнение «замысла» и таким образом избавиться и от его врагов среди «старых христиан», и от вынесенного ему унижительного приговора.

Все это, как мы увидим, едва ли может быть подтверждено тщательным анализом того, что сообщают о развернувшихся событиях другие источники. Действительно, для того чтобы понять, что случилось на самом деле, мы должны рассмотреть некоторую информацию, касающуюся истоков конфликта между Альваром Гомесом и кафедральным собором — информацию, которую Паленсия просмотрел или скрыл.

### III

Альвар Гомес, которого Паленсия называет «бывшим секретарем короля Энрике», — это, конечно, Альвар Гомес де Сибдад Реал, который предал короля и перешел на сторону партии мятежной знати. Его уход из королевского двора состоялся, как мы отметили, в январе 1465 г., и теперь, в июне 1467 г., мы находим его в Толедо, занимающим пост одного из главных судей. Мы можем принять как данность то, что предводители мятежной партии — в особенности Пачеко и архиепископ Толедо — высоко оценили оказанные Гомесом услуги, и это сыграло роль в его назначении на этот пост. Но какие, согласно Паленсии, «злоупотребления» совершил он, вскоре после занятия этого высокого поста, злоупотребления столь тяжелые, что привели его к анафеме главной церкви города?

То, что мы знаем об этом конфликте из других источников, может не оказаться в данном случае вообще ни злоупотреблением, ни оскорблением. Вышло так, что кафедральный собор Толедо, тот самый, что предал анафеме Альвара Гомеса, уполномочил некоего еврея собрать деньги, которые задолжали собору в городе Македа. Альвар Гомес, который был господином городка, и правитель Македы остановили сбор долгов и арестовали еврейского откупщика. Церковь превратила этот инцидент в громкое дело. Зачинщиками его были ее служитель и покровитель, Фернан Перес де Айяла, брат Педро Лопеса, ведущего аристократа Толедо, и Хуан Перес де Тревиньо, викарий архиепископской епархии, известный как враг конверсо. Очевидно, они наложили интердикт на Македу, не расспросив о происходящем Альвара Гомеса, находившегося в то время в Велесе, и отлучили Альвара Гомеса. Затем они поставили его в известность об отлучении и велели явиться в Толедо<sup>140</sup>.

Альвар Гомес был глубоко оскорблен, он просто пришел в негодование. Вне сомнения, был он человеком гордым, раздражительным и агрессивным, поэтому и вернулся в Толедо взбешенным. Оскорбление такого рода он не мог принять с невозмутимым хладнокровием. В конце концов, он был не рядовым гражданином, а одним из двух главных судей Толедо и лидером лагеря инфанта Альфонсо, который был признан жителями Толедо их королем. Наверняка Церковь могла найти иные способы удовлетворения своих нужд в Македе, не прибегая сразу к таким крайним мерам, как интердикт и отлучение. Возможно, конечно, Альвар Гомес утверждал, что Церковь не имела права собирать налоги в Македе без ведома его или его чи-

новника, губернатора Македы. В любом случае, логично предположить, что Гомес, правитель Македы и главный судья, должен был знать, каковы его права. Так или иначе, вернувшись в Толедо и встретившись с Фернаном Пересом, он яростно протестовал против действий Церкви и требовал их немедленного прекращения. Перес де Айяла отказался. Резкие и «непристойные» слова были сказаны друг другу, и ожесточенная ссора, которая вскоре стала широко известной, нарушила общественное спокойствие. Из диспута между двумя людьми или, максимум, между Альваром и Церковью она превратилась в ссору между двумя лагерями. Эта ссора приобрела характер большого скандала между конверсо и «чистыми христианами» (*Christianos Lindos*)<sup>141</sup>.

Некоторые ведущие граждане (очевидно, «старые христиане»), опасаясь дальнейшего раздора, пытались достичь согласия. Но Айяла не поддавался. Его условия для компромисса были тяжелыми. Он настаивал на том, чтобы правитель Македы, Фернандо Эскобедо, был доставлен в Толедо и предстал перед судом, а Альвар Гомес внес залог в десять тысяч дублонов в качестве гарантии за ущерб, нанесенный Церкви его чиновником. Он доставил Эскобедо властям Толедо и уже собирался внести гарантийный залог<sup>142</sup>. Но в этот момент все дело лопнуло.

Сейчас мы стоим на зыбкой почве, потому что имеем в нашем распоряжении только явно претенциозный отчет каноника Педро де Месы. Конверсо, очевидно, не были довольны условиями соглашения между Айялой и Альваром Гомесом. Они, конечно, чувствовали, что с Гомесом обошлись подло и несправедливо и что принятые против него меры оскорбительны не только для него, но и для всей общины. С самого начала они были обеспокоены возможным исходом конфликта, а теперь, когда Альвар так униженно уступал, их волнение усилилось еще больше. В условиях Церкви они явно видели зловещий замысел, который мог поставить под удар весь их статус в Толедо.

Что же было в этих условиях, что привело конверсо к такому заключению? По всей вероятности, это был предстоящий суд над правителем Македы. Судьей был назначен Педро де Тревиньо, племянник викария Хуана Переса де Тревиньо (известного, как мы отметили, своей враждебностью к марранам), от которого можно было ожидать, что он окажет давление на правителя, чтобы тот признал, что действовал по приказу своего начальника, Альвара Гомеса. Так Гомес, который, по всей вероятности, утверждал, что никогда не отдавал такого приказа, может оказаться обвиненным не только в том, что лгал Церкви, но и в том, что незаконно держал фонды, принадлежащие кафедральному собору. Если же он будет признан виновным, то, вне сомнения, потеряет свою высокую должность, а именно на это почти наверняка и был нацелен с самого начала Фернан Перес де Айяла. Его интерес в этом деле ясен. Помимо своего фанатичного настроения против марранов, он хотел удовлетворить стремления своего брата, Перо Лопеса, ведущего чрезвычайного судьи Толедо, для которого присутствие конверсо на таком высоком юридическом посту являлось бельмом в глазу и ударом по его престижу<sup>143</sup>.

Перо Лопес де Айяла был сыном того Перо Лопеса, которого Альваро де Луна сместил с его постов главного судьи Толедо и коменданта толедского алькаса. Судя по его оппозиции королю Энрике, как и по позиции борца против марранов, которую он собирался занять, можно прийти к выводу, что он, как и его брат, был настроен против марранов — хотя, вполне возможно, что по политическим причинам. До последнего мятежа знати конверсо были известны своей поддержкой

короля, а в городе они ассоциировались, как мы сказали, с графом Сифуэнтесом, главой второго знатного дома в Толедо, который боролся за контроль над городом с семьей Айяла. Кажется логичным, что Педро Лопес де Айяла рассматривал Альвара Гомеса, конверсо и человека Сифуэнтеса, как своего политического противника, потенциального или действительного, и стремился преуменьшить его влияние. Разумеется, окончательный результат был бы достигнут при смещении Гомеса с его поста при наличии компрометирующих обстоятельств.

Таким образом, у марранов были основания подозревать, что Айяла и его брат Фернан стремились судом над Эскобедо достичь именно этого, и они опасались, что падение Альвара Гомеса повлечет за собой плохие последствия для всех них. Постыдная якобы карьера судьи может оказаться предлогом для того, чтобы закрыть дорогу к общественным должностям всем конверсо, поэтому они, естественно, хотели предупредить любой шаг, который мог привести к такому результату. Но перед ними возникла помеха в виде *fait accompli* (фр. непреложный факт; то, что уже сделано и не может быть отменено): Альвар Гомес уже передал Эскобедо в руки Церкви для суда<sup>44</sup>. Это был поспешный и необдуманный шаг; и теперь марраны искали способ исправить ошибку.

В этой игре у них на руках была еще одна карта: неисполненное обещание Альвара Гомеса гарантировать своей подписью или в виде залога сумму в десять тысяч дублонов, и они, возможно, планировали аннулировать суд в обмен на денежную гарантию Альвара Гомеса или платеж наличными. Они, очевидно, надеялись, что если Церковь поймет, что не сможет получить и суд, и деньги, то предпочтет деньги. Лидер конверсо, Фернандо де ла Торре, внушил Альвару Гомесу, что жизненно необходимо для марранов возобновить переговоры с Церковью. Он также предложил участвовать в этих переговорах и взять на себя основную тяжесть задачи.

Они встретились с Фернаном Пересом в боковом приделе собора, пытаясь убедить его отменить интердикт, отлучение и суд в обмен на денежную компенсацию. Но Айяла не уступил. Он, совершенно очевидно, добивался не денег для устранения якобы нанесенного Церкви ущерба, а чего-то другого. У марранов не было сомнения в том, что тому нужно, поэтому они просили (что кажется похожим на правду) разрешения представить это дело конгрегации. Но Айяла отклонил и эту просьбу. Разгорелся спор, и Фернандо де ла Торре вышел из себя. Было слышно, как он закричал, что не уступит ни в одном из моментов, а порвет и с Пересом, и с конгрегацией. Альвар Гомес и Фернандо де ла Торре в гневе покинули собор. Айяла вернулся на свое обычное место в церкви. «Кабальеро и прочие (присутствовавшие в церкви), — рассказывает Педро де Меса, — остались в недоумении».

Это случилось утром воскресенья 19 июля, во время службы третьего часа. Примерно через час после этого, говорит де Меса, произошло нечто беспрецедентное. Группа вооруженных до зубов марранов во главе с Гомесом и де ла Торре вошла в собор через боковые ворота. В доспехах и с мечами наголо они ворвались с криками: «Смерть им! Смерть им! Это не церковь, а конгрегация негодяев!» Они сразили церковного казначея и оставили его умирать; затем они нашли капеллана, который читал интердикт, тяжело ранили его, после чего он вскоре умер. Вслед за скандалом, поднятым конверсо, молящиеся «все ушли обедать», — говорит каноник<sup>45</sup>.

Не требуется глубокого анализа, чтобы понять, насколько отчет Педро де Месы об этих событиях далек от истины. По его версии, то, что произошло в церкви, было не стычкой между «старыми» и «новыми христианами», вызванной некон-

тролируемым взрывом эмоций, а организованной атакой лидеров конверсо на молящихся «старых христиан». Единственной целью этой атаки было устроить резню — целью, которая, согласно де Месе, раскрылась их агрессивным появлением в церкви («с саблями наголо») и воинственными криками («Смерть им!»). Но почему же тогда они не выполнили свое намерение, когда все они, если верить де Месе, были вооружены, а большинство молящихся были, очевидно, безоружны? И что могли они выиграть таким беспрецедентным варварским актом? Похоже, что они могли с легкостью предугадать последствия, если бы такой план осуществился — то есть произошла бы затеянная ими бойня, они бы навлекли на себя настоящую бурю вражды со стороны всех «старых христиан» страны, которая наверняка закончилась бы полным уничтожением марранов. Наконец, можно задать вопрос, как такая акция могла бы помочь им достичь их ближайших целей — то есть уладить их ссору с Церковью и освободиться от интердикта и отлучения? Наверняка должна была быть другая причина для их присутствия в церкви в то воскресное утро.

Судя по отчетам Паленсии и анонимного рассказчика, последовательность событий была совершенно иной. Марраны не врывались в церковь с криками «Смерть им!», потому что они не пришли туда с намерением убивать прихожан. Не были они и первыми, кто перешел от слов к делу (что очевидно из анонимного отчета)<sup>146</sup>. По всей вероятности, целью их появления в церкви тем утром было желание представить свои доводы — на этот раз не Фернану Пересу и его друзьям, а всем членам этой церковной конгрегации. Нет сомнения в том, что кто-то из них явился демонстративно с оружием, или в том, что среди них была вооруженная группа, возможно потому, что они думали, что в сложившейся ситуации никто не посмеет запретить им говорить.

В любом случае, Альвар Гомес говорил. Согласно отчету Паленсии, он обратился к присутствующим с «гневными угрожающими словами», которые были восприняты негативно. Некоторые официальные лица отреагировали бранью, в то время как другие пытались выгнать вторгшихся конверсо. Оскорбленные марраны ответили силой, они использовали свое оружие, и двое церковников были смертельно ранены<sup>148</sup>. Так громадный камень покатился в пропасть, и лавина дальнейших событий была вызвана силой тяжести.

Какова была реакция рядовых прихожан на происходящий в их присутствии инцидент? После того как конверсо покинули церковь, все молящиеся, как нам было сказано, «пошли обедать»<sup>149</sup>. Может быть, они поняли причину конфликта или то, почему он вышел из-под контроля, и сочли прискорбный инцидент исчерпанным, каким бы безобразным или предосудительным он ни был в их глазах. Но реакция лидеров была иной. Когда они вернулись в церковь, их планы созрели. Кто-то из них, наверное, предложил использовать события в кафедральном соборе в качестве предлога для призыва людей к нападению на конверсо; они решили представить случившееся насилие как заранее подготовленное нападение марранов на церковь — нападение, на которое необходимо ответить должным образом для того, чтобы предотвратить эскалацию насилия со стороны конверсо.

Дальнейшие события развивались стремительно. И Педро де Меса, и анонимный автор говорят нам, что Фернан Перес де Айяла и его помощники (викарий Тревиньо и аббат Медины) начали созывать «старых христиан» города якобы для «защиты» кафедрального собора<sup>150</sup>. Они велели всем церквям звонить в колокола и созывать людей к собору, который они укрепили и превратили в свою штаб-квар-

тиру. Ответная реакция не оправдала их ожиданий. Только три из пяти приходов города (те, что не контролировались Сифуэнтесом) отреагировали на их призыв. Поэтому Фернан Перес и его друзья, для того чтобы получить военное подкрепление, обратились со срочным призывом ко всем близлежащим поселкам прийти на помощь собору перед лицом грозящей ему опасности. Самое большое подкрепление пришло из поселка Ахофрин, приславшего 150 добровольцев. Они были встречены в церкви тысячью вооруженных людей<sup>151</sup>, которые вместе с ними спланировали нападение на кварталы марранов.

Конверсо, разумеется, были в курсе всех их шагов и поняли, что атака на их кварталы неизбежна. Они решили предупредить нападение своих противников ударом по церкви, где те собрались, до того, как те успеют организовать. Они нацелили свою артиллерию на ворота кафедрального собора, через которые проходили их возможные противники, и подожгли несколько домов вблизи церкви. «Атаки и пожар продолжались всю ночь», — говорит Паленсия, и эта акция оказалась успешной, по крайней мере, частично, потому что стрельба причинила христианам «много потерь», а огонь уничтожил несколько строений, хотя и не нанеся ущерба самой церкви. Паленсия называет начальное преимущество, полученное марранами, «заранее подготовленным планом» для начала войны; и, оставаясь верным этому тезису, он продолжает утверждать, что конверсо не воевали с целью самозащиты, а главным образом чтобы «навредить старым христианам». Они продолжали действовать с тем же «рвением» еще два дня, а потом их решимость «ослабела», и конверсо разошлись по своим домам. Но в этот момент, говорит Паленсия, «старые христиане» набрались сил и начали всерьез воевать — чтобы не только нанести ущерб «новым христианам», но защитить «свою свободу, жизнь и религию»<sup>152</sup>.

И вновь Паленсия, отражая влияние антимарранских источников, представляет в ложном свете не только цели разных партий, но и все события этой борьбы, как она развивалась в течение нескольких критических дней. Действительно, ухудшение позиций марранов произошло на третий день боев, но оно не явилось результатом изменения целей или ослабления «пыла» бойцов<sup>153</sup>, а из-за того, о чем написал Паленсия — потому что удача изменила марранам. Здесь мы должны обратиться к двум другим источникам, чтобы получить более ясное впечатление о событиях. То, что случилось, было, с одной стороны, чистым везением для «старых христиан», а с другой — заслугой их лучших воинских качеств и тактики.

Для того чтобы отбить согласованные атаки конверсо от фасада собора и прилегающей территории, «старые христиане» подожгли несколько домов на окраине района конверсо, откуда ветер разнес огонь, который достиг самой гущи новохристианских кварталов. Разбушевался пожар такой силы, что его уже невозможно было контролировать. Восемь главных магистралей города — самые богатые, оживленные и населенные улицы — переполнились дымом. В этой ситуации, говорит анонимный рассказчик, «старым христианам» не было нужды ни воевать, ни просить помощи других «старых христиан»<sup>154</sup>. Среди огня и дыма, охвативших их дома и улицы, большинство «новых христиан» были теперь заняты спасением своих семей и имущества от катастрофы пожара. Только на границах поселений конверсо продолжались отчаянные бои между сильно поредевшими отрядами защитников марранов и их решительными противниками. Последние пытались прорваться через хорошо укрепленные позиции конверсо, но это им не удалось,

и, соответственно, резня не состоялась. Марраны сумели сохранить свою территорию.

Фортуна тем не менее быстро поворачивалась из стороны в сторону, и позиции переходили из рук в руки. Вблизи церкви Магдалены отряд «новых христиан» под командованием Альфонсо Франко прорвал оборону противника и нанес ему потери. Но контратака «старых христиан» во главе с красильщиком Антоном Санчесом загнала группу Франко в угол, где Франко был пленен людьми Санчеса. Его поместили под охрану Педро де Кордобы, городского советника, принадлежащего к партии Айялы, чей дом служил штаб-квартирой политического руководства антимарранских сил<sup>155</sup>.

Альфонсо Франко был хорошо известным юристом и весьма уважаемой личностью в Толедо<sup>156</sup>. Он, несомненно, являлся одним из главных лидеров конверсо, и его пленение оказалось тяжелым ударом по престижу и морали конверсо. Однако тот факт, что его тюремщиком был рехидор, вселяло надежду, что его освободят, если этого попросит граф Сифуэнтес. Граф, который выполнил свое обещание марранам и воевал на их стороне с самого начала боев, взял на себя эту деликатную и малоприятную миссию. Он пришел в дом Педро де Кордобы и попросил, чтобы Франко был передан в его руки. Встретив отказ, он повторял свою просьбу до тех пор, пока Перо Лопес де Айяла, присутствовавший при этом, не посоветовал ему в весьма суровой форме прекратить свои попытки, если он не хочет разделить судьбу Франко. Это было грубым оскорблением и отвратительной угрозой. Граф в гневе удалился. Полный решимости вступить на тропу войны, он, во главе шестидесяти кавалеристов, поскакал к главным точкам боев марранов и призвал их возобновить атаку. Бой разгорелся с новой силой, казалось, что он поворачивается в пользу конверсо, пока «старые христиане» под командованием Санчеса не подвергли позиции графа такой мощной бомбардировке, что тому пришлось отступить. Удрученный этим результатом, граф покинул город и спрятался в монастыре Сан-Бернардо. За ним в поисках безопасности последовали многие конверсо, и среди них Альвар Гомес<sup>157</sup>.

Пожар продолжался всю среду и последующую ночь. Тысяча шестьдесят домов, жилища четырех тысяч марранских семей вместе с огромным количеством имущества были уничтожены пламенем. Но после того как огонь утих, осталось еще немалое поле для разграбления. За три дня — с четверга до субботы — все было окончательно разграблено. Предварял подсчет тяжелых материальных потерь длинный список ста пятидесяти убитых и сотен раненых. В этот момент, говорит анонимный автор, «старые христиане» могли вырезать всех конверсо, и он поражается тому, что «великая милость Всевышнего спасла их»<sup>158</sup>. Возможно, он был прав, не приписывая их спасение жалости победителей, но он ошибался, считая, что старохристианские супостаты могли устроить такую широкомасштабную резню конверсо. Спасло большинство конверсо города, так же как и многое из их собственности, прежде всего, укрытие, найденное ими у «старых христиан», которые сочувствовали их бедственному положению. Это укрытие было предоставлено в особенности в тех приходах, прихожане которых отказались участвовать в войне, объявленной марранам лидерами Церкви. Они явно не считали конверсо еретиками, иудействующими или врагами «старых христиан», потому что не только с готовностью приняли их в своих домах, но еще и отразили все попытки ограбить их<sup>159</sup>. Также конверсо нашли убежище в замках многих аристократов, которые

жили в городе, а главное — в монастырях и обителях, куда они перенесли часть своего имущества<sup>160</sup>. Таким образом, подавляющее большинство конверсо и многое из их имущества осталось в пределах города и было спасено. Более того, почти все они остались при своем оружии, и это, несомненно, было еще одним фактором, который помог им выжить.

#### IV

Результаты битвы принесли радикальные изменения не только в положение конверсо в Толедо, но и в руководство «старых христиан» города. До начала волнений контроль над городом был поделен между домами Сифуэнтес и Айяла, причем в руках первого из них находилось большинство укрепленных военных точек города, и он пользовался поддержкой большей части горожан. После сражения ситуация кардинально изменилась. Семейство Айяла стало полным хозяином Толедо, вновь завоевав влияние, которым пользовалось во время власти инфантов Арагона, и став больше, чем когда бы то ни было, вершителем его судеб.

В этой ситуации конверсо полностью зависели от милости Перо Лопеса де Айялы. Они перестали быть организованной силой, а их руководство, в той мере, в которой оно оставалось в Толедо, было практически парализовано. Фернандо де ла Торре, их главный представитель, был схвачен в церкви Святой Леокадии, когда попытался бежать из города. Разъяренные «боевики» повесили его вверх ногами на балке церковной колокольни<sup>161</sup>. Не менее печальная участь ожидала его брата, Альваро де ла Торре, рехидора, который был схвачен днем ранее в квартале Сан-Мигель. Позже трупы обоих привязали к ослам и протащили, в сопровождении большой толпы, к церковной площади Содоковер, где городской глашатай провозгласил:

«Это справедливый суд, который община Толедо повелела учинить над этими предателями, вождями еретических конверсо, потому что они были против Церкви. Община велела повесить их вверх ногами и вниз головой. Тот, кто так поступает, так и платит».<sup>162</sup>

Так они висели, вверх ногами и вниз головой, четыре дня, выставленные на показ для мести прохожих, «старых христиан», которые резали их тела ножами и дырявили выстрелами. В конце концов, их превратили в бесформенные куски мяса, распространяющие нестерпимое зловоние. Затем город приказал еврейской общине убрать их и похоронить. Они были преданы земле вблизи еврейского кладбища<sup>164</sup>.

То, что сделали толедские граждане с трупами лидеров марранов, демонстрирует чудовищную, нестерпимую ненависть многих «старых христиан» по отношению к «новым». Это также объясняет судьбу Франко, которого перевели в королевскую тюрьму. Народ требовал его немедленной казни, но руководство города колебалось. Оно столкнулось с вмешательством в пользу Франко со стороны архиепископа Толедо и Хуана Пачеко, которые настаивали на отмене смертного приговора Франко, а также с отдельным указом короля дона Альфонсо вернуть ему свободу, статус и должность<sup>165</sup>. Последнее слово осталось за Айялой, который в свете своего резкого отказа Сифуэнтесу, когда тот вмешался в защиту Франко, склонялся, похоже, на сторону короля и его министров. Педро де Меса, однако, говорит, что сеньоры готовы были «даровать Франко жизнь», но не могли сопротивляться толпе,



окружившей тюрьму и требовавшей смерти Франко. Наконец, они велели казнить его, говорит де Меса, «скорее вынужденно, чем по какой-то иной причине»<sup>166</sup>.

Под впечатлением казни Франко оставшиеся знатные конверсо Толедо обратились к некоторым лидерам города (кабальеро, рехидоры и присяжные) с призывом убедить совет позволить всем желающим марранам покинуть Толедо вооруженными, вместе с их семьями и имуществом, а тем, кто хочет остаться в городе, — открыть их магазины и конторы<sup>167</sup>. Первая просьба была полностью удовлетворена, и в результате «многие марраны», в большинстве своем представители элиты, оставили город вместе с тем имуществом, которое можно было унести<sup>168</sup>. Что до остальных, то ответ был дан в форме грубого и детального приказа, запрещающего всем конверсо еврейского происхождения занимать какие-либо должности. Режим «Толедского статута» был восстановлен<sup>169</sup>.

Оправдывая этот приказ, Педро де Меса приводит все доводы толедцев из «Толедского статута» и расследования, проведенного в 1449 г. Но он еще и находит необходимым указать на несколько «фактов», оправдывающих казнь Фернандо де ла Торре, лидера и военного командира конверсо. Среди этих «фактов» он упоминает то, что в его доме было найдено «много еврейских религиозных книг» и «еврейские буллы, освобождающие их получателей [от их грехов], за определенный вклад в то, что они называют святыми делами»<sup>170</sup>. Нет причин отрицать это утверждение, хотя можно усомниться в том, что это указывает на то, что их владелец, лидер конверсо, был иудействующим. Не было представлено никакого свидетельства о том, что Фернандо де ла Торре когда-либо демонстрировал какую-то склонность к иудаизму, жертвовал на еврейскую благотворительность или как-то использовал найденные в его доме книги. Эти книги могли принадлежать старому члену его семьи или его покойным родителям, они могли годами лежать на чердаке, в то время как Фернандо не проявлял к ним никакого интереса или вообще не знал об их существовании.

Не слышали мы и о том, что эта находка наводит на мысль о неподобающем религиозном поведении Фернандо де ла Торре или его брата Альваро. Так как они были заметными фигурами, то их поведение было у всех на виду, при этом они никогда не давали повода для подозрений в неискренности их веры во Христа. Не могла эта находка и указать в какой-либо степени на религиозную позицию марранов вообще. Сотни марранских домов были разграблены и тщательно обысканы в надежде найти спрятанные сокровища. Мы, однако, не слышим о том, что там были найдены еврейские книги. Можно представить себе, какой шум был бы поднят людьми вроде Педро де Месы, если бы они были найдены в домах конверсо.

Следуя требованиям нового порядка, все конверсо, занимавшие любые общественные должности, были немедленно уволены. Всем марранским рехидорам, присяжным, нотариусам и юристам было запрещено выполнять свои функции. У всех конверсо, которые когда-либо заработали в Толедо церковные пребенды, бенефиции каноника<sup>\*</sup> или жалование, были отняты их права и привилегии. Все ведущие и доходные должности в городе заняли люди Айялы. Аристократы, считавшиеся противниками Айялы, сторонниками Сифуэнтеса или друзьями конверсо, были

---

\* От лат. *praebere* — отдавать. Доход, получаемый с чего-либо церковью: земли, дома для проживания клира, денежное жалованье и т.д. — Прим. перевод.

безотлагательно смещены со своих постов. Как это было принято в подобных случаях, победители поделили трофеи среди своих людей. Соответственно, пост главного алькальда перешел от Альваро Гомеса к Педро де Тревиньо, вышеупомянутому племяннику викария, который был в числе главных зачинщиков войны, а командование алькасаром получил отличившийся в боях Антон Санчес<sup>171</sup>. Так колесо фортуны еще раз сделало полный оборот против конверсо Толедо.

## V

20 августа, через три дня после того, как Педро де Меса послал свой отчет о волнениях и их результате, произошла вторая битва при Ольмедо, на этот раз между войсками короля Энрике и армией короля мятежников, Альфонсо. В этом сражении армия Энрике почти разгромила врага, но, поскольку дело не было завершено, лидеры партии Альфонсо пытались заявить о своей победе. Толедо, до которого дошли сведения о событии, поспешило послать к Альфонсо делегацию, якобы для того, чтобы поздравить с «триумфом», но на самом деле чтобы получить его формальное одобрение их акций против марранов. Соответственно, они просили его подтвердить выпущенные ими новые законы против конверсо, дать согласие на владение всеми должностями и собственностью, отнятыми у марранов, а также простить им все прегрешения, совершенные во время волнений<sup>172</sup>.

Трудно усомниться в том, что толедцы не знали, чем на самом деле закончилась битва при Ольмедо. Они, возможно, знали и то, что потери сил Альфонсо значительно превышали потери армии Энрике и что только благодаря тому, что Энрике отказался продолжать войну до победного конца, армия Альфонсо была спасена от разгрома. Толедцы думали, что в этой ситуации король Альфонсо нуждается в их поддержке больше, чем когда бы то ни было, и, соответственно, им не откажет. Они, однако, сильно просчитались.

Король сказал делегации, что он никогда не согласится на такое чудовищно несправедливое требование, и, обратившись к главе делегации, судье Фернандо Санчесу Кальдерону, он выразил свое изумление тем, что человек такого достоинства взял на себя столь «постыдную миссию»<sup>173</sup>. Хотя и казалось, что судья поддерживает позицию короля, он, тем не менее, продолжил подавать свое прошение, которое теперь пытался подкрепить новым доводом. Он хотел, чтобы король знал, что он взял на себя эту миссию, противоречащую его моральным устоям, потому что толедцы угрожали присоединиться к Энрике, если Альфонсо отклонит их петицию. На это король ответил: «Пусть делают, что хотят. Достаточно того, что дела в таком плачевном состоянии, что они могут совершать злодеяния под прикрытием лицемерия, но для меня будет бесчестным и постыдным подтвердить гнусные, отвратительные поступки»<sup>174</sup>.

Присутствовавший при этом Паленсия выразил в своем отчете потрясение здравомыслием и чувством справедливости, прозвучавшими в словах юного принца<sup>175</sup>. Но Альфонсо было всего тринадцать лет от роду, и, хотя это цитированное заявление могло отражать остроту мысли и зрелость суждения, вряд ли он сделал его спонтанно, не будучи подготовленным. Подготовленным, но кем? Кто мог снабдить его такими убийственными ответами на ожидаемые просьбы толедцев? Кто вдохновил его занять позицию столь сильного морального убеждения? По нашему мнению, это был Луис Диас де Толедо, сын Фернана Диаса, который служил тогда

Докладчиком короля Альфонсо<sup>76</sup>. Он был вторым высокопоставленным конверсо, присоединившимся к лагерю дона Альфонсо.

Тем не менее через несколько дней после этого, 31 августа, мы уже находим дона Альфонсо посылающим толедцам явно извиняющееся письмо. В нем он объясняет, что в момент, когда послы явились к нему со своей петицией по поводу конверсо, он не мог как следует оценить ее, так как из всех грандов королевского совета при нем находился только архиепископ Толедо, и теперь он ожидает скорого прибытия других грандов. Он пообещал, что, как только они появятся, он посоветуется с ними по поводу толедской петиции и даст ответ, который будет «пригодным для службы ему и благу города»<sup>77</sup>.

Нетрудно увидеть, что привело к такой перемене в столь короткое время. Когда Каррильо узнал об ответе Альфонсо толедской делегации, он подумал, что эта грубая, по его мнению, ошибка требует немедленного исправления. Он явно счел высказывания короля бестактными и неразумными, в свете недавних военных поражений угрожающими повлечь за собой неблагоприятный отзыв. Письмо короля от 31 августа было направлено на то, чтобы успокоить толедцев и, таким образом, не допустить их возможного обращения к партии дона Энрике.

Но, несмотря на обещание Альфонсо послать в Толедо тщательно взвешенный ответ на их петицию, такового не последовало, и просьба толедцев осталась без ответа. Ясно, что, когда гранды совета Альфонсо встретились и обсудили петицию и последствия ее одобрения, некоторые из них выразили резкое возражение против удовлетворения желания толедцев. Но при этом они не посмели послать отрицательный ответ, и дело осталось в подвешенном состоянии. Вскоре другие проблемы потребовали их внимания, и толедская петиция была снята с повестки дня. Но события в Толедо не переставали развиваться. В один из дней, не зная, что там происходит, помощники и советники дона Альфонсо обнаружили, что город уже вышел из-под их контроля.

## VI

Хотя правительство Альфонсо придавало большое значение лояльности Толедо и его поддержке, оно не могло одобрить толедскую петицию по ряду причин. Прежде всего, было понятно, что прощение толедцев за их преступления, совершенные против конверсо, разрешение оставить у себя украденное добро и, что важнее всего, санкционирование режима *Статута* поощряет врагов марранов во всей стране повторить толедский опыт. Аристократы, которые почти единодушно отрицательно отнеслись к любым нападкам на конверсо, ни в коем случае не хотели одобрять дополнительные атаки такого рода, если они будут иметь место в Толедо, не говоря уже о том, что это может распространиться по всей стране. Они без труда могли предвидеть, что в этих обстоятельствах народные силы фактически парализуют плохо действующие органы национальной безопасности, что в опасной мере подорвет пока еще существующий авторитет правительства Альфонсо.

Но кроме этих и других опасений перед грядущим развитием событий, был еще и крайне срочный и важный момент, который не позволял правительству оказаться в одной компании с врагами конверсо. Это был план захвата Сеговии, реализация которого зависела от сотрудничества маррана Педро Ариаса (Педрариаса) Давилы, выдающейся фигуры этого города, занимавшего должность главного казначея короля Энрике и недавно перешедшего в лагерь мятежников.

Пачеко и Каррильо уже давно искали пути привлечь Педрариаса на свою сторону и с его помощью овладеть контролем над Сеговией и крепостью, где хранилась казна короля Энрике. Прямое обращение Пачеко к Педрариасу было отклонено как оскорбление чувства чести последнего. Педрариас не мог выказать такую неблагодарность королю, который сделал так много для его семьи. Пачеко сделал вид, что прекратил свои попытки, но втайне возобновил их. Он разработал план, согласно которому его агентам удалось убедить Энрике в том, что Педрариас, один из самых доверенных лиц короля, присвоил королевские фонды, которыми ему было поручено управлять. Педрариас был арестован по приказу короля, но многие из его друзей поспешили вмешаться и показали королю, в чем была его ошибка. Энрике был рад признать свою грубую ошибку и восстановил его в должности главного казначея. Но прежней близости между Педрариасом и королем уже не было. Педрариас не мог забыть — или простить — унижения, испытанного им во время заключения. Он намеревался отомстить.

Не зная, что Пачеко был автором интриги, которая временно восстановила короля против него, Педрариас сообщил маркизу Вильены, что теперь он был готов присоединиться к партии Альфонсо. Он также заверил Пачеко, что сделает все возможное, чтобы вырвать Сеговию из-под контроля Энрике и передать ее Альфонсо. Вскоре заговорщиками был разработан детальный план захвата города с помощью солдат-мятежников. Педрариас подготовил своих людей и заручился поддержкой своего брата Хуана Ариаса, епископа Сеговии Перучо де Монхарреса и других влиятельных граждан, на которых мог положиться<sup>178</sup>. Среди них, конечно были и конверсо.

Прежде чем король Энрике отправился на битву при Ольмедо, он получил информацию о том, что братья Ариас затевают передать Сеговию его врагам, но отказался этому верить. Тем не менее он подумал, что стоит позвать их на встречу и связать их с собой новым обещанием верности. В разговоре с ними Энрике, конечно, напомнил им о своих давнишних и долгих взаимоотношениях с их семьей, подчеркнул свое доверие к ним и принял их клятву на верность и обещание охранять Сеговию от мятежников. Однако клятвы не были искренними. Вскоре после того как дон Энрике покинул Сеговию, Педрариас связался с Пачеко и назначил дату вторжения в город<sup>179</sup>. Это должно было состояться в первых числах сентября.

Мятежники мобилизовали большую армию, которая расположилась вблизи Сеговии, и ожидали сигнала, который был дан их людьми, уже проникшими в крепость через потайную дверь, открытую им для этой цели. Вскоре после этого дон Мануэль Понсе де Леон, коннетабль Паредеса, вошел в город со своей севильской кавалерией, а основные части армии, численностью около трех тысяч человек, быстро последовали за ними. Граждане Сеговии, верные дону Энрике, поняли, что их предали и что враг ворвался в город. Они схватили оружие, что было под рукой, и сопротивлялись, как только могли. Они обрушили на вторгшихся солдат шквал камней, стрел и бревен с верхних окон своих домов. Однако всего через несколько часов силы вторжения, которым помогал Педрариас, сломили их сопротивление. Коменданта алькасара силой заставили сдать крепость<sup>180</sup>.

Судя по ущербу, нанесенному делу короля Энрике, предательство Педрариаса сравнимо с изменой Альвара Гомеса. Оно лишило короля надежного опорного пункта и финансовых ресурсов, позволявших ему мобилизовать и содержать боль-

шую армию. У Пачеко и Каррильо появились основания поверить, что Энрике обречен.

Таким образом, похоже, что двое марранов, самые доверенные и приближенные к королю придворные, его секретарь и казначей, причинили ему самые невыносимые страдания и, конечно, самые большие бедствия. Они не сделали этого по своей инициативе — оба попались в сеть хитроумного Пачеко. Но если бы они не погрязли в философии, которая снисходительно относилась к предательским действиям против короля, если бы они не находились под влиянием примера мятежных баронов, а вместо этого оставались верными политике своих предков, для которых лояльность королю была первейшим правилом поведения, то сама мысль о предательстве не пришла бы им в голову, а течение царствования Энрике IV могло получить совсем другой поворот.

## VII

Взятие Сеговии силами Альфонсо значительно перевесило частичное поражение, которое они потерпели в неравной битве при Ольмедо. Помимо того, что они приобрели бесценную военно-стратегическую позицию, они теперь завладели большим богатством Энрике, позволяющим им почти немедленно продолжать войну, в то время как перспективы Энрике привлечь новые капиталы были весьма призрачными. Теперь его возможности начать военную кампанию зависели от готовности его союзников взять на себя финансовые тяготы войны, и под давлением растущих расходов следовало ожидать, что рано или поздно они покинут лагерь Энрике.

Никто не понимал яснее, чем сам Энрике, зловещую реальность, с которой он встретился, потеряв Сеговию. Поэтому он ухватился за возможность переговоров с мятежниками, когда сообщил им, что готов встретиться, чтобы взвесить условия окончания вражды. Условия, предложенные мятежниками для встречи, не предоставляли гарантий безопасности для него. Но Энрике поспешил принять их предложение, даже не посоветовавшись ни с кем из своих друзей. Он распустил свою армию и сказал ее командирам, что идет на мирные переговоры с мятежниками, а чтобы успокоить волновавшихся за его безопасность, уверил их, что дела поворачиваются теперь к благоприятному разрешению<sup>181</sup>.

На самом деле, Энрике вовсе не был в этом уверен. Он только знал, что для спасения ситуации он обязан попытаться вернуть свою украденную казну, а чтобы достичь этой цели, он был готов рискнуть своей жизнью и положить на чашу весов свое личное влияние. Так, собрав все свое мужество, он отправился в Сеговию на условиях мятежников: безо всякой военной силы, только в сопровождении пятирех своих людей.

Король открыл дискуссию серьезными и тщательно взвешенными словами, которые заставили коннетабля Родриго Манрике ответить скорее в дружеской манере<sup>182</sup>. Реакция Манрике, который говорил от имени мятежников, указала на их готовность достичь соглашения с королем. Действительно, переговоры закончились соглашением, которое, казалось бы, удовлетворило обе стороны. Его условием было то, что он поставит алькасар Сеговии под контроль Пачеко, теперь уже Магистра Сантьяго, что королевская казна будет перевезена в Мадрид, после того как многие драгоценные камни из нее будут храниться у графа Пласенсии и архиепископа Севильи. Перучо, командир алькасара Сеговии, будет назначен губерна-

тором Мадрида и комендантом алькасара, а в качестве такового и ответственным за королевскую казну, что королева будет передана в качестве заложницы архиепископу Севильи, Алонсо де Фонсеке, в качестве гарантии выполнения королем соглашения<sup>183</sup>, и, наконец, мятежники «обещают и заверяют, что в течение шести месяцев они полностью возвратят королю все его владения». Это означало, что король вернет себе власть над территориями, занятыми мятежниками<sup>184</sup>.

Совершенно очевидно, что некоторые условия соглашения не были предназначены для сведения широкой публики. Если мятежники действительно намеревались выполнить то, что обещали, они стояли перед серьезной проблемой: как совместить их новые намерения с лояльностью дону Альфонсо, которому они присягнули на верность. Мы не знаем, как они планировали разрешить эту проблему, и не знаем, все ли они придерживались того же мнения. И все же нетрудно разгадать сиюминутные интересы Пачеко. Он хотел, с согласия Энрике, узаконить свой контроль над Сеговией и алькасаром. Он также планировал захватить контроль над Мадридом вместе с королевской казной в алькасаре, с помощью своего палача, предателя Перучо. Энрике, который прекрасно понимал его мысли, не мог не понять этого замысла.

Тем не менее он покинул Сеговию не без ощущения некоторого успеха: ему удалось вырвать свою казну из рук Пачеко и побудить некоторых аристократов вернуться под его власть. Так как он не верил Пачеко, их лидеру, он не знал, что выйдет из их обещаний. Но он должен был лелеять надежду на то, что по крайней мере появится шанс на мир. Он велел своим людям внимательно следить за Пачеко и с нетерпением ждал хороших новостей. Таких новостей из штаб-квартиры мятежников не поступало, но вдруг появился признак прорыва там, где Энрике меньше всего ожидал. Фортуна снова начала улыбаться ему.

## VIII

Граждане Толедо были сильно обеспокоены продолжающимся отказом правительства Альфонсо удовлетворить их требования касательно конверсо. Они помнили жестокие наказания, которым король подверг руководителей восстания 1449 г., и задумывались над тем, что их ждет, когда гражданская война закончится и король Альфонсо станет единоличным правителем страны. Они помнили, что потери жизни и собственности конверсо в последних волнениях во много раз превосходили те, от которых марраны пострадали во время правления Сармьенто, и они опасались, что их король, Альфонсо, который показал свое резко критическое отношение к их поведению, заставит их дорого заплатить за то, что он считал непростительными преступлениями.

Эта растущая тревога толедцев, которые жаждали воспользоваться плодами своих преступлений (или, как они это видели, плодами победы над своими заклятыми врагами), была использована членами семьи де Сильва, т.е. семьи графа Сифуэнтеса. Это были дон Педро де Сильва, епископ Бадахоса, и его сестра Мария де Сильва, жена Перо Лопеса де Айялы<sup>185</sup>. Беспреданно твердя об опасности, которую победа дона Альфонсо может представить собой для всех толедцев, донья Мария, умная женщина, глубоко замешанная в толедской политике, сумела внушить некоторым представителям городской знати, поддерживающим дона Альфонсо, мысль перейти на сторону короля Энрике. А главное — она убедила своего мужа в необходимости оставить их подданство королю-подростку и взять противополож-

ный курс — то есть следовать за Энрике, — что она считала жизненно важным для их интересов. Она также вступила в контакт с доном Энрике и ознакомила его со своими усилиями и достижениями. Вскоре Айяла и король вступили в секретные переговоры, которые быстро завершились соглашением.

Энрике знал, какую цену он должен заплатить за возвращение Толедо под его власть. Вспоминая свой опыт восемнадцати лет назад, он взял тот же курс, которому следовал и его отец и Альваро де Луна. Так, 16 июня 1468 г. он опубликовал полное прощение всем жителям Толедо за их участие в бунте против него и подтвердил их владение всем имуществом и должностями, отнятыми ими у конверсо<sup>186</sup>. Вслед за амнистией Энрике прибыл в Толедо по приглашению Айялы и был принят в его доме как признанный властитель города.

Возможно, он обсуждал с Айялой проблемы, которые еще требовалось разрешить, когда возле дворца Айялы собралась толпа и громогласно потребовала беседы с королем. Они явно не слишком верили в то, что Айяла «защищает» их интересы. Энрике принял делегацию из трех человек и подписал подготовленную ими бумагу. Но на следующий день они явились снова, требуя дополнительных заверений. На этот раз Айяла решил действовать. Он позвал маршала Эрнандо де Риваденеюру, и вместе с правителем и главой полиции, за которыми следовала группа вооруженных людей, ворвался галопом в бушующую толпу, арестовал их лидеров, отстегал одних, отрубил уши другим и послал нескольких протестующих на виселицу<sup>187</sup>. Таким образом порядок в Толедо был восстановлен в лучших традициях Перо Лопеса де Айялы. Но демонстрация, возможно, помогла ему получить от короля то, что он хотел. 3 июля Энрике издал распоряжение, в котором запретил конверсо занимать должности в правительстве города, а на следующий день, 4 июля, он формально доверил Перо Лопесу де Айяле попечительство и управление городом Толедо<sup>188</sup>.

На этом, однако, история не закончилась. На следующий день после того, как Энрике подтвердил военный контроль Айялы над городом, дон Альфонсо неожиданно умер, и политическая ситуация в королевстве резко изменилась в пользу Энрике. В последующие три года корабль кастильского государства все еще бороздил беспокойные воды, но 10 июня 1471 г. Энрике нашел возможность издать новое распоряжение для Толедо, в котором он приказал восстановить конверсо в должностях, с которых они были смещены<sup>189</sup>. Теперь мы бегом коснемся событий, приведших к этому.

## IX

Возвращение Толедо под власть короля Энрике и смерть его сводного брата нанесли, похоже, сокрушительный удар по партии Альфонсо, и вскоре за этим последовал ряд весьма неприятных для мятежников событий. Бургос провозгласил свою преданность королю, а национальная Эрмандада [*Союз гражданской самообороны*], всегда благоприятно настроенная по отношению к Энрике, теперь формально приняла его сторону. В дополнение, четыре ведущих члена оппозиции, графы Пласенсия, Бенаvente и Миранда, вместе с архиепископом Севильи, приняли новую присягу верности Энрике и признали его своим единственным господином.

По совету грандов, которые вернулись в его подданство, Энрике опубликовал призыв к мятежникам отказаться от своей неуступчивости и вернуться служить ему. Пачеко, который видел, откуда ветер дует, поспешил ответить, что они примут

предложение короля, если будет назначено ответственное лицо для переговоров, так что можно будет быстро закончить их «миром и согласием». Личностью, которую они выбрали представителем короля, был архиепископ Севильи, Альфонсо де Фонсека, который неоднократно демонстрировал свое двуличие и неверность Энрике. После разговоров с мятежниками Фонсека вернулся с их условиями заключения мира, которые сконцентрировались на одном: король должен провозгласить свою сводную сестру Изабеллу своей единственной законной наследницей трона, после чего все они придут вместе с ней к королю, чтобы поцеловать ему руку как своему единственному господину<sup>190</sup>.

После дальнейших переговоров Энрике принял это условие. 19 сентября 1468 г. он формально провозгласил в Лос-Торос-де-Гисандо, в присутствии многих ведущих аристократов и прелатов, свою сводную сестру Изабеллу своей единственной наследницей и потребовал от присутствовавших грандов, как и от всех властей королевства, признать ее таковой, присягнуть ей на подданство как будущей королеве после его смерти. Что касается Хуаны, она теперь называлась просто «дочерью королевы», ей запрещалось покидать страну, и ее будущая судьба должна была решаться королем «с согласия и дозволения» Изабеллы, Пачеко, архиепископа Севильи и графа Пласенсии<sup>191</sup>. Это соглашение ограничивало Изабеллу только в одном: она не имела права ни за кого выйти замуж без разрешения короля и вышеупомянутых грандов, которые, в свою очередь, не имели права навязать ей мужа против ее воли<sup>192</sup>. Вскоре после этого Энрике назначил Пачеко, который при Альфонсо стал магистром Сантьяго, на его прежний пост главного министра королевства.

Гражданская война закончилась.

## V. Антимарранская ярость охватывает юг

### I

Что заставило короля Энрике пожертвовать правами своей дочери как наследницы престола и вновь доверить свою администрацию человеку, который так старался уничтожить его? Судя по предыдущим событиям, можно прийти к выводу, что эти шаги не проистекали из пессимистической оценки его положения. Имея в своем подчинении Толедо и Бургос, национальную Эрмандаду, готовую служить ему, и кастильскую знать, которая была скорее на его стороне, он, кажется, мог не сомневаться в том, что сила оппозиции постепенно пойдет на убыль, пока не исчезнет совсем. Что же тогда послужило причиной его «соглашения» в Лос-Торос-де-Гисандо, которое было, по существу, полной капитуляцией?

Его хронист Кастильо говорит нам, что Энрике был весьма обеспокоен самой мыслью об Изабелле как наследнице, но объясняет уступчивость короля в этом вопросе его неспособностью испытывать «мучения», очевидно, по поводу проблемы наследования. Что же касается назначения Пачеко, Кастильо приписывает это необходимости короля в «отдыхе», проще говоря — полной потере сил<sup>193</sup>. Согласно этому хронисту, король ожидал, что Пачеко возьмет на себя многие трудные



обязанности и предоставит ему столь необходимое расслабление. Но могло ли это быть истинной причиной поведения Энрике?

Трудно поверить, что Энрике мог надеяться, что его «мучения» прекратятся или ослабнут, если его сводная сестра Изабелла станет наследницей абсолютно против его желания и чувства справедливости, при этом лишая свою дочь ее прав принцессы в еще более жестокой манере, чем он сделал ранее, когда признал Альфонсо своим наследником. Также немыслимо предположить, что Энрике, у которого не могло быть иллюзий по отношению к Пачеко, не предвидел того, что было очевидно для всех и каждого, а именно — призвав этого интригана вновь на свою службу, он получит не «отдохновение», а новые неприятности. Поэтому мы должны прийти к выводу, что, подписывая соглашение в Лос-Торос-де-Гисандо, Энрике не ожидал, что оно улучшит его положение. Зачем же он тогда его подписал?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны еще раз взглянуть на понимание Энрике его роли как монарха и на природу его отношений с Пачеко. Мы уже отмечали его политическую философию, которая оказала сильное влияние на его правление, предотвращая пролитие крови его подданных, пусть даже ценой серьезного ущерба его интересам, и наоборот, склоняя его к прощению врагов, хотя и с риском для собственного покоя и безопасности. Мы видели, как эти тенденции определяли его поведение на первых стадиях мятежа и как они доминировали в его поведении на последних стадиях гражданской войны. Он остановил битву при Ольмедо до завершения, когда все шансы на победу были на его стороне, возможно, потому, что ему была отвратительна мысль превратить войну в бойню. Точно так же он упрямо следовал этой политике прощения, как будто действительность ничему его не учила. Когда в конце 1467 г. он посетил Мадрид и узнал, что Перучо, комендант алькасара, намеревается передать крепость его врагам, Энрике приказал арестовать его, точно так же, как он поступил перед этим в Сеговии. Но, когда Перучо был схвачен и приведен к королю, Энрике, обращаясь к присутствующим, сказал:

«Страшнее было злодейство Иуды, который продал нашего Господа и Спасителя [и все же не был приговорен Христом к смерти]<sup>94</sup>, и Если бы [Иуда] сделал то, что сделал этот человек, Он [наверняка] простил бы и пожалел его. Отсюда и мне подобает сделать то же самое, ибо долг *Короля идти по стопам нашего Спасителя, чьим именем мы правим на земле...* [И затем, повернувшись к Перучо сказал] Я прощаю тебя, и пусть Бог простит мою душу, когда придет мое время проститься с этой жизнью. Иди в добрый час в свою землю, и, если нет у тебя средств дойти дотуда, я велю дать тебе то, что необходимо»<sup>95</sup>.

Такой подход к проблемам правления и вопросам войны и мира, видимо, достаточен, чтобы объяснить то, что король Энрике не использовал свое преимущество против своих врагов в момент своего превосходства, но это не может объяснить его полной капитуляции в вопросе наследования, который глубоко волновал его. Единственное, что, по нашему мнению, может дать объяснение — это фундаментальная перемена в его отношении к своей дочери Хуане, перемена, случившаяся благодаря следующим событиям: в соответствии с условиями соглашения в Сеговии от октября 1467 г. Энрике отослал свою жену заложницей в Алаэхос, укрепленный замок архиепископа Севильи Фонсеки, который должен был держать ее там под своим наблюдением. Находилась она там почти целый год, много дольше, чем требовалось по соглашению. Возможно, Энрике, перегруженный многими про-

блемами, которые заставляли его передвигаться с места на место, думал, что там она найдет мир и спокойствие, в особенности после того, как Алонсо де Фонсека оставил Пачеко и перешел на его сторону. Но вслед за смертью его сводного брата Альфонсо и последовавшими за этим переменами в политической ситуации Энрике послал гонцов к королеве в Алахэос, выразив свое желание, чтобы она вернулась ко двору. Королева, однако, уклонилась от его пожелания, а вместо этого сбежала в Буитраго, к Мендосам. Оказалось, что у нее был роман с племянником Фонсеки (говорили, что и с Фонсекой тоже), и, когда пришли королевские посланники, чтобы ее привезти, она была явно беременна<sup>96</sup>. Это открытие должно было настолько шокировать Энрике, что он усомнился в правильности так тщательно лелеемых убеждений.

До тех пор, пока у него не было четкого свидетельства о том, что королева совершила супружескую измену, он не обращал особого внимания на повторяющиеся сплетни о ее противоправных отношениях с Бельтраном де Куэвой. Он приписывал эти слухи ее фривольному, но невинному флирту с человеком, к которому она питала особую симпатию, но, прежде всего, злоязычию своих врагов, которые искали предлог, чтобы уничтожить его. Но теперь, когда у него было неоспоримое доказательство распущенности королевы, он должен был увидеть то, что было сказано о ее супружеской неверности, в ином свете. Теперь, наконец, он всерьез оценил возможность того, что Хуана была дочерью другого человека. Вскоре возможность перешла в его сознании в вероятность, если не в уверенность. Он был в ужасе от мысли, что он, Энрике, который видел в роли короля священную доверенность от Бога, передает трон Кастилии человеку, не имеющему на это права. Он, несомненно, задумывался над тем, что мерзавец Пачеко должен был знать правду все время, но раскрыл ее только тогда, когда появилась возможность использовать ее в качестве оружия в своей кампании против него. А еще оказывалось, что Пачеко и его союзники стояли за правое дело, а он, король, — за неправое.

Его, конечно, не оставляли мысли о тщетности своих попыток обеспечить будущее Хуаны в качестве королевы, и он решил, что не будет рисковать для этой цели своей жизнью. Разумеется, настоящая война была навязана ему из-за того, что он отверг Пачеко и его программу реформ, в особенности из-за провозглашенного мятежниками намерения низложить его. Но помимо этого, участвуя в этой войне, он не забывал думать о судьбе своей дочери и о будущем династии. Теперь эти соображения исчезли. Осталась только проблема Пачеко и его желание восстановить свое положение при дворе.

Энрике, конечно, знал, что Пачеко не изменился и остался тем, кем и был, — предателем и смутьяном, а его возвращение ко двору наверняка будет означать начало новой цепи интриг и кризисов. Для страны было бы большим благом, если бы он не смог больше вмешиваться в государственные дела. Но Энрике знал, что для достижения этой цели потребуется долгая затяжная война, и он спрашивал себя, стоит ли это кровопролития, тем более что Пачеко отказался от своей возмутительной программы реформ. Что же до его требований по поводу престолонаследия, то теперь Энрике не имел ничего против и не видел какого-либо другого решения. При отсутствии мотивации к сражению он должен был чувствовать себя крайне утомленным и лишенным энергии. Испытывая обычное для себя нежелание заниматься государственными делами, он позволил себе погрузиться в глубокую депрессию, ранее не замеченную его свитой. Так его «капитуляция» в Лос-

Торос-де-Гисандо показала Кастилью результатом «усталости», что, в общем-то, было верным наблюдением. Но это была усталость, вызванная разочарованием в самом себе, горестным признанием своих ошибок и неудач, а главное — оценкой ситуации, как он ее видел. Это оценка практически не оставляла ему иного выхода, кроме принятия требований мятежников.

## II

Вернувшись к власти, Пачеко начал плести новую сеть интриг с целью укрепить свой контроль. Он позаботился о том, чтобы его друзья были вознаграждены королем, в то время как верные слуги Энрике остались не у дел. Все же в одном он и король были согласны: Изабелла не должна выйти замуж за Фердинанда, сына Хуана II Арагонского. Здесь Пачеко разошелся с Карийо, архиепископом Толедо, который продолжал быть агентом Хуана Арагонского и соглашался с желаниями принцессы в этом вопросе. Явное пренебрежение, с которым Пачеко относился к Изабелле, усилило его решимость ни в коем случае не позволить ей стать хозяйкой Кастилии.

Чтобы обеспечить это, он разработал план, согласно которому Изабелле будет предоставлена возможность выйти замуж за короля Португалии, Альфонсо V, но если она будет упорно отказываться, то заменить ее Хуаной, которая будет полностью и формально признана законной наследницей Энрике. Когда Пачеко впервые представил этот план Энрике, тот, несомненно, был ошеломлен. В его мозгу должен был зародиться вопрос. Возможно ли, что Пачеко предлагает возвести на трон Кастилии дочь адюльтера? Однако же если Пачеко способен на это, то тогда, точно так же он мог оклеветать Хуану как незаконного ребенка, и вся история о том, что она якобы дочь Бельтрана не более, чем вымысел нечистоплотного интригана. Освобожденный, наконец, от своего мучительного недоумения, он дал свое согласие на план Пачеко.

Тем не менее он должен был быть озабочен тем, что этот план может привести его к нарушению данного им обещания не навязывать Изабелле брак против ее воли. Но вскоре Изабелла избавила его от угрызений совести. В мае 1469 г. она, наперекор четкому повелению короля, оставила Оканью, где находилась вместе с ним, и через пять месяцев, 8 октября, сочеталась браком с Фердинандом в Вальядолиде. Реакция Энрике была резко отрицательной, и он не изменил своего отношения к этому. Он отверг все попытки Изабеллы к сближению, а в следующем году, 26 декабря, провозгласил «свою дочь» Хуану принцессой и единственной наследницей престола<sup>97</sup>.

И он, и Пачеко теперь были заняты поисками подходящего жениха Хуане, чтобы не допустить того, чтобы наследование перешло в руки Изабеллы. А для того, чтобы защититься в будущем от этой возможности, Пачеко принял дополнительные меры. Он решил овладеть всеми ключевыми городами Кастилии, чтобы иметь фактический контроль над королевством. Его первыми мишенями были Кордова и Севилья, и здесь он вновь, лицом к лицу, столкнулся с проблемой конверсо.

## III

Об антимарранских беспорядках, вспыхнувших в Кордове весной 1473 г., мы знаем из детального отчета Паленсии в его *Decadas*, который предоставляет необходимую информацию, но при этом сомнителен в ряде моментов<sup>98</sup>. На его опи-

сание волнений 1467 г. в Толедо повлияли, как мы видели, недостаток сведений, искажение фактов и тенденциозные взгляды на марранов Толедо и их роль в беспорядках. Правдивость того отчета могла, тем не менее, быть проверена сравнением с другими источниками, которые в некоторых случаях соглашались с Паленсией, а в других — противоречили его утверждениям. В данном случае, обсуждая его описание событий в Кордове, мы лишены этого преимущества, потому что доступные нам вспомогательные источники чрезвычайно кратки и бедны. По существу, мы остаемся лицом к лицу с Паленсией, поэтому должны крайне осторожно продвигаться в попытках выудить правду из его рассказа.

Главной причиной беспорядков в Кордове явилась, по словам Паленсии, яростная ненависть, испытываемая многими «старыми христианами» по отношению к конверсо, и как историк он чувствовал себя обязанным указать на причины этой ненависти. Эти причины, согласно Паленсии, были экономическими, социальными, политическими и религиозными (в том порядке, в котором их представляет Паленсия), и все они явились продуктом моральных пороков марранов<sup>199</sup>. Позже мы коснемся отношения Паленсии к марранам, как это проявило себя в его описании волнений в Кордове и последующей дискуссии о марранах в его работе. Отношение это двойственное, неопределенное и противоречивое, заметно отличающееся от его прежних замечаний по этому поводу. Пока что мы воздержимся от того, чтобы касаться этих различий в той мере, в которой они относятся к конверсо Кордовы, и перейдем к другим частям его отчета, описывающим возникновение волнений в этом городе.

В первую очередь ответственным за разжигание антимарранского пожара в Кордове, был, согласно Паленсии, Педро де Кордоба-и-Сольер, епископ Кордовы и кардинал-священник церкви Св. Ангела. «Пытаясь положить конец скандалам «новых христиан» (происходящим якобы от их религиозного поведения), он был обвинен марранами в фанатизме и злонамеренности» — то есть в том, что он принял сторону «старых христиан», не был объективным в своих суждениях и, более того, проявлял такое же недоброжелательство к марранам, как и остальные их враги. Его также обвиняли в «большей склонности к стяжательству, чем к религии», и говорили, что «помимо его похотливости и всем известной продажности, он посвятил себя раздуванию вредной враждебности». Затем марраны утверждали, что епископ выдвигал против них те же обвинения, что и оппозиционная партия, которые вызваны «не свидетельствами, а злым умыслом»<sup>200</sup>. Трудно угадать, что еще скрыто за этими загадочными словами историка. Паленсия явно решил представить контробвинения марранов сжато, но даже из того, что он сказал, ясно, что конверсо категорически отрицали обвинения епископа и что в этих отрицаниях было нечто большее, чем видно невооруженным глазом. Критиковал ли епископ марранов в надежде испугать их так, чтобы они купили его поддержку, как они сделали с Алонсо де Агиларом, ведущим аристократом Кордовы? Было ли это тем, что конверсо называли «стяжательством»? «Епископ, — говорит Паленсия, — предоставил достаточно почвы для обвинений марранов. Хотя он и пользовался славой и хорошей репутацией до того, как приобрел почетное звание епископа, возрастание его почестей привело к деградации манер и образа жизни в старости. Его тщеславие было печально известно, и он зачастую действовал безрассудно. Так он потерял уважение знати, в то время как завоевал популярность у «старых христиан»<sup>201</sup>.

Епископ, безусловно, знал, что его престиж резко упал среди знати, но, будучи амбициозным, он искал поддержки среди плебеев. Он решил использовать вражду, кипящую между «старыми» и «новыми христианами», и раздуть религиозный пыл своей паствы обвинением марранов в религиозных преступлениях. Он надеялся, что люди откликнутся на его подстрекательство и конверсо, прижатые к стене, обратятся к нему за помощью с деньгами. Первая часть плана, казалось, сработала. Чернь, возбужденная его агитацией, совершила несколько нападений на конверсо, но без всякого успеха. Одно из них было, похоже, отбито с заметными потерями для нападавших. Энтузиазм поджигателей войны в результате поутих, сторонники епископа покинули его, а противники извели настолько, что Алонсо де Агилар объявил его «достойным быть изгнанным из города с позором»<sup>202</sup>.

Источник, питавший враждебность к марранам, был тогда, согласно Паленсии, нечистым, загрязненным источником: продажный, жадный и обозленный своим бессилием церковник, собратья которого утратили всякое уважение к нему, и который пытался восстановить свое политическое и финансовое положение за счет ненавистных марранов. И все же, несмотря на постигшую его вначале неудачу, разожженный им огонь продолжал гореть. Паленсия, верный своему новому подходу и пытаясь найти ошибки с обеих сторон, снова обвинил конверсо в том, что произошло. Первоначальный успех в столкновениях со своими врагами усилил их «распущенность», что, в свою очередь, «усилило ревность их противников, подстегнуло их надежды на месть»<sup>203</sup>.

Но Паленсия еще кое-что говорит о развитии конфликта в Кордове, и эта дополнительная информация связана с религиозным поведением конверсо. Марраны Кордовы, говорит он, заключили сделку с Алонсо де Агиларом; они снабдили его средствами для оплаты его расходов по содержанию дома и большого жалования для его солдат, включая кавалерию из трехсот всадников, которую они сами наняли для него<sup>204</sup>. Затем, поощренные этим, они уже не считали необходимым исполнять свои еврейские обряды втайне. «Теперь они бахвалились публичной профанацией вещей, что раньше многие из них тщательно старались делать секретно»<sup>205</sup>.

Под «публичной профанацией» Паленсия явно понимал приписываемое марранам проявление неуважения и пренебрежения к католической вере путем открытого исполнения еврейских обрядов; и все это потому, что они пользовались поддержкой Алонсо де Агилара и его обещанием помогать им. Может ли это быть правдой? В момент, когда агитация против них достигла новых высот, а их безопасность стала столь ненадежной, что им пришлось потратить крупные суммы денег для обеспечения своей защиты, посмели бы они вести себя так провокационно, чтобы раздуть еще большую вражду к себе и таким образом усилить угрожающую опасность? И все это после того, что случилось в Толедо всего шесть лет тому назад, а в Кармоне за пять лет до того? Такое предположение лишено смысла. Гораздо более правдоподобным будет сказать, что мы снова слышим претензии, предъявляемые антимарранскими силами для оправдания тщательно подготавливаемой кровавой бани конверсо города.

Ужасное нападение на марранов в Кордове состоялось 16 марта 1473 г.<sup>206</sup> По словам Паленсии, его спровоцировал Пачеко, который «хитро использовал некоторых кабальеро Кордовы, чтобы подбросить сухие дрова в костер «раздора». Сторонники Пачеко, говорит он, составили план привлечь большинство «старых

христиан» на антимарранскую сторону. Они создали благотворительную организацию, которая, тем не менее, ставила «партийное» условие, что ни один «новый христианин» не будет допущен в их ряды. Перед многими «старыми христианами» не стояло никаких препятствий для вступления в организацию, в то время как для других она явно служила приманкой. «Всего за несколько дней, — говорит Паленсия, — организация набрала множество членов», и он отмечает, что некий кузнец завоевал «особый авторитет среди других членов своей безжалостной ненавистью к конверсо», так что «то, что он восхвалял, считалось, безусловно, достойным похвалы, а то, что он поносил, — самым постыдным»<sup>207</sup>.

Таким образом, это была антимарранская организация, руководимая непримиримыми врагами марранов и, несомненно, движимая страстным желанием ударить по марранам как можно больнее. Логично предположить, что человек, который стал таким влиятельным в организации только благодаря своей необузданной антимарранской агитации, будет искать пути к усилению своих позиций путем какой-нибудь яркой антимарранской акции. Он, совершенно очевидно, искал случая устроить бойню марранов Кордовы или раздавить их другим путем, для чего старался создать провокационную ситуацию, которая заставит «старых христиан» атаковать «новых». Для этой цели он и его соратники во главе организации проводили еженедельную процессию, в ходе которой ее члены несли статую Девы Марии по некоторым улицам, населенным конверсо. Выбор маршрута вполне мог быть сделан по зловещему умыслу. В любом случае это служило целям кузнеца и его друзей.

Однажды, 16 марта 1473 г., когда процессия проходила через квартал конверсо, кто-то якобы вылил из окна своего дома грязную жидкость прямо на статую Святой Девы. Позже было сообщено, что жидкостью была моча и что ее вылила девочка в возрасте от восьми до десяти лет. Ни одна из этих деталей не может быть принята как достоверный факт, потому что никто не мог в поднявшейся суматохе определить, что произошло на самом деле. Слухи, обогащенные буйной фантазией, наверняка, были одним из главных источников имеющегося у нас отчета об этом инциденте. Кузнец же, не сделав попытки выяснить, что произошло на самом деле, объявил конверсо ответственными за это преступление и призвал толпу отомстить за поруганную честь Девы. Немедленно последовавшая атака всячески указывает на то, что она была спланирована, а может быть, также и приведший к ней инцидент.

Паленсия, тем не менее, верил в то, что все происшедшее в тот день в Кордове было плачевным эпизодом, который лидеры процессии использовали в своих целях. Это кузнец, — сказал он, — заявил, что жидкость, вылитая на статую Девы, была мочой и что конверсо были ответственны за этот акт<sup>208</sup>. Паленсия, который тщательно выбирал слова, хотел сказать, что толпу, ведомую плебеями, к которым сам он испытывал почти безграничное отвращение, можно было ложными обвинениями подбить на самые отвратительные преступления. Он хотел показать, что для кузнеца и его сторонников не было нужды выяснять, что произошло, была ли жидкость мочой или водой, и было ли это сделано случайно или намеренно. Они объявили это, как хотели: *демонстративным отвращением к святой религии* со стороны гнусных еретиков. Так очевидно невинное действие было представлено как омерзительное преступление. Если Паленсия был прав, этот инцидент, как и другие действия, будучи ложно истолкованными, в глазах мнительных людей так-

же могут быть восприняты как отвратительные преступления, еще раз подтверждающие, что конверсо являются «гнусными еретиками». Но какой бы ни была причина взрыва, в шуме и криках прозвучал, как говорит Паленсия, голос кузнеца: «Пойдем и отомстим за оскорбление религии этими подлыми врагами веры и милосердия!»<sup>209</sup>

Окружившая кузнеца толпа, распаленная своим лидером, подожгла дома конверсо, но в этот момент произошло непредвиденное. Некий кабальеро по имени Торребланка, уважаемый как «старыми», так и «новыми христианами» за его «человечность и чистоту манер», попытался отвлечь толпу под предводительством кузнеца от их злого намерения. Кузнец, или кто-то из его друзей, незамедлительно ударил кабальеро, и тот упал на землю раненным, но многие «старые христиане» пришли ему на помощь и встали против кузнеца и его соратников. То, что последовало за этим, было, по словам Паленсии, «отчаянной битвой, которая вскоре распространилась на весь город». Под конец кузнец и его сторонники бежали и нашли убежище в церкви Сан-Франсиско<sup>210</sup>.

Это событие показывает, что многие «старые христиане» вовсе не поддерживали цели этой «благотворительной организации», которая действовала под прикрытием «помощи бедным». То, что случилось во время процессии, открыло их глаза на ее истинные цели, а именно — спровоцировать нападение на конверсо и использовать членов организации для этой цели. Ее члены, представители всех слоев старохристианского населения, оказались бы обманным путем вовлечены в действия, поддерживаемые только непримиримыми противниками марранов, и таким образом поддерживали бы их планы и злодеяния. Против этого встали те «старые христиане», которые пришли на помощь Торребланке, и, несомненно, в большинстве своем принадлежали к его социальному слою (низший слой аристократии и высший средний класс), и они убедительно продемонстрировали свои нормы поведения. Нет сомнения в том, что, если бы они сочли «новых христиан» еретиками, которые нагло исполняют еврейские обряды, они бы не защищали их так долго и так храбро, даже если бы и верили в то, что кузнец выдумал историю о моче, вылитой на статую Святой Девы. Мы отметили то же явление в Толедо, когда во время правления Перо Сармьенто некоторые «старые христиане» пытались помочь марранам, подвергшимся нападениям и оскорблениям, и еще раз в 1467 г., когда многие из них пришли на помощь «новым христианам» и предоставили им убежище во время беспорядков. Но ни тогда в Толедо, ни теперь в Кордове их сопротивление поджигателям войны не было достаточно сильным и решительным, чтобы противостоять мощному давлению последних. Это и объясняет то, что произошло на второй стадии волнений в Кордове.

Алонсо де Агилар в сопровождении своих кавалеристов помчался к церкви Сан-Франсиско. Он знал, что ядро возмутителей порядка находилось там, и он хотел говорить с их лидером, кузнецом. Однако вход в церковь надежно охранялся, и Алонсо пришлось выманить кузнеца наружу, чтобы иметь возможность отчитать его. Когда дон Алонсо велел ему распустить его людей, тот ответил грубостью. Оскорбленный Агилар ударил его пикой, и смертельно раненного кузнеца отнесли домой. Собравшейся толпе дали понять, что кузнец умер, но тот, ожив на мгновение, призвал своих сторонников отомстить за его смерть. Слухи об этом быстро разнеслись по всему городу, и взбешенные «старые христиане» — плебен обрушили атаку на конверсо и разграбили много их домов. Дон Алонсо

снова пришел им на помощь со своим кавалерийским эскадроном, но когда он подошел к дому мертвого кузнеца, то увидел, что его авторитет немногого стоит. Толпа не отступила и ввязалась в схватку с его эскадроном. Шквал камней, стрел и пик, обрушившийся на солдат Алонсо, поставил их жизни под угрозу и заставил отступить<sup>211</sup>.

Теперь дорога открылась для общей атаки на конверсо Кордовы, которые в ожидании худшего вооружились и укрепили свои самые населенные районы. Банды первых нападающих усилились «сельскими тружениками», пришедшими в Кордову за своим жалованьем, а также крестьянами из соседних деревень, которых привлек предстоящий грабеж. Конверсо Кордовы были вынуждены защищаться не только от своих врагов в городе, но и от тех, что пришли из деревень, и воевали, героически, потому что сражение продолжалось два дня. Тем не менее на третий день большая часть защитных укреплений рухнула, и повсюду, где это случилось, началась резня. «Нет такой жестокости на свете, — говорит Паленсия, — которая бы не проявлялась в этих случаях. Девушки и женщины были не только изнасилованы, но и зверски убиты». Многие старики были зарезаны, увеличив число жертв бойни. Вскоре за этим последовал всеобщий грабеж, в ходе которого были сожжены многие дома<sup>212</sup>.

О числе жертв среди «старых» и «новых христиан» не осталось записей, но оно должно было быть гораздо большим, чем во время толедских бунтов, в особенности среди конверсо. Тем не менее община марранов Кордовы не была уничтожена, хотя и понесла тяжелые потери во время резни и последующего бегства. То, что спасло ее от полного уничтожения, была, без сомнения, их эффективная самооборона. Паленсия просто отражал антимагистранские чувства, когда изображал конверсо Кордовы «робкими по натуре и по сознанию своих скверных дел»<sup>213</sup>. Из того, что он сам сообщает нам, очевидно, что они проявили большое мужество в бою. Они явно не получили поддержки от Агилара во время решающей атаки на их кварталы. Солдаты Агилара бежали в свою крепость, а все бремя защиты пало на конверсо. Конечно, некоторые марраны бежали с арены сражения, следуя за Агиларом, или попытались покинуть город, но «оставшееся большинство, — как сообщает нам Паленсия, — атакованное яростными плебеями в своих более укрепленных кварталах, могло лишь с большим трудом сопротивляться на перекрестках улиц, защищенных старыми стенами»<sup>214</sup>. Ясно, что многие места не были захвачены, большинство домов не сгорело, и много конверсо осталось в городе после этих событий. Благодаря этому факту городской совет нашел необходимым заявить в декларации, что с того момента и дальше никто из «новых христиан» не сможет занимать общественные должности в Кордове<sup>215</sup>.

#### IV

Результаты нападения на «новых христиан» в Кордове подстегнули желание многих ненавистников марранов последовать примеру Кордовы. Влияние этого нападения чувствовалось на всей территории Испании, но в особенности в Андалусии. Подобные зверства вскоре имели место в соседних с Кордовой маленьких городках и селах, таких как Монторо, Адамус, Бухалансе, Ла-Рамбла и Сантаэлья<sup>216</sup>. В Альмодоваре, главном городе ордена Калатравы, крестьяне убили нескольких конверсо, но магистр ордена Калатравы, дон Родриго Хирон, «заставил их заплатить за свои преступления на виселице»<sup>217</sup>. «Херес и Эсиха освободились от не-



счастья, — говорит Паленсия, — благодаря вмешательству маркиза Кадиса и дона Фадрике Манрике»<sup>218</sup>. Также и Баэса должна была стать ареной смуты, если бы граф Кабра не защитил конверсо наказанием смутьянов<sup>219</sup>. Очевидно, только там, где себя проявила сильная рука знати, беспорядки были остановлены.

Это обстоятельство было продемонстрировано еще раз в Хаэне, где накал антимарранских настроений был высок и долгие годы искал выхода в насилии. Их подавлял только страх перед доном Мигелем Лукасом де Ирансо, коннетаблем Кастилии, который правил этим городом. Дон Мигель постоянно держал при себе тысячу вооруженных солдат, готовых защитить его и навязать его волю, и он, не колеблясь, жестоко наказывал нарушителей закона и порядка. Это, конечно, заставляло врагов конверсо ненавидеть его еще больше, и они не упускали случая подорвать его авторитет, а если бы появилась возможность — уничтожить его. Такой случай представился им после отступления Лукаса после стычки с маврами, совершавшими набеги на сельские районы Убеды и Баэса<sup>220</sup>.

Под влиянием этих событий власть дона Мигеля в городе ослабла, и антимарранские элементы скоро набрались смелости и спланировали его убийство. Убийцами, по словам Пульгара, были «работники»<sup>221</sup>. Выбрав местом нападения на коннетабля церковь, один из них ударил дона Мигеля железным арбалетом, когда тот преклонил колени в молитве, а затем соучастники убийства поспешили добить дона Мигеля мечами и кинжалами. Его тело было настолько изранено, что с трудом походило на человеческую фигуру<sup>222</sup> — напоминание о том, как обошлись в 1467 г. в Толедо с лидерами конверсо, братьями де Торре. В Хаэне, как и в Толедо, такое обращение с трупом отражало глгую ненависть к конверсо, как и к их друзьям, «старым христианам», которых не меньше, чем конверсо, считали врагами народа. Смерть дона Мигеля открыла дорогу к долгожданной атаке на марранов. Вслед за этим немедленно состоялась резня и грабеж «новых христиан» Хаэна<sup>223</sup>. Мы не располагаем детальным отчетом о тех событиях, но ясно, что без помощи извне конверсо Хаэна не могли сопротивляться лучше своих братьев в Кордове<sup>224</sup>.

Волна яростных атак на конверсо прокатилась по обширным областям Андалусии — а главное, события в Кордове и Хаэне вызвали огромную озабоченность среди всех конверсо Кастилии.

В особенности, согласно Паленсии, взволновались марраны Севильи, и явно не без причин. Севилья лежала в самом сердце области, где бушевал антимарранский шторм, а ее марранская община была самой большой и богатой из новохристианских общин Испании. В качестве таковой она представляла собой самую желанную цель антимарранской группировки. Многие из врагов марранов считали, что мощный удар по их общине в Севилье пошатнет позиции марранов во всей стране и ускорит уничтожение их национального влияния. Поэтому противники марранов в Севилье ни под каким видом не хотели упустить такую возможность, и «многие из них, — как говорит Паленсия, — начали готовить, во имя религии, нечто похожее на преступления, совершенные в Кордове»<sup>225</sup>.

Прибытие в город беженцев из Кордовы, которые сначала бежали в Пальмаде-Рио, а затем в Севилью, веря в то, что мегаполис сможет предоставить им лучшую защиту, дало их противникам в городе новый повод для агитации. Севилья в тот момент страдала от одного из тех «голодов», которые нередко посещали Андалусию, и они стали подстрекать народ к протесту против гостеприимства «еретикам» во время «такой истощенности почвы и такой нехватки хлеба». Эти

претензии и боязнь новых беспорядков побудили герцога Медину-Сидонию, который был фактическим хозяином города, призвать тех конверсо, которые пришли из Пальмы, вернуться обратно. В ответ на его желание они отбыли из города, но по пути в Пальму, недалеко от Севильи, на них напали сельские жители, которые зарезали шестьдесят марранов, предварительно содрав с них одежду и избив<sup>226</sup>. Невозможно усомниться в том, что это нападение было подготовлено заранее. Поскольку приготовления к исходу марранов не были секретом, селянам должно было быть хорошо известно о запланированном передвижении беженцев. В любом случае, конверсо Севильи не сомневались, что их городские враги замешаны в этом преступлении. Зверское убийство шестидесяти конверсо без малейшей провокации с их стороны было для них опасным сигналом, который нельзя было игнорировать: он ясно демонстрировал, чего можно ожидать от их враждебных соседей.

Неудивительно, что в этой грозовой социальной атмосфере некоторые конверсо проявили интерес к плану марранского поселения в Гибралтаре, который продвигали в то время некоторые конверсо Кордовы. Гибралтар, отвоеванный в 1462 г. у мавров, был в то время маленькой крепостью, населенной немногочисленными христианами, которые держали это место для правителя и владельца герцога Медины-Сидонии. «Новые христиане» Кордовы вели с герцогом переговоры о марранском поселении в Гибралтаре, и, после заключения удовлетворительного соглашения, около двух тысяч конверсо Кордовы, к которым присоединилось несколько сот сельских марранов, двинулись в Гибралтар с целью основания марранской колонии. Далее мы займемся детально этой затеей, которая, как мы увидим, провалилась. Пока лишь следует добавить, что сельские конверсо вскоре оставили этот проект, видимо потому, что возражали против некоторых правил, установленных большинством марранов из Кордовы. Они вернулись в Севилью, хотя хорошо понимали, что в их родном городе они больше не смогут вести безопасную и упорядоченную жизнь<sup>227</sup>.

Паленсия тем не менее говорит нам, что, в то время как большинство марранов Севильи думало о миграции и многие переехали в другие места и другие страны, «другая, немалая часть, спокойно оставалась в своих домах, не боясь грабежа или смерти», даже несмотря на то, что у них были причины думать, что нападение на них уже планировалось и, возможно, было неизбежным. Готовясь к штурму, они «спрятали свои ценности в подвалах, организовали места, где можно надежно укрыться в случае внезапной вспышки, установили охрану и пикетирование и укрылись в стенах старого квартала, который первоначально был построен, до их страшной катастрофы, испуганными евреями»<sup>228</sup>.

Так что предчувствие беды, обрушившейся на их предков в Севилье каких-то восемьдесят лет назад, теперь тревожило их крещеных потомков. Они искали защиты за теми же стенами, которые не сумели защитить их предков в их судный день. И все же они оставались в своих домах, «не боясь грабежа или смерти». Не отрицает ли это утверждения Паленсии о «трусости» конверсо, которыми он, несомненно, повторяет поношения антимарранских антисемитов? Похоже, что он не мог подавить своего восхищения мужеством «новых христиан» Севильи, их самообладанием перед лицом опасности и их спокойной подготовкой к самозащите в штормовой атмосфере, в которой они оказались. «Те, кто хотели жить в большей безопасности, разделили между собой различные обязанности, ко-

торых требовало достижение этой цели. Большое внимание было уделено тому, чтобы подавить любые свары, драки между детьми, ссоры стариков и все виды провокаций. И, в случае, если всех этих предосторожностей не хватит, чтобы обуздать яростную ненависть их врагов, конверсо Севильи втайне мобилизовали в своей среде милицию из трехсот всадников и пяти тысяч пехотинцев, из которых три тысячи были вооружены щитами, а остальные — арбалетами или ружьями, и все они были готовы сопротивляться любой атаке»<sup>229</sup>. Это говорит о том, что многие из марранов Севильи получили военную подготовку, и частично объясняет, почему они, несмотря на всю серьезность угрожающей им опасности, не боялись схватки со своими врагами. Происшедшие вскоре в Севилье события подтверждают этот вывод.

«Все марраны Севильи явно предпочитали сдерживать, а не провоцировать беспорядки», — говорит Паленсия<sup>230</sup>. Но антимарранские элементы в городе продолжали свою агитацию против марранов и искали возможности разжечь конфликт. Пример Кордовы заронил в их сердцах заманчивую перспективу грабежа и наживы. Пачеко с самого начала рассчитывал на это, и, именно это и случилось. В соответствии с этим «некоторые злые люди, вечно расположенные к преступлениям, начали симулировать новое религиозное рвение и обвинять всех конверсо города в том, что они освящают субботу, а не воскресенье, что они не только избегают «старых христиан», но выказывают к ним враждебность, и что по ночвам они ходят в синагоги петь еврейские псалмы, или как минимум приносят масло для ламп, чтобы те постоянно горели»<sup>231</sup>. Таким образом, Паленсия ясно заявляет, что настоящим мотивом для подстрекательства было желание совершать грабежи и другие преступления, и что «религиозный пыл» критиков конверсо был «деланным», *прикрытием их истинных намерений*. Далее он счел необходимым опровергнуть их обвинения в том, что *все* конверсо города были иудействующими, что все они исполняли иудейские обряды и следовали иудейским обычаям. «Наверняка, — говорил он, — кого-то из марранов привлекали такие суеверные обычаи, но намерения обвинителей конверсо были совершенно очевидны: *они жаждали грабежа и кровопролития, следуя примеру того, что случилось в Кордове*»<sup>232</sup>.

Ясно, что согласно Паленсии не все марраны Севильи были иудействующими — только *некоторые (algunos)*, — и ясно, что под «некоторыми» он имел в виду небольшое меньшинство, хотя и не определял его пропорций. Он не колеблясь заявил бы, что «многие» или «большинство» марранов иудействовали, если бы верил в это. Но, будучи жителем Севильи, он знал город изнутри и не мог сделать такого предположения, а его осторожная оценка их количества контрастировала с преувеличенными обвинениями врагов конверсо. Действительно, кажется, что эти люди хотели навесить на марранов ярлык еретиков, «чтобы иметь убедительный предлог для нападения на них»<sup>233</sup>. То, что привлекало их, продолжает подчеркивать Паленсия, был не религиозный пыл, а «страсть к грабежу и кровопролитию». Отсюда следует, что Паленсия считал преступниками тех, кто планировал эту резню, тех, кто изображал из себя ревностных христиан и мстителей за поругание религии, не будучи на самом деле набожными христианами, преисполненными религиозного пыла. Следовательно, в этом, как и в других аспектах, антимарранские агитаторы в Севилье были настоящими последователями своих предшественников из Толедо 1449 и 1467 гг.

Но не все «старые христиане» Севильи участвовали в грабежах и убийствах. Напротив, говорит Паленсия, многие «старые христиане», которые не были заражены такими порочными надеждами, ходили из дома в дом, стараясь всеми силами «обуздать безумие этих убийц (*sicarios*), которые жаждали наложить лапу на имущество мирных жителей»<sup>234</sup>. Этот факт сам по себе показывает, что город в целом понял истинные мотивы агитаторов и не верил, что все марраны, или даже большинство, были тайными иудеями. Если бы марраны в большинстве своем действительно были иудействующими, позиции агитаторов-противников были бы сильны настолько, что никакая контрагитация не могла бы сорвать их планы. Только потому, что было известно, что агитаторы-противники лгут, что их обвинения преувеличены и безответственны, другие «старые христиане» повели себя иначе. На самом деле, говорит Паленсия, «ни один состоятельный человек не сомневался в том, что *эти воры объявят еретиками всех, кого они считают богатыми*, и, таким образом, все состоятельные люди, видевшие порочные намерения Магистра (ордена Сантьяго) и надежды убийц обрушить несчастья на город, уделяли равное внимание вопросу физической безопасности и сокрушению злодеев»<sup>235</sup>.

Удалось ли ответной кампании «уважаемых людей» утихомирить антимарранскую партию? Паленсия дает недвусмысленный ответ: «Страстная жажда разграбления чужого богатства, которая пожирала этих распущенных людей низкого происхождения, подбивала их провоцировать стычки с конверсо»<sup>236</sup>, даже если в качестве предлога использовались ссоры между детьми «старых» и «новых христиан». «Бесполезно, — говорил Паленсия, — искать средства удержания там, где в силу коррупции властей, которые предоставили *ремесленной молодежи* неограниченное право на преступления, простой народ перестал признавать силу законов, так что пресекать их эксцессы стало невозможным»<sup>237</sup>. Как и в других местах, здесь Паленсия прямо называет низшие классы, простонародье, плебеев виновными в нападениях на конверсо. И действительно, именно члены этой группы совершили все акты агрессии против марранов, все грабежи, поджоги и убийства. Они напали на конверсо в 1449 г., они являлись главной силой борьбы против марранов в Толедо в 1467 г., из их рядов вышли убийцы Лукаса де Ирансо, защитника конверсо в Хаэне, и именно они теперь подстрекали Севилью к нападению на конверсо города. Это был тот же *populo menudo*, те же люди из *низших классов, которые набросились на евреев в 1391 г.* Теперь их дети и внуки подняли войну против потомков тех евреев, сделавшихся христианами.

Патрицианская надменность Паленсии по отношению к толпе окрашивает все его писания. Он презирал людей низкого происхождения, занятых ремеслом. Он оплакивал тот факт, что в этих классах уважение к закону и порядку, к законной власти деградировало из-за «продажности» властей. Во взрывах против конверсо он видел выражение беззакония, захлестнувшего страну, но не чувствовал ничего, кроме презрения к любому, кто пытался приписать этим преступникам такие благородные мотивы, как преданность религии. Было бы безрассудством счесть, что побуждением этих «воров» и «убийц» был хоть какой-то религиозный идеализм.

Так выглядела социальная арена Севильи после волнений в Кордове. Враждебные плебеи были там, как и повсюду, готовы к нападению, из их среды вырвались оголтелые обвинения в неверности марранов христианству. Агенты Пачеко, под-

ливая масла в огонь, подстрекали к беспорядкам, и некоторая часть аристократической молодежи приняла сторону Пачеко и низших классов. Социальная атмосфера была настолько наэлектризована, что любая искра могла вызвать взрыв, а появление такой искры было неизбежно. «Незначительной причины хватило, чтобы, наконец, все взорвалось. Молодой марран полоснул ножом кого-то из «старых христиан». Дело было летом, во время сиесты, когда очень немногие выходят на улицу. Тем не менее под предлогом мести за рану их собрата по религии большое число *sicarios* побежало к дому этого конверсо [который ранил «старого христианина»], они совершили множество бесчинств и закончили общим грабежом квартала торговцев снадобьями, где у большинства жителей имелись склады благовоний. Вскоре новости о внезапном разграблении распространились на другие кварталы города, и конверсо, которые вначале были испуганы, подготовили для себя места самообороны, в то время как некоторые аристократы немедленно появились, отогнали толпу, одолели нескольких зачинщиков бунта и, чтобы разрушить иллюзии остальных, отправили двоих из них на виселицу»<sup>238</sup>.

Так в Севилье, как ранее в Кордове, некоторые представители знати и городской аристократии сдержали и отбросили погромщиков назад, и беспорядки были подавлены. Пострадал только один городской квартал. Марраны заняли оборонительные позиции. Больше никаких беспорядков не произошло, и, в отличие от других мест, проявления вражды не возобновились, по всей вероятности потому, что столкнулись со слишком превосходящими их объединенными силами властей, знати и марранов.

## V

Согласно Паленсии, беспорядки в Андалусии были организованы Пачеко, чтобы взять в свои руки контроль над ее городами<sup>239</sup>. Паленсия, видимо, верил в то, что план Пачеко состоял в подрыве олигархической администрации путем беспорядков, в ходе которых он овладел бы городами с помощью своих антимарранских союзников. Но его планы в отношении Андалусии лопнули. В Кордове после резни марранов олигархические власти поспешили принять программу антимарранской партии, которая теперь не нуждалась в Пачеко. В Севилье знать и городская аристократия справились с бесчинствующей толпой до того, как она успела дестабилизировать город. Пачеко, однако, не остановили эти неудачи. Он решил применить тот же метод на севере. Главным препятствием этому служила крепость Сеговии, находившаяся в то время под командованием Андреса Кабреры.

Кабрера был одним из служащих короля Энрике, присоединившимся к Пачеко во время раскола королевства. Скорее всего, он был марраном<sup>240</sup>, и если это так, то он был четвертым чиновником-марраном — и пятым из лидирующих конверсо Кастилии (если мы включаем в их число епископа Сеговии), — который оставил лагерь короля и присоединился к мятежникам. Он принимал участие в коронации Альфонсо в Авиле и был верен Пачеко во всех последующих превратностях событий. Когда Пачеко вернулся на службу к Энрике, Андрес Кабрера вернулся вместе с ним и, помирившись с простившим его королем, получил, по рекомендации Пачеко, командование замками Мадрида и Сеговии. Вскоре, однако, Пачеко почувствовал, что Кабрера начал проявлять независимость. Пачеко был весьма наблюдательным и не мог не заметить, как развиваются дружеские отношения между Кабрерой (и его женой Бобадильей) и принцессой Изабеллой. Он также об-

ратил внимание на растущие доверие и симпатию между губернатором и королем. Пачеко подозревал, что в случае его конфликта с Энрике Кабрера окажется перед выбором лояльности, и результат будет не в его пользу. Одним словом, Пачеко не мог больше считать Кабреру «своим человеком».

В этих обстоятельствах он разработал план перевода крепостей Мадрида и Сеговии в свои руки. Первым делом он попытался захватить власть над крепостью Мадрида, что было легче, потому что это не давало никому даже легчайшего намека на его окончательные цели. Чтобы заполучить Мадрид, ему надо было убедить короля приказать Кабрере уступить крепость, и Пачеко знал, какой довод мог убедить Энрике последовать его совету. Король в то время был занят единственной мыслью: выдать свою дочь замуж за своего кузена Энрике (сына его дяди с материнской стороны), будучи уверенным в том, что этот брак укрепит ее шансы на наследование трона. Он хотел, чтобы Пачеко помог ему в этом, а Пачеко, у которого были другие планы в отношении Хуаны, сделал вид, что разделяет желание короля, в надежде, что, заняв такую позицию, он сможет заполучить желанные замки. Он подчеркнул опасности, угрожающие Хуане в Эскалоне, и предложил для обеспечения наследования поместить ее в крепости Мадрида, которая является «самым подходящим для этой цели местом». Соответственно, король велел Кабрере передать замок Мадрида Пачеко — распоряжение, которое сильно огорчило Кабреру, и он периодически откладывал его исполнение<sup>241</sup>. Когда же он, наконец, передал крепость, Пачеко представил королю такую же просьбу по поводу замка Сеговии, на этот раз оправдывая это опасностью, представленной дружбой между Кабрерой и Изабеллой. Король не мог отрицать весомости этого аргумента, но, разгадав план Пачеко, вовсе не был уверен, что замок Сеговии, в котором находилась королевская казна, будет надежнее в руках постоянного предателя Пачеко, чем в руках друга Изабеллы, Кабреры<sup>242</sup>. Увидев, что Энрике колеблется в этом вопросе, и не будучи уверенным в его окончательном решении, Кабрера отправился 15 июня к Изабелле, уверив ее в своей твердой поддержке как в переговорах, так и в случае военной конфронтации. Среди прочего он пообещал ей, что в случае войны между ней и ее противниками он предоставит в ее распоряжение замок Сеговии вместе с находящейся в ней казной<sup>243</sup>. Хотя Кабрера поставил при этом условие, что Изабелла и Фердинанд обязуются относиться к королю «с благоговейным страхом», заверения, данные ею, фактически становились актом отказа от подчинения королю, если не открытым предательством.

Почувствовав нежелание короля выполнить просьбу Пачеко и ободренный своим пактом с Изабеллой, Кабрера не скрывал своей решимости не уступать замка ни в коем случае. Теперь Пачеко понял, что ему остался только один путь к выполнению своего плана в отношении Сеговии: взять замок силой. И тогда он решил продвинуть свой проект, используя ненависть к «новым христианам», которая, как он полагал, тлела в Сеговии, как и в других городах королевства.

Организованный им заговор быстро продвигался к своей цели, которая не ограничивалась взятием алькасара Сеговии, но также включала в себя пленение короля и Кабреры. Пачеко считал, что арестованный король отдаст необходимый приказ, и у последнего не останется выбора, кроме как его исполнить. Пачеко хотел, чтобы его насильственный переворот был формально санкционирован королем и губернатором и, таким образом, имел бы силу законного акта, который обеспечил бы и его собственность<sup>244</sup>.

Он вступил в контакт с некоторыми аристократами Сеговии, возглавляемыми неким Диего де Тапия, который когда-то был *maestresala* (дворецким)<sup>245</sup> короля Энрике и кого Пачеко, несомненно, знал с тех времен. Пачеко также должен был быть в курсе политических амбиций и страхов этого человека и его друзей и, по всей вероятности, их ненависти к марранам и оппозиции Кабрере. Этим людям Пачеко раскрыл свою цель и обратился за помощью в ее осуществлении, несомненно, обещая им высокое вознаграждение за их сотрудничество. Увлеченные посулами Пачеко, они вскоре разработали план действий. Их первой задачей было посеять раздор между «старыми» и «новыми христианами» в Сеговии, обвинив конверсо в том же, в чем их обвиняли в других местах. Они должны были спровоцировать ссоры между двумя группами, чтобы создать атмосферу конфронтации, а в тот момент, когда напряжение и беспокойство возрастут, тайно организовать военную силу, которая сможет атаковать марранские кварталы, а когда город уже будет охвачен беспорядками и силы губернатора попытаются справиться с волнениями, Тапия и его люди захватят алькасар. Были назначены день и час для действий, подготовка шла полным ходом, но все хранилось в секрете на удивление хорошо.

Однако папский легат узнал о заговоре и передал сведения Энрике. Тот поспешил рассказать это Кабрере, которого попросил предупредить конверсо, чтобы они не оказались неподготовленными<sup>246</sup>. Кастильское королевство докатилось в тот момент до такого состояния, что король должен был выступать в роли тайного агента, передавая сведения своим сторонникам, не смея вступить в прямую конфронтацию с преступниками или открыто принять меры против них. Теперь все зависело от того, какая из партий преуспеет в предстоящей схватке.

Кабрера узнал обо всем от короля всего за три дня до назначенного срока. Но за это короткое время он сделал, возможно, в сотрудничестве с конверсо города, все необходимое, чтобы предотвратить ожидаемый штурм. Хотя многие «старые христиане» присоединились к Кабрере и конверсо, тайна их подготовки осталась, видимо, нераскрытой, так что в момент нападения предполагаемые жертвы оказались готовыми встретить нападавших. Ошарашенные неожиданным сильным сопротивлением, нападавшие оказались с легкостью разгромленными и, потерпев потери, бежали. Среди убитых был Диего де Тапия<sup>247</sup>.

Сеговия была одним из немногих городов Севильи, в которых вооруженный конфликт между марранами и их врагами закончился в пользу марранов. В Сеговии, как и в других местах, причиной тому послужила решительная оппозиция погромщикам со стороны властей и дружественное отношение аристократии «старых христиан» к конверсо. Но не следует преуменьшать роли, сыгранной самими марранами. Если бы их силы не держались достойно в бою, конверсо Сеговии могли понести тяжелые потери, и нет нужды гадать о том, что ожидало бы их при таком исходе.

## VI

Если в Сеговии мы видели короля Энрике действующим за сценой, чтобы соврать планы Пачеко, а также предупреждающим конверсо о надвигающейся атаке, то у нас нет никаких записей о его вмешательстве, открытом или тайном, в события, имевшие место в Андалусии. По всей видимости, он не мог оставаться безучастным к тревожным новостям с Юга или к призывам к срочному вмешательству

ву, поступавшим из многих мест. Какова же тогда была реакция короля Энрике на события в андалусских горах? И в особенности, как он реагировал на кровавые погромы в Кордове и Хаэне?

Похоже, что король никак не реагировал ни на одно из этих событий. «Хотя они и огорчили короля, — говорит Кастильо, — он никого не наказал»<sup>248</sup>. Это короткое предложение как нельзя лучше характеризует поведение Энрике и его политику. Если мы вспомним, как он убеждал своего отца простить всех участников преступлений против конверсо в Толедо (в 1450 г.), и не забудем, как он сам простил таких же убийц и погромщиков в Кармоне и Толедо (1462 и 1468 гг.), мы должны прийти к выводу, что Энрике не верил в то, что наказание обидчиков в междоусобной войне между «старыми» и «новыми христианами» принесет какую-нибудь пользу. Возможно, он даже думал, что это нанесет вред. Что он выиграет от того, что повесит нескольких антимагнанских активистов? Этим он ничего не добьется, кроме того, что вражда между лагерями станет еще яростней. Вне сомнения, Энрике видел в этом конфликте форму гражданской войны, и он относился к обеим сторонам точно так же, как и к своим противникам в гражданской войне. Вспомним то, что он сказал Барриентосу: это не «из тех вещей, которые можно решать силой».

Эта проблема требовала фундаментального разрешения, которого он не мог предоставить. Он с симпатией выслушивал советы Оропесы по поводу учреждения епископальной инквизиции, но он должен был учитывать и мнение епископов, которые считали, что предложения Оропесы не могут сработать, и он, конечно, находился под впечатлением аргументов конверсо, отрицающих необходимость инквизиции в любом виде. Но если нельзя использовать силу, а инквизиция не нужна, то к какому же методу, спрашивал себя король, можно прибегнуть? Он рассчитывал на терпение и на смену обстоятельств, которые подскажут, наконец, выход. А пока что он выжидал подходящий момент, чтобы исправить что-то из уже содеянного зла.

Но этот момент так и не пришел. 11 декабря 1474 г. Энрике неожиданно скончался, при обстоятельствах, которые дали пищу для подозрений в том, что дело нечисто. С его смертью решение всех проблем повисло в воздухе. Пожалуй, можно было бы предположить, что, продлись его жизнь дольше, он сумел бы постепенно улучшить свою администрацию, восстановить уважение к ней и возродить веру своих подданных в себя лично, уже не имея перед собой постоянной помехи в лице Пачеко. Но такое предположение было бы слишком надуманным. Как мы видим, Энрике позволял многим вещам заходить слишком далеко в неверном направлении, так что они достигали точки, от которой уже не было пути назад. Народ Кастилии стал слишком аморальным, слишком беспокойным и чересчур склонным к анархии и революции. Только сильный правитель или великий пророк, может быть, сумел бы исправить или остановить эту опасную склонность. Но Энрике не был ни сильным правителем, ни пророком. Поэтому он оказался не способен исправить социальную структуру, которой сам помог нанести ущерб своим поведением. Вопрос конверсо, так же как и вопрос наследования и скверно функционировавшего правительства, остался на попечении новых суверенов, унаследовавших трон Энрике IV.



## ГЛАВА II

Дальнейшие возражения  
«старых христиан»

## I. Алонсо де Эспина

## I

Немногое известно о юности Эспины и совсем ничего определенного о его старости<sup>1</sup>. Мы, однако, располагаем значительным количеством сведений о периоде 1450–1465 гг., в котором он достиг высшей точки своей литературной активности, как и пика своего общественного влияния. Так, мы знаем, что в 1452 г. он был признан, по крайней мере, руководителями его ордена, экспертом в христианской теологии, потому что в том году он был регентом теологического *stadium*'а францисканцев в Саламанке<sup>2</sup>. В свете этого факта логично предположить, что тогда ему уже было не меньше тридцати лет от роду, и, соответственно, он родился в начале 20-х гг. XV в., как и Алонсо де Паленсия. Знаменитый историк приходит в этот момент на ум потому, что и он, и Эспина родились, возможно, в одном и том же месте<sup>3</sup>. Некоторые утверждают, что Эспина родился в Паленсии, где и надел на себя монашескую рясу францисканца<sup>4</sup> и где он похоронен в капелле, которую построил для своей гробницы к концу своей жизни<sup>5</sup>.

В 1453 г. Эспина удалился в монастырь Аброхо, близ Вальядолида, и именно оттуда, в сопровождении еще одного монаха, пошел к осужденному на смерть Альваро де Луне, по пути того на эшафот в Вальядолиде<sup>6</sup>. Это событие в немалой степени помогло распространить известность Эспины. Эспина предложил Альваро свои услуги в качестве исповедника, и рассказывали, что монах настолько успокоил коннетабля, что Альваро сумел в момент своей казни дать пример христианской силы, духа и набожности<sup>7</sup>. Встреча Эспины и Альваро при этих обстоятельствах может, конечно, быть приписана религиозности Эспины и близости монастыря Абрахо к месту казни Альваро. Но могло быть в этом и много большее. Понятно, что в 1453 г. Эспина уже был ярким антисемитом, и внимание, оказанное им Альваро де Луне, было связано с его ненавистью к евреям, и в особенности к марранам. Возможно, что тогда ходили слухи о том, что знаменитый государственный деятель пал жертвой заговора конверсо. Эспина вполне мог выказать обреченному человеку, соратнику в борьбе за общее дело, симпатию и сочувствие в его отчаянии.

В следующем году мы видим Эспину занимающим две важные позиции: он стал исповедником короля Энрике и главой францисканских обсервантов в Испании<sup>8</sup>. В последнем качестве он участвовал в съезде испанских францисканцев в Сеговии

(февраль 1455 г.), где воевал с конвентуалами\* ордена за владение францисканским монастырем. Эспина хотел, чтобы конвентуалы покинули город и передали монастырь обсервантам. Это требование казалось необоснованным, если не возмутительным, и король Энрике IV, к которому обратились обе стороны, принял сторону конвентуалов. Он, однако, пообещал построить обсервантам новый монастырь, а также наделил их изрядными доходами<sup>9</sup>. Возможно, эти доходы были плодом усилий Эспины. Но даже в этом случае решение короля свидетельствует о том, что влияние Эспины на короля не было безграничным. Энрике IV показал, что не терял самостоятельности суждений, даже перед лицом своего исповедника.

В это время или несколько позже Эспина сменил свою штаб-квартиру. Он перешел во францисканский монастырь в Вальядолиде, где готовил свои проповеди во имя Иисуса<sup>10</sup>. Эспина стал знаменит как «великий проповедник», и его службы собирали толпы народа, может быть и потому, что Эспина умел сочетать темы проповедей с нападками на евреев, их религию и обычаи<sup>11</sup>.

В 1457 г. в Вальядолиде он начал писать свою книгу *Fortalitium Fidei* (лат. Крепость веры)<sup>12</sup>, в главы которой о евреях он, несомненно, включил многое из сказанного в его проповедях. В 1459 г. он переехал в Медина-дель-Кампо, где проповедовал «превосходство христианской веры»<sup>13</sup>. Этот лозунг тоже обманчив. На самом деле эти проповеди были просто яростными нападками на христианских еретиков всех видов, но в особенности на тех, кто, согласно Эспине, был найден среди обращенных еврейского происхождения. Части этих проповедей тоже были, вне сомнения, включены в *Fortalitium*, или, точнее, в его вторую часть, посвященную ересям.

В 1459 г. мы находим его в Мадриде, по-прежнему исповедником Энрике IV, где он пытался убедить осторожного короля создать инквизицию против еретиков в Кастилии. Но и здесь ему не удалось склонить Энрике к принятию его взглядов и советов. Однако Эспина не сдавался. Он послал делегацию францисканцев к королю, чтобы получить его согласие на учреждение инквизиции<sup>14</sup>, а кроме этого, он организовал обращение испанских францисканцев к иеронимитам с тем, чтобы те присоединись к нему в этом деле<sup>15</sup>. Но все эти усилия ни к чему не привели. Как мы видим, главным консультантом короля по вопросу инквизиции стал не он, а Алонсо де Оропеса, глава иеронимитского ордена<sup>16</sup>.

Наверное, в обращениях Эспины было что-то, что заставляло короля не доверять его суждениям или же считать его планы слишком бескомпромиссными и опасными для себя, чтобы дать свое королевское согласие. Фактом является то, что, вскоре после этого Алонсо де Оропеса представил королю свои взгляды на конверсо и на основание инквизиции, и тогда он завоевал неограниченную поддержку короля. Эспина проиграл, но не прекращал усилий привлечь короля на свою сторону. В декабре 1463 г. он предпринял свою последнюю, и тоже неудачную, попытку<sup>17</sup>.

Начиная с этой даты и дальше ничего определенного нельзя сказать о карьере Эспины, кроме того, что он продолжал писать свой *Fortalitium*, который, вероятно, закончил в 1464 г. В более поздних источниках Алонсо де Эспина фигурирует в качестве участника собора в Алкала, который осуждает заблуждения Педро де

---

\* Представители одной из трех ветвей францисканского ордена.

Осмы (1479 г.), а также в качестве инквизитора Каталонии, посланного Томасом Торкемадой в Барселону (1487 г.). Но в обоих случаях, в особенности во втором, не доказано, что этот Эспина и автор *Fortalitium* — одно и то же лицо. Так, по крайней мере, думали Менендес-и-Пелайо и, безусловно, Генри Чарльз Ли. Ни один из них не обосновал этого мнения, хотя, возможно, они и были правы<sup>18</sup>. Есть свидетельство о том, что Алонсо де Эспина, который стал инквизитором Барселоны, был «настоятелем Сан Доминго де Уэте»<sup>19</sup>, в то время как Эспина, о котором шла речь у нас, был известен как францисканец и поэтому не мог быть настоятелем доминиканского монастыря. Более того, в письме неизвестного автора к Пульгару, написанном где-то около 1482 г., Эспина упоминается как некто *que dios tiene* («тот, кто с Богом, т.е. умерший»)<sup>20</sup>, и, следовательно, он не мог быть Эспиной, участвовавшим в соборе в Алкала, и уж наверняка не тем, кто был послан инквизитором в Барселону.

Не был он в таком случае и Алонсо де Эспиной, которого назначили епископом в Термопиле в 1491 г.<sup>21</sup>, в тот же год построившим алтарь для своего погребения в францисканском монастыре в Паленсии<sup>22</sup>. Эти сведения были, однако, сообщены не только францисканскими энциклопедистами, но и составителями городских анналов Паленсии. Их трудно отрицать, и в последующем анализе мы можем счесть, что слова *que dios tiene* были добавлены писцом. Это дает основания предположить, что Эспина практически исчез из общественной жизни как минимум на двадцать пять лет, что для человека его темперамента и духа общественного деятеля поразительно. Поскольку нет дальнейших свидетельств об этом периоде его жизни, можно лишь предложить гипотезу. Может быть, когда борьба за установление инквизиции велась уже другими (сначала иеронимитами, а затем доминиканцами), Эспина потерял лидерство в кампании и почетное место в ее первом эшелоне. Удрученный или отвергнутый, он мог оказаться обреченным на затворничество и, как следствие, на молчание.

## II

Даже если что-то из вышеуказанных сведений не относится к биографии Эспины, его общественная деятельность была достаточно впечатляющей, чтобы спасти его имя от забвения. То, что сохранило память о нем до наших дней, была, прежде всего, его написанная на латыни работа внушительного объема, *Fortalitium Fidei*. Это претенциозное название считалось вполне подходящим многими поколениями, которые расценивали *Fortalitium* Эспины подлинной «цитаделью» веры.

Менее чем через шесть лет по окончании работы ее *editio princeps* (лат. первое издание) вышло в Страсбурге (прибл. 1470 г.), а между 1470 и 1525 гг. семь ее изданий увидели свет, все за пределами Испании, преимущественно в немецкоязычных центрах<sup>23</sup>. Тем не менее ее испанская читательская аудитория, даже будучи численно ограниченной, отличалась высоким уровнем.

Оказалось, что книга соответствует настроениям народа. Помимо обширной вступительной главы, она состоит из четырех частей, которые посвящены, в соответствующем порядке, еретикам, евреям, сарацинами и духами-искусителями. Большую ее часть заполняют ядовитые, злобные тирады против евреев и обращенных из иудаизма в христианство, что в особенности привлекало читателей

в Испании, Германии и Франции. Это апеллировало к предрассудкам христианского населения и его традиционной ненависти к евреям.

Трудно оценить эффект  *Fortalitium*  на развитие антисемитизма на Западе<sup>24</sup>. В любом случае, для христиан во времена Эспины и в последующие поколения эта книга имела двойную ценность: она содержала основательное количество анти-еврейских аргументов — на самом деле, наибольшее из когда-либо собранных — и разнообразие чудовищных историй о евреях, превосходящее все ранее известные. Священники и члены монашеских орденов нашли эту книгу полезной для своих проповедей. Но даже серьезные теологи и образованные люди регулярно обращались к ней за инструкциями. Тщетно гуманисты отрицали  *Fortalitium*  как  *liber mendosus quem nemo allegat, nisi stultus et fatuus*  (лам. книгу, полную ошибок, на которую никто не ссылается, кроме глупца и идиота)<sup>25</sup>. Даже такие люди, как Мариана и Иоганн Кристоф Вольф, превозносили Эспину за его огромную эрудицию<sup>26</sup>, и вплоть до конца XVII в.  *Fortalitium*  служил многим ученым respectable-ным источником информации о евреях.

Сегодня работа Эспины представляет только исторический интерес — и, с точки зрения настоящего исследования, этот интерес сосредоточен на кастильском обществе третьей четверти XV в. Точнее, нас интересует социальное состояние Испании так, как оно отражается в книге Эспины, потому что в качестве первой испанской работы, предлагавшей установление в Кастилии инквизиции против конверсо,  *Fortalitium*  демонстрирует интеллектуальный климат, в котором выросла идея инквизиции. Более того, там представлено большое количество высказываний о еврейских и марранских взглядах и обычаях, и эта книга повсюду считалась ценным источником информации по этим вопросам. На самом деле, многим эта информация даже казалась достаточной для объяснения причин учреждения испанской инквизиции<sup>27</sup>. Но должна ли эта книга оцениваться таким образом, зависит от того, насколько достоин доверия ее автор, что, в свою очередь, в немалой степени зависит от того, какими мы видим его корни.

В течение более чем трех столетий почти все ученые верили в то, что Эспина был конверсо еврейского происхождения<sup>28</sup>. На основе этой уверенности многие современные ученые испытывали особое доверие высказываниям Эспины о марранах, что, в свою очередь, вело их к правдоподобным выводам об «иудействе» марранов. Поскольку Эспина утверждал, что практически все конверсо втайне исполняли иудейские обряды, его предполагаемое еврейское происхождение привело многих ученых к принятию его утверждений на веру.

Вопрос, почему Эспина, если он был марраном, высказывался столь резко против своих братьев-марранов, не представляет особой сложности. Многие христиане верили, что Эспина был исключительно честным человеком, который рассказывал правду об иудаизме, хорошо знакомую ему изнутри, хотя и отдавал себе отчет в тяжелых последствиях его разоблачений для «членов его расы». Эспина следовал этому курсу, потому что, став «настоящим христианином», он чувствовал моральную обязанность предупредить христианство об угрожающей ему опасности — не только от тех, кто *остался* евреями, но и от тех, кто *крестился*. Другие, впрочем, думали, что он, как и другие выкресты, был переполнен ненавистью ко всему еврейскому, и это было главной, если не единственной, причиной его язвительных разоблачений.

Убеждение в том, что Эспина был выкрестом, настолько укоренилось в мировой науке, что лишь отдельные ученые подвергали это сомнению — да и то лишь много времени спустя. Поскольку никто не оспаривал этого утверждения, оно быстро распространилось по всем странам Запада, до тех пор, пока в 1715 г. не появилась *Biblioteca Hebraea* Иоганна Кристофа Вольфа, где гипотеза о еврейском происхождении Эспины была впервые проверена и подвергнута критике<sup>29</sup>. Вольф указал на то, что нигде в книге Эспины не сказано, что он был евреем и что он нигде не упоминает какого-либо опыта своего предполагаемого еврейского прошлого. Под впечатлением аргументов Вольфа некоторые ученые перестали считать Эспину обращенным евреем<sup>30</sup>. Тем не менее, когда Родригес де Кастро в 1781 г. опубликовал свою *Biblioteca Española*, он вернулся к старому довольфовскому мнению и заново внес в испанскую литературу моду на определение Эспины как конверсо<sup>31</sup>. Среди многих испанских ученых, которые придерживались этого мнения, были Фидель Фита<sup>32</sup>, Амадор де лос Риос<sup>33</sup>, Менендес-и-Пелайо<sup>34</sup>, а в недавние времена — Модесто Лафуэнте<sup>35</sup>, Санчес-Альборнос<sup>36</sup> и Америко Кастро<sup>37</sup>. Также и за пределами Испании, среди евреев и христиан те, кто держался этого утверждения, преобладали над теми, кто его оспаривал или сомневался в нем. Критическое исследование здесь было не при чем. Это один из тех случаев, который слишком ясно иллюстрирует, до какого предела изучение истории подвержено традиции и общественному мнению.

Тем не менее просто поразительно, как быстро взгляд Родригеса де Кастро был усвоен испанскими историками, за исключением одного, Николаса Антонио, который не следовал ему, явно подвергая его сомнению<sup>38</sup>. Мы находим это странное единодушие удивительным, потому что все поведение Эспины и многое из его антиеврейской аргументации настолько отличается от стереотипа марранского поведения и мышления, что сам по себе этот факт должен был бы вызвать сомнения в его «иудействе» и заставить проверить это утверждение. Разумеется, известно, что многие выкресты до Эспины обвиняли иудаизм и еврейский народ, но ни один из них не делал этого столь злобно, как он, и ни один конверсо не нападал на таких, как он сам, еврейских конверсо столь яростно и огульно. У Эспины это было как минимум аномалией. Но мы обязаны отметить и другие аномалии.

Фрай Висенте Мануэль Кастаньо, который не согласился с Родригесом де Кастро, был, пожалуй, единственным возражающим голосом среди испанских ученых, но его взгляды на этот предмет, выраженные в 1791 г. в двух письмах к дону Мигелю де Мануэлю и Родригесу, остались неопубликованными до 1926 г.<sup>39</sup> Фрай Висенте спорит с Родригесом де Кастро, потому что тот следует за «иностранцами», которые «сделали евреем» Эспину, и указывает на то, что никакой другой испанский ученый никогда не утверждал, что Эспина был евреем. Более того, даже среди иностранцев, добавил он, были такие, которые оспаривали это утверждение или подвергали его сомнению. Приписывание Эспине еврейского происхождения, говорил он, пачкает доброе имя монаха. Он не находил никакого оправдания такому утверждению и обвинил Кастро в научной несостоятельности, отсутствии глубины и в безответственности<sup>40</sup>.

Падре Атанасио Лопес, который опубликовал письма Кастаньо, ухватился за нить там, где ее оставил Кастаньо, и добавил несколько своих доводов. «Если бы Эспина был крещеным евреем, — сказал он, — он не преминул бы указать на это в своей работе. Другие конверсо не скрывали своего происхождения и открыто при-

знавались в нем, чтобы возблагодарить Бога за то, что они смогли разглядеть свои заблуждения». Более того, «Эспина предположительно раскрывает в своей книге многие секреты иудаизма, но никогда не говорит, что якобы знает их, потому что был евреем»<sup>41</sup>. Оба эти аргумента эхом отзываются на утверждения Вольфа, и они, конечно, убедительны. Но они только добавляют к «аномалиям», которые мы замечаем у Эспины, если только сочтем его марраном. Иными словами, они могут служить поддерживающим свидетельством мнению, что Эспина не был конверсо, но не решающим доказательством. Атанасио понимал шаткость своей позиции. Сам он считал, что Эспина знал иврит<sup>42</sup>, и он должен был считаться с тем фактом, что все крупнейшие ученые Испании настаивали на еврействе Эспины. «Это так, — говорил он, — но несомненно и то, что никто до сих пор не исследовал обоснований еврейства Эспины»<sup>43</sup>. И он был прав!

Не зная о замечаниях Атанасио, я пошел по тому же логическому пути. Мотивированный исключительно нуждами своего исследования того движения, что породило испанскую инквизицию, я решил проверить обоснование убеждения в иудействе Эспины. Я представил результаты своего исследования в работе, на которую уже обратил внимание читателя<sup>44</sup>. Мой окончательный вывод заключается в том, что Эспина не имел ничего общего с иудейским происхождением и был «самым чистокровным христианином, который когда-либо родился в Испании»<sup>45</sup>.

Не вдаваясь в детали моего расследования, коснусь только его окончательного результата. Я не мог найти иной причины для убеждения в том, что он был крещеным евреем, кроме возникшей в христианском мире веры в то, что Эспина был большим талмудистом. Далее я установил, что эта вера беспочвенна, потому что, как я показал, Эспина не знал иврита, и все ивритские источники, процитированные им, были, без исключения, латинскими (или испанскими) переводами<sup>46</sup>. Я также указал на то, что он описывал конверсо как представителей иной расы и считал предков этой расы полуживотными, змеями, ослиами и полудьяволами — описание, которое никакой конверсо, даже ненавидящий себя, не отнесет к истокам еврейского народа<sup>47</sup>.

### III

В том, что касается нападков на евреев, работа Эспины представляет собой кульминацию средневековой полемики против иудаизма и его носителей. Она преследует цель показать безумство иудаизма, его аморальность и порочность его последователей, предоставляя для этого перечень доказательств из христианской и новохристианской литературы. Эспина принимает линию антиеврейской кампании Раймонда Мартини в его книге *Pugio Fidei* (лат. Кинжал веры) (ок. 1280 г.), согласно которой наилучшим путем для удара по иудаизму является его демонстрация, и он разделяет взгляды Мартини на безумство евреев и плачевность их будущего. Но Эспина снимает со своей дискуссии всякий камуфляж, устраняет любую двусмысленность и неоднозначность; он говорит гораздо более ясным языком, так что его взгляды резко сфокусированы и его главные намерения полностью раскрыты.

Своим нападкам на евреев и иудаизм он посвящает третью, самую большую часть книги. После нескольких предварительных замечаний о «слепоте» евреев, их низком происхождении и бессвязности их доктрины, состоящей из противоречий, он переходит к систематическому опровержению аргументов, представлен-

ных иудаизмом против христианства. Он делит эти аргументы на три категории, соответственно источникам, на которых они основываются (Ветхий Завет, Евангелие и Закон природы), и представляет контраргументы, которые, как он считает, демонстрируют безумие еврейских взглядов. Эспина взял на себя задачу испытывать любые средства, чтобы выставить напоказ все ошибки и заблуждения иудаизма, и он верил в то, что выполнение этой задачи жизненно необходимо для блага человечества, какой бы сложной и кропотливой она ни была<sup>48</sup>.

Поэтому его внушительных размеров работа могла казаться всеобъемлющей, и для многих она была последним словом по данному предмету, но в действительности она базировалась на фрагментарном знании, источниках из вторых рук и, во многих случаях, на необоснованных аргументах, которые он часто представлял как свои собственные. Эспина не был оригинальным мыслителем, и его работа в основном является компиляцией, лоскутным одеялом надерганных у различных полемистов цитат, трудом, полным ненависти и презрения к иудаизму и, конечно, к его последователям, евреям. Однако, не располагая собственными идеями, Эспина умел приспособливать каждую из цитат к самому нужному, по его мнению, месту так, чтобы они поддерживали его тезис наилучшим образом. Именно эта его способность к организации материала и одаренность редактора заставили даже таких людей, как Хуан де Мариана, превозносить его как ученого<sup>49</sup>.

#### IV

Если в своих нападках на еврейские теоретические позиции Эспина не выходил за рамки христианской доктрины, то, изображая отношение евреев к христианам, он, в общем, оставлял доктрину за спиной и позволял себе плыть по течению популярных средневековых легенд и предрассудков. Он, конечно, следовал старохристианской теории о том, что евреи наказаны рассеянием и рабством у христиан, чьими «вечными рабами» они стали и должны оставаться, за убийство ими Христа<sup>50</sup>. Но скоро он совершает резкий поворот к утверждению о том, что, пытаясь отомстить за свое униженное рабство, они выливают злобу на своих христианских хозяев, совершая против них чудовищные преступления. Так, в седьмом «рассмотрении» третьей части Эспина представляет семнадцать злодеяний, совершенных евреями против христиан, не забывая уверять нас в том, что эти «знаменитые» злодеяния ни в коем случае не исчерпывают всего списка их ужасных преступлений. «Вне сомнения, были и многие другие, скрытые от нашего глаза»<sup>51</sup>, — говорит он, и это само собой разумеется, ведь поскольку, согласно Эспине, все еврейские злодеяния совершаются во тьме, то даже семнадцать упомянутых преступлений, или их большинство, были раскрыты случайно или скорее благодаря безграничной милости Божьей.

Жестокости, которые он приписывает евреям с особым рвением, относятся к обвинениям, печально известным в еврейской истории как «кровавый навет». В то время, когда Эспина писал *Fortalitium*, этому навету уже исполнилось более трехсот лет. Двое знаменитых пап XIII в., Иннокентий IV и Григорий X, и двое пап более близкого к Эспине времени, Мартин V и Николай V, отвергли это обвинение как необоснованное и лживое, а последнее из этих опровержений, датированное ноябрем 1447 г., было сделано в связи с испанскими событиями и вследствие жалобы испанских евреев<sup>52</sup>.

Близость по времени вынесенного папой резкого выговора к моменту написания Эспиной его книги, а также тот факт, что папская декларация базируется на

позициях, ранее принятых папством, делает весьма вероятным знакомство Эспины с отношением понтификов к «кровавому навету». Но Эспина предпочел игнорировать их позицию по этому вопросу, так же как это делали до него и другие монахи. Впоследствии навет продолжал распространяться, и его жертвами становились многие, даже в тех частях Европы, где меньше всего этого можно было ожидать. Одной из таких частей оказалась вся Испания, которая была свободна от этого бедствия. За весь этот период было известно только о трех случаях этого смертельного навета в королевстве Арагона, а в Кастилии вообще не было ни одного. Эспина, тем не менее, чувствовал дух своего времени. Он верил, что Кастилия созрела для мифа. И он сделал все, что мог, для его внедрения.

Он искал авторитетную поддержку своих обвинений, и нашел ее в работах двух хорошо известных монахов, очевидно, безупречной репутации. Одним из них был француз Винсент из Бове, также известный под именем Винсента Великого (*Vincentius Magnus*), а другим — Фома из Кантимпре (*Thomas Cantimpranus*), известный как Патриарх Баварии. Винсент написал *Speculum historiale*, энциклопедический конспект мировой истории, а Фома — агиографический опус *Bonum universal de apibus*, описывающий жизнь современных святых. Оба включали в себя сочинения и истории о чудесах, которые спасли христиан от пагубных замыслов евреев. Три из семнадцати злодеяний Эспина взял из этих источников.

Винсент не включил в свою книгу ни одной действительной истории ритуального убийства, но представил подтверждение общего верования, что каждый год, в день Тайной вечери (или в другой день пасхальной недели) евреи, движимые ненавистью к христианам, убивают христианина, как если бы это было жертвоприношением, и, «упорствуя в продолжении совершения этого преступления, они много раз были схвачены и сожжены на костре»<sup>53</sup>. Винсент представил свои голословные обвинения, ссылаясь на Филиппа Августа, короля Франции, который, в свою очередь, слышал их в юности от своих друзей — подростков его же возраста, чьи суждения и убеждения могут быть подвергнуты сомнению. Однако Винсент, как следует из этого рассказа, в этом отнюдь не усомнился. Наоборот, он придал веры этим чудовищным обвинениям, потому что добавил: «также и св. Ричард, чье тело покоится в церкви Св. Иннокентия в Париже, был убит евреями, и, будучи прибит гвоздями к кресту своими убийцами, отправился радостно к Богу, где через его заступничество множество чудес было исполнено Богом»<sup>54</sup>. Этого безоговорочного заявления Винсента для Эспины было достаточно. Он представил его как общее подтверждение навета и, таким образом, настроил читателя на небывлицы, которые собирался рассказать.

Как и Винсент, Фома из Кантимпре убедил Эспину в правдивости кровавого навета, приобретшего в изображении Фомы другой характер. Согласно Фоме, евреи обычно убивали христиан не из ненависти к ним и к их религии, а из постоянной острой необходимости избавиться от пагубы страшного проклятия. Проклятье они сами призвали на свою голову, когда кричали: «Его кровь падет на нас и наших детей». Грех богоубийства, таким образом, перешел на их потомков, и, как результат, их кровь поражена болезнью. Когда она струится по венам, они испытывают страдания, пока не признают своей доли участия в убийстве Христа. Один из евреев, которого они считают пророком, сказал им, что они могут избавиться от мучений, только употребляя христианскую кровь, поэтому они решили ежегодно



убивать хотя бы одного христианина, и они бросают жребий, чтобы определить, какая из провинций должна предоставить жертву<sup>55</sup>.

Эта история, которая вызывала доверие у такого человека, как Фома из Кантимпре в середине XIII в., по-прежнему убеждает Эспину в середине XV столетия. Здесь мы касаемся одного из главных факторов, отяготивших еврейский вопрос в Средние века — веры в сверхъестественный характер силы, определяющей судьбу евреев и их поведение. Мы также касаемся здесь одного из моментов, когда легенда о евреях, убивающих христиан из *ненависти*, разрасталась в миф о *религиозном* убийстве, даже несмотря на то что и первоначальная легенда тоже продолжает цвести достаточно долгое время, перед тем как уйти в тень.

Для Эспины все вариации мифа относятся к еврейской ненависти к христианам, и все они, в той или иной форме, означают исключительную жестокость евреев. Так, опираясь на Фому, он не только представляет теорию последнего, почему евреи ежегодно убивают христиан (что само по себе является для Эспины непреложным фактом), но также и его рассказ о том, как такое убийство произошло в Германии в то время.

Этот инцидент, по словам Фомы, случился в Пфорцхайме, в Баварии, в 1261 г. Скверная христианка продала семилетнюю христианскую девочку местным евреям, которые изранили ее и собрали ее кровь в кусок холста. Когда девочка умерла, они привязали камни к ее телу и утопили в реке. Но через несколько дней рыбак нашел тело, когда заметил торчащую из воды и указывающую на небо руку. Горожане немедленно заподозрили, что это преступление было совершено евреями, а на то, что это действительно было преступлением религиозного свойства, указывают случившиеся после этого чудеса. Когда местный князь пришел, чтобы посмотреть на тело, оно вдруг село и протянуло руку, как бы требуя мщения или же моля о сочувствии, и, посидев в таком виде около получаса, оно снова растянулось лицом вверх. То же самое произошло, когда туда привели евреев, но кроме этого, еще и лицо мертвой девочки вспыхнуло, а раны начали кровоточить. Вслед за этим евреев пытали, и после того, как они, наконец, сознались в содеянном (кроме двоих, которые задушили друг друга), их повесили вместе с той скверной христианкой<sup>56</sup>.

Эта история отмечена всеми признаками, характерными для средневековых небылиц «кровавого навета»: преступление разоблачается необычным способом, множество чудес указывает на виновников, евреи, в конце концов, сознаются под пыткой, а приговор выносится на основе свидетельства, предоставленного и «чудесами», и «признанием». С точки зрения здоровой юридической процедуры, оба вида свидетельства абсолютно ничего не стоят. С точки же зрения легковерного средневекового христианина, никакого другого свидетельства и не требуется.

Таким, безусловно, был и взгляд Фомы из Кантимпре. Он слышал об этом случае от двух доминиканских монахов, которые, в свою очередь, слышали об этом в Пфорцхайме, куда пришли через несколько дней после происшествия. Могло ли возникнуть сомнение в правдивости этого происшествия? Подобная история, порожденная буйной фантазией и принесенная на крыльях молвы и слухов, не вызывала никаких вопросов ни у Эспины, ни у Фомы.

Другие истории кровавого навета, рассказанные Эспиной, не были взяты им из книг или письменных отчетов. Их истоками были обстоятельства, в которых он оказался замешанным или о которых он предположительно знал. Таков был слу-

чай ритуального убийства, впервые приписанного евреям Кастилии. Это случилось в 1454 г., в Вальядолиде, где Эспина проповедовал об Имени Иисуса. Ему рассказали о христианском мальчике, которого евреи убили в провинции Самора<sup>57</sup>. Узнав обо всех деталях этого преступления, он предоставил живописный отчет об этом преступлении. Евреи вывезли мальчика за город, убили его на каком-то поле, вынули сердце, а затем закопали тело. Но в спешке закопали его недостаточно глубоко, что и повлияло на последующие события. Тем временем убийцы встретились с другими евреями, чтобы завершить то, для чего совершили это чудовищное дело. Они сожгли сердце, пока оно не превратилось в пепел, смешали пепел с вином, а затем выпили эту смесь. Преступление, однако, раскрылось. Собаки, пробегавшие через место захоронения мальчика, разрыли могилу и обгрызли тело. Один из псов тащил руку в пасти и был схвачен христианским пастухом. Смерть ребенка, которого искали, стала известна. Местный рыцарь, Родриго Диас де Мендоса, провел серьезное расследование, и ему удалось найти виновных евреев. Один из них, рыжеволосый, сознался под пыткой и держался за свое признание, даже когда узнал, что его казнят. Однако евреи пришли ему на выручку. Им удалось получить отсрочку казни. Дело было переведено в королевский суд в Вальядолиде, и, таким образом, «добрый рыцарь из Саморы был лишен возможности увидеть исполнение справедливости»<sup>58</sup>.

«Располагая этими надежными сведениями, — говорит Эспина, — я произнес свою проповедь в церкви Св. Николая, расположенной вблизи еврейского квартала». «Весь город, — добавляет он, — пришел, включая многих евреев. Там я с горечью и возмущением рассказал о злодеянии, о котором мне недавно доложили. Было сказано, что присутствовавшие евреи с большим неудовольствием выслушали мою речь, так же реагировали многие из их расы (т.е. марраны), которые с симпатией относятся к евреям». У марранов была особая причина для недовольства, потому что Эспина обвинил их, как и евреев, в попытке увильнуть от исполнения справедливости. Евреям удалось перевести дело в Вальядолид, благодаря помощи их друзей-конверсо, у которых было большое влияние в королевской канцелярии, и, таким образом, новый суд пока ничего не сделал, потому что двое судей, назначенных на это дело, были представителями «той расы» (*de genero illo*), т.е. конверсо. Эти двое под всевозможными предлогами тянули дело до бесконечности<sup>59</sup>.

Мы можем с легкостью понять, почему королевские судьи не спешили с вынесением своего вердикта. Поскольку все дело было построено на чистом поклепе, свидетельство должно было быть пронизано ложью, в то время как признание под пыткой не рассматривалось ими как имеющее силу и тем более как доказательство. Конверсо, конечно, знали из еврейской истории о беспочвенности обвинений в ритуальном убийстве, поэтому как могли они поддержать такую пародию? С другой стороны, они знали настроения населения, знали, что «старые христиане» внимательно следили за ними, и по этой причине они не хотели показать себя априори самочинными защитниками евреев. Может быть, они ждали какого-то дополнительного развития событий, которое могло бы помочь раскрыть истинных убийц (что, как известно, нередко случалось), или, возможно, пытались более убедительно доказать неприемлемость представленного доказательства. Эспину, в любом случае, доказательство удовлетворяло. Для него, по его словам, слышавшего эту историю незадолго перед тем, как прочесть свою проповедь, было ясно, что обвиняемые виновны и должны быть незамедлительно казнены. Итак, не

дожидаясь результатов суда, он издал свой собственный безусловный приговор, объявив судебную процедуру фарсом, а судей — соучастниками преступления. Незавершенный суд в Вальядолиде послужил ему предметом для распространения кровавого навета и посланной с неба возможностью «выставить на свет» евреев как убийц христианских детей.

То, что евреи всегда с негодованием категорически отрицали это обвинение, и то, что все признания в таких случаях были сделаны под самыми чудовищными пытками, явно ничего не значило для Эспины. Ему, однако, должен был мешать тот факт, что конверсо никак не хотели сотрудничать с ним в доказательстве существования печально известного обряда. Более того, комиссия, назначенная императором Фридрихом II для определения истины насчет кровавых обвинений — комиссия, состоявшая из самых знаменитых обращенных различных стран Европы, — опровергла это обвинение как чистую фальшивку<sup>60</sup>. И никто из хорошо известных испанских конверсо, начиная с Петра Альфонси, следом за ним Альфонсо из Вальядолида и до Павла из Бургоса и Херонимо де Санте Фе, всех, кто так резко высказывался о евреях, их верованиях, их взглядах и обычаях, не сказал ни слова, из которого можно было выудить хоть малейшую поддержку этому расцветшему пышным цветом верованию. Удача, однако, была на стороне Эспины. Во время написания *Fortalitium* он объявил, что в его распоряжении имеется свидетельство о кровавом ритуале, которое до него не удавалось добыть еще ни одному христианину. У него имеется заявление конверсо — нет, *еврея* еще до его крещения! Заявление, сделанное по его доброй воле, о его присутствии на тайной еврейской церемонии, на которой был ритуально умерщвлен христианский ребенок. Разве не является это окончательным доказательством, в котором так долго нуждался христианский мир? Разумеется, такое дело заслуживает особо пристального внимания, и Эспина досконально описывает то, как это свидетельство попало к нему в руки.

«В 1456 году, — говорит он нам, — когда я находился в монастыре Сан-Франсиско в Вальядолиде, ко мне пришел еврей по имени Эммануэль, сын известного генуэзского врача ... и рассказал мне, что он, распознав заблуждение еврейского народа, жаждал всей душой очиститься [от своих грехов] путем крещения. В ответ на мой вопрос, что привело его к такому двойному осознанию — т.е. заблуждение евреев и истина католицизма, — он ответил, что причиной была преступная практика, в которой христиане часто обвиняют евреев — а именно то, что они приносят в жертву христианских детей при любой возможности. И поэтому, движимый своей совестью и ревностным пылом к христианству, этот еврей сообщил мне о двух таких ужасных деяниях, об одном из которых он слышал от своих родителей, а второе видел своими глазами»<sup>61</sup>.

Случай умерщвления евреями христианского ребенка, свидетелем которому он был сам, — сказал он, — имел место в одном доме Савоне, на территории Генуи, четыре года тому назад, т.е. в 1452 г. «Мой отец, — рассказывает он, — привел меня в дом, где семь или восемь евреев сошлись вместе в глубокой тайне. *За закрытыми дверями* они поклялись скрывать все, что они собираются делать, так, чтобы ни при каких обстоятельствах они не рассказали о том, что там произойдет, ни одному живому существу, но скорее примут смерть или покончат с собой. Затем они привели маленького христианского мальчика, пожалуй, двухлетнего, поставили его в середине комнаты, принесли также посудину, в которую собирают кровь при

обрезании мальчиков. Обнаженного ребенка поставили над посудиною, и четверо из этих евреев приступили к убийству следующим образом: один из них держал ребенка за правую руку, другой за левую, третий поднял его голову так, что эти трое держали его растянутым в форме креста. Четвертый, который должен был убивать, сунул в рот ребенка, перед тем как его растянули, куски ткани, пропитанные дымом, чтобы тот не кричал. Затем четвертый взял довольно длинные железные иглы (*ferreos aculeos*), которые жесточайшим образом воткнул в живот и легкие ребенка в направлении самых глубоко расположенных внутренностей, так, чтобы они могли проткнуть сердце. Когда этот злодей ранил снова и снова ребенка, протыкая его и вынимая иголки, большое количество крови вытекло в посудину. Когда я увидел это, содрогнулся, не мог больше смотреть и ушел в другую часть дома. Тогда мой отец подошел ко мне и сказал много разных вещей, а среди всего прочего приказал мне держать в *строжайшей тайне* и не разглашать никому на свете того, что видел и что увижу еще, что я должен предпочесть умереть или покончить с собой, чем раскрыть этот секрет.

Когда я вернулся с ним к месту церемонии, ребенок был уже мертв. Они взяли его тело и бросили в глубокую темную яму отхожего места, которое было в доме. Затем они смешали в посудине кровь с маленькими кусочками разных фруктов: яблок, груш и орехов, и все евреи ели эту жуткую смесь. Я тоже ел эту кровь. После того как я попробовал это, я настолько внутренне изменился, что ни в этот, ни на следующий день не мог ничего есть. Я чувствовал себя так, как будто хочу вывернуть наружу мои кишки из-за пережитого мною ужаса. *Ессе*, я рассказал честно вам то, что я видел, как я ел кровь сказанного христианского ребенка»<sup>62</sup>.

В здравомыслящем обществе такую историю восприняли бы со смесью презрения и изумления — с презрением к человеку, который пытается такими средствами снискать симпатию и поддержку себе влиятельных людей, и с изумлением по поводу причин, которые могли довести его до такой степени морального падения и извращенности мысли. Но общество, в котором эта извращенность возникла, не было нормальным, оно находилось в состоянии полного расстройств и беспорядка и, пропитанное патологической ненавистью к евреям, готово было верить любой клевете, любому самому смехотворному и немыслимому поклепу на них. Так эта мерзкая история еврейского выроodka нашла себе жадных слушателей среди весьма уважаемых христиан. Эспина сообщает нам, что этот будущий выкрест повторит эту же небылицу отцу Гарсии де Воамону, епископу Луго (которому предстояло стать крестным отцом этого Эммануэля), то же самое он рассказал почтенному господину Педро Баскесу, дьякону церкви Компостеллы, и многим другим известным людям, церковным и светским, включая нотариуса короля и секретаря упомянутого епископа, а именно, Педро Мартини де Гетарию, «который все сказанное [о двух жестоких актах] изложил в письменном виде, и эти заявления были помещены в сказанном монастыре францисканцев в память о таком страшном преступлении»<sup>63</sup>.

И все же, в каком бы расстроенном состоянии ни находилось это общество, как ясно ни отдавали бы мы себе отчет в тяжести и необычайной сложности его болезни, мы не можем не поражаться уровню легковерия, до которого предрасудки и враждебность могут низвести мыслительные способности людей. Как и все вымышленные истории, как бы ловко они ни были слеплены, история этого потенциального выкреста из Генуи страдает очевидным изъяном, точнее, отсут-

ствием связи с действительностью; это мыльный пузырь, который лопнул бы от первого укола. Однако ясно, что никто и не пытался его проткнуть. Предполагаемый выкрест заявил, что религиозные преступления евреев были ему настолько отвратительны, что он решил покинуть свой народ и свою веру и прийти к христианству. Прекрасно! Но почему же тогда он не раскрыл свой «секрет» ближе к дому, если не в своем родном городе, то, к примеру, в Риме, там его историю выслушали бы наивысшие авторитеты, как церковные, так и светские, которые могли бы проверить его утверждения и установить истину? Зачем понадобилось ему уехать в Испанию? Не было ли это потому, что в Италии власти могли обнаружить ложь в его рассказах и многое другое о нем лично, вещи, которые не говорили бы в его пользу? Отсутствие конкретной связи с ее источником, с местом события и замешанными в ней людьми, совершенно очевидно, является той точкой, где эта история хромает. Возможно ли, что Эспина этого не заметил? Разумеется, он сообщает нам, что позаботился о том, чтобы рассказ этого человека, соответствующим образом подписанный, был помещен в францисканский монастырь Вальядолида «в память о совершенном ужасном преступлении». Но разве это все, что следовало сделать с таким свидетельством? В конце концов, мы имеем здесь дело с ужасающим обвинением, которое часто приводило в бешенство общественное мнение на Западе, и это было первым добровольным признанием еврея в его участии в ритуальном убийстве. Не было ли обязанностью Эспины и его друзей — епископа Луго, дьякона Сантьяго и других упомянутых высоких официальных лиц и сановников — послать это свидетельство в Геную и Рим для расследования? Со времени преступления прошло всего четыре года, и само собой разумеется, что, располагая сведениями об отце этого человека, знаменитом враче, и месте предполагаемого убийства, власти в Италии могли восстановить все фазы этого кошмарного обряда и привлечь к ответственности преступников. Наверняка стоило, даже было бы необходимо, привезти этого человека в Италию, а точнее — в Геную, на место преступления, чтобы он мог способствовать расследованию и быть неоспоримым свидетелем. Но ничего этого не было сделано. Не было даже попытки отомстить за кровь христианского ребенка и очистить Геную от ее кровожадных вампиров, не была использована очевидная возможность раз и навсегда доказать истину об этом обряде, который евреи упрямо отрицают, а многие христиане тоже воспринимают просто как легенду. Почему? Явно, что-то странное, нереальное, принадлежащее к миру фантазии было связано с этой историей, даже в глазах тех, кто в нее верил. Они оставили это там, где нашли, потому что *хотели* там оставить, они позволили мыльному пузырю парить в воздухе, так как наверняка боялись, что любое настоящее расследование быстро уничтожит его.

## V

Описание кровавого обряда в Савоне не было, однако, кульминацией изображения евреев Эспиной, потому что он представляет евреев не просто убийцами христианских детей, но также и убийцами взрослых христиан всевозможными хитрыми и окольными путями, включая «лечение», которое еврейские врачи предлагают своим христианским пациентам («за каждого христианина, которого они вылечивают, они убивают пятьдесят других», — говорит он)<sup>64</sup>. Но, по его мнению, убийство отдельных христиан никак не может удовлетворить дьявольскую ненависть евреев к христианам и утолить их ненасытную жажду христианской крови.

И, таким образом, говорит Эспина, они устраивают заговор с целью смести с лица земли целые христианские общины, и их отнюдь не ужасает план уничтожения всего христианского мира.

У Эспины есть «доказательство», что попытки в этом направлении были уже сделаны. Во время «черной смерти», говорит он, было раскрыто, что «евреи отравили все колодцы в Германии, чтобы убить всех немцев в стране»<sup>65</sup>. Способ раскрытия этого преступления не был секретом для Эспины. «Некоторые из них [т.е. евреев] сознались в этом под пыткой», а, как мы видели, признание под пыткой является для Эспины неоспоримым доказательством. Так что это уже не просто обвинение, в котором можно усомниться; это доказано судом и, следовательно, поднимает его до уровня несомненного факта, а приняв это обвинение как непреложную истину, он, естественно, принимает наказание как справедливое. «Ошеломленные таким чудовищным преступлением и опасаясь наличия таких предателей в своей среде, немцы жгли евреев по всей стране»<sup>66</sup>. Для Эспины массовое уничтожение евреев выглядело разумным наказанием. Это был справедливый акт самообороны против смертельно опасных, непредсказуемых супостатов.

Но у Эспины было еще что сказать по поводу широкомасштабных преступных планов евреев. Для того чтобы провести эти планы в жизнь, — сказал он, — евреям пригодны самые недостойные средства, включая черную магию, в которой они особенно сведущи. Это, например, случилось во Франции. Исключительно изощренный в своей гнусности еврей составил план мщения христианам. Он подружился с палачом-христианином, который служил в управлении юстиции, и однажды попросил у него человеческое сердце, сказав, что ему это якобы нужно для изготовления лекарства, без которого нельзя вылечить некую болезнь. Он сказал также, что больной даст ему, еврею, двадцать золотых крон, если ему удастся вылечить его, и что половину этой суммы (и многие другие вещи) он даст своему другу палачу, если тот снабдит его необходимым сердцем.

По дружбе или из жадности, так или иначе мерзкий тип согласился на эти условия и пообещал еврею человеческое сердце. Затем он вынул сердце из тела христианина, который был повешен и четвертован. Передав сердце на хранение своей жене, он сказал, что ожидает получить за него десять крон от своего друга-еврея, с которым та была знакома. Так как она знала, что еврей был колдуном, она побранила мужа за его намерение. В ответ он обругал ее, сказав, что из-за нее потеряет деньги и другие блага, обещанные евреем. Наконец, по совету жены, было сделано следующее: они достали сердце свиньи и «под большим секретом» передали его еврею, получив за это десять золотых крон. Еврей использовал часть сердца для приготовления своего зелья, а остаток закопал в поле, веря, что закопал сердце христианина. Через несколько дней после этого множество свиней, домашних и диких, прибежали на это поле и вскоре стали нападать друг на друга. Их схватка была настолько яростной, что они в своем остервенении разорвали друг друга на куски, так что ни одна из свиней не осталась в живых. Когда король Франции услышал об этом происшествии, еврей был схвачен, и стало ясно, что то, что произошло со свиньями, случилось бы и с христианами этой провинции, будь там похоронено сердце христианина, а не свиньи. По этой причине все евреи этой провинции были убиты по приказу короля<sup>67</sup>.

Эспина не сомневался в правдивости этой истории или какой-либо ее самой невероятной и дикой части. Он не сомневался потому, что «часто» слышал об этом

от «многих» людей — людей, которых он считал «заслуживающими доверия», — и потому, что сам твердо верил в существование и эффективность оккультных сил. Не сомневался он и в том, что евреи, дети дьявола, были в союзе с этими силами. На самом деле, он верил, что они были не просто колдунами, но еще и экспертами в магических искусствах. Среди прочего, говорит он, «евреи являются прорицателями, толкователями снов, авгурами, лозоискателями, колдунами, заклинателями, некромантами и демонами. Они занимаются всеми этими делами, несмотря на то, что [Моисеев] Закон подчеркнуто строго запрещает им это»<sup>68</sup>. Весьма изобретательно и тщательно продуманно Эспина представляет свидетельство. Он цитирует Второзаконие (18:10–11), которое запрещает израильтянам использовать все эти искусства, но опускает и пролог, и эпилог этого закона, которые ясно дают понять, что эти занятия были не «еврейскими», а частью «мерзости язычников» и что израильтянам было просто приказано воздерживаться от подражания нееврейским соседям. Опустив эти части закона, Эспина заставляет читателя поверить в то, что евреи пристрастились к черной магии во всех ее формах еще до получения Закона и не изменились и после того. Совершенно очевидно, что небесный закон с его суровыми угрозами не был в состоянии изменить скверные привычки евреев<sup>69</sup>.

## VI

Теперь мы можем вкратце подытожить взгляды Эспины на евреев, выраженные в *Fortalitium*. Еврей не только жесток и садист по натуре или по менталитету, он еще и переполнен особой ненавистью к христианству и желанием разрушить христианский мир. Эта страсть, это непреодолимое желание убивать христиан не означает, однако, только необходимость удовлетворения своей злобы — он должен убивать христиан также и для того, чтобы успокоить свою больную кровь и выполнить свои религиозные обязанности. Его Закон — т.е. талмудический закон — обязывает его убивать всех христиан, не говоря уже о том, чтобы использовать их всеми возможными способами. Отсюда проистекает все крючкотворство, которое евреи используют против христиан. Но они не только крайне эгоистичны и нечестны, у них просто отсутствует всякое моральное чувство. Они на самом деле стоят за пределами моральных норм. Поэтому они всегда были «бунтовщиками против Бога», «идолопоклонниками» и «дельцами черной магии». Все это объясняется происхождением евреев, а именно их этнической структурой и ее компонентами. В глазах Эспины евреи — недочеловеки, точнее, только частично люди, частично животные и демоны — прямой результат сожительства их предков с монстрами, животными и злыми духами<sup>70</sup>. Отсюда оставалось сделать только маленький шаг к окончательному определению евреев Эспиной: они «дети дьявола» (не только метафорически, но и в полном и буквальном смысле этого слова), и в качестве таковых они представляют собой опасность не только для соседей и для тех, кто крестился или вступил с ними в конфликт, но и для всего человечества.

Как следует поступить с такой расой, живущей среди христиан? Каким, согласно Эспине, должно быть решение еврейской проблемы? Фанатичный монах не сомневался в ответе. Он выразил свое мнение в недвусмысленных выражениях, описывая то, как обращались с евреями в странах, которые больше не страдают от их присутствия. Этими странами были Англия и Франция. Он был настолько захвачен тем фактом, что из всех стран Европы только этим двум удалось избавиться

от евреев, что снова и снова возвращался к вопросу об обстоятельствах и способе, которым это было сделано.

Он представил рассказ Винсента об изгнании евреев из Франции. Как и все подобные истории, рассказанные Эспиной, эта тоже была предназначена служить примером поведения для испанских королей и народа. Действительно, многое в истории Винсента могло бы поощрить испанских правителей. Так, Винсент рассказывает нам, что король Франции однажды в субботу схватил «всех» евреев в их синагогах и «первым делом отобрал у них всю их роскошную одежду, а также золото и серебро»<sup>71</sup>. Преподанный урок не нуждается в объяснении. Испанские короли не должны совеститься делать то же самое (что в глазах некоторых людей выглядит грабежом), если даже король Франции (который «пылал рвением к Богу»)<sup>72</sup> не стеснялся. Такое изъятие будет означать всего лишь отбирание у евреев обратно малой части того, что они украли у испанцев, так же как экспроприация Филиппа II только частично вернула украденное у французов. Поэтому экспроприация еврейского имущества морально допустима и оправдана, так же как и выгодна для короны. Пройдет немного времени, и Католические короли последуют совету Эспины и вышлют евреев из Испании.

Далее Винсент говорит, что, когда король Франции решил изгнать евреев из королевства, евреи подговорили баронов и прелатов (подарками и обещаниями будущих благ) попытаться изменить королевское решение об изгнании, в то время как евреи, со своей стороны, уверяли короля в том, что если он согласится, то они снабдят его «бесконечной суммой денег», но король не поддался на еврейский подкуп или на другие «посулы преходящего свойства»<sup>73</sup>. Эспина, возможно, ожидал, что нечто похожее может случиться и в Испании, если там будет издан приказ об изгнании. Он хотел, чтобы испанские короли научились у французских, как должны себя вести настоящие христианские монархи. Если так, то его предчувствие того, что случится в Испании, как в смысле вмешательства аристократов, так и касательно предложения евреями «бесконечных сумм», было необычайно острым. Испанские монархи последовали французскому примеру (как это было изложено Эспиной) со скрупулезной точностью. Они не только издали указ об изгнании евреев, но и устояли перед всеми попытками знати и евреев аннулировать его<sup>74</sup>.

Этим, однако, не исчерпывались письма Эспины о решении еврейской проблемы, потому что при всей важности, которую он придавал истории Винсента о мерах, принятых во Франции, даже это еще не до конца удовлетворяло его. Когда делегация нескольких монахов из Клуни прибыла в Кастилию, Эспина попросил одного из них рассказать о «настоящей причине» изгнания евреев из Франции. В ответ на просьбу монах написал ему длинное письмо, которое Эспина целиком воспроизводит в своей книге. Суть его состоит в том, что «настоящей причиной» была попытка одного еврея совершить профанацию тела Христа.

Для того чтобы увидеть, как развивалась мысль Эспины и почему он считал важным представить письмо монаха, мы обязаны ознакомиться с этой историей. Согласно рассказу монаха, изгнание было результатом попытки одного парижского еврея убедить некую христианку добыть для него просфору. Предположительно, веря в то, во что верят христиане, т.е. в то, что просфора представляет плоть Христа, еврей вознамерился подвергнуть просфору мучениям, опустив ее в котелок с кипящим маслом с водой. Однако же, когда он бросил просфору в котелок, вдруг появился красивый мальчик, шагающий над кипящей жидкостью. Злой еврей понял,



что мальчик представляет Иисуса; великое чудо не тронуло его, и он стал пытаться затолкнуть мальчика в котелок при помощи железного инструмента. Но он не мог прикоснуться к мальчику. Когда еврей пытался ударить его в левой стороне котелка, тот появлялся в правой стороне, и наоборот. Наконец появились дети этого еврея и, изумленные этим зрелищем, сперва рассказали об этом матери, а потом другим горожанам. В результате туда пришло несколько христиан, и они лицезрели это чудо. В конце концов, в дом еврея пришел парижский епископ в сопровождении своих церковников. Они не видели ангельского мальчика, но видели в кипящей жидкости абсолютно чистую, нетронутую просфору. Епископ взял ее своими руками и отнес с процессией в церковь Св. Иоанна, где просфора была освящена в тот же день. Еврей, естественно, был арестован, подвергся пыткам и вскоре был приговорен к сожжению. Но король Франции не удовлетворился этим наказанием. Он велел изгнать всех евреев из Франции<sup>75</sup>.

Сегодня трудно понять, как подобные истории могли быть с готовностью приняты учеными мужами средневековой Церкви. Этот рассказ иллюстрирует невероятное легкое верие даже самых образованных монахов, которые должны были быть обучены прямому логическому мышлению. Монах из Ключи был, по словам Эспины, лицензиатом, дипломированным теологом, как, разумеется, и сам Эспина. Оба хотели исправить общество и знали многое о его болезнях и безрассудстве, у обоих была репутация преданности, моральной чистоты, даже святости; и оба использовали рассказ о божественных чудесах, чтобы оправдать самые чудовищные действия. Как непостижимо человеческое сердце! Под прикрытием набожности, благочестия и милосердия сердце Эспины билось в бешеном ритме, продиктованном предвзятыми мнениями, антипатией и ненавистью.

Эспина, безусловно, был человеком толковым и ловким. Ни одно слово в его книге не написано без определенной цели. Чтобы оправдать такое бесчеловечное дело, как изгнание из страны целой большой общины, нужно обвинить эту общину в совершении устрашающего религиозного преступления. И какое же преступление такого громадного масштаба можно приписать евреям Испании? Винсент объяснял изгнание из Франции тем, что евреи убивали христианских детей — разумеется, подходящая и убедительная причина. Но вера в это преступление не была распространена в Испании. Несмотря на все усилия Эспины внедрить представление, что евреи Кастилии, как и их братья в других странах, были замешаны в ритуальном убийстве, он знал, что это было спорным моментом. Обвинение это не проходило в испанских судах, в отличие от Франции (Буа) и Германии (Фульда). С другой стороны, в Испании были вынесены приговоры против евреев, обвиненных в оскорблении тела Христова. Однако осквернение просфоры не было упомянуто Винсентом, и *не могло быть* упомянуто в этой истории, поскольку этот миф родился *после* того, как Филипп Август изгнал евреев из Франции. Но Эспина, который, вне сомнения, не был в курсе этого, мучился вопросом: как мог Винсент забыть об осквернении просфоры? Или как мог умолчать об этом? Теперь появился рассказ монаха из Ключи, чтобы заполнить пробел. Эта история, конечно же, относилась не к первому изгнанию евреев Филиппом Августом в 1189 г., а ко второму, Филиппом Красивым в 1306 г., и к тому времени навет просфоры был уже широко распространен как во Франции, так и в Германии и в других странах. Тем не менее похоже, что Эспина верил, что это относится к изгнанию, о котором говорил Винсент [т.е. 1189 г.], поскольку он нигде не проявляет знания о том, что евреи

изгонялись не однажды. В любом случае, Эспина думал, что история монаха из Ключни будет полезным добавлением к рассказу Винсента. Как бы ни сомневались испанцы по поводу практики еврейского ритуального убийства, немногие из них отрицали бы участие евреев в профанации просфор. А такого преступления может хватить для оправдания изгнания евреев из Испании.

## VII

Полное изгнание евреев представлялось Эспине весьма действенной мерой на пути к разрешению еврейской проблемы, но все же оно ни в коем случае не было бы идеальным решением. В его глазах, евреи, эти архипреступники, убийцы Христа и христианских детей, осквернители причастия, затевавшие массовые убийства, заслуживали гораздо более сурового наказания, чем просто изгнание из стран Запада. И действительно, по мнению Эспины, ничто меньшее, чем смерть, даже отдаленно не приближается к крайней степени наказания, причитающегося этим сынам дьявола.

Чтобы настроить своих читателей на такое решение, он описывает инциденты, в которых оно было применено, не выказывая при этом ни малейшего сомнения в уместности подобной чудовищной акции. Вспомним его историю о дерущихся свиньях, и как прекрасно, с точки зрения Эспины, она закончилась, потому что за якобы попытку еврейского колдуна уничтожить христиан некоей провинции все евреи этой провинции были умерщвлены по приказу епископа. Эспина явно считает правильным, что так много евреев заплатили своими жизнями за преступный замысел одного человека, который случайно не осуществился. В его глазах этот еврей, предполагаемый преступник, был представителем и исполнителем воли всей общины. Не было необходимости представить доказательства хотя бы частичного участия общины в планировании преступления — если такое преступление действительно замышлялось, — поскольку было «известно», что все евреи вынашивают такие планы и делают все возможное для их осуществления. Поэтому их следует убить еще до того, как преступление совершилось, убить только потому, что они являются самими собой — то есть представителями проклятой еврейской расы.

То, что именно такими были взгляды Эспины, можно увидеть из других приводимых им рассказов, закончившихся массовым убийством евреев. Типичным из них является рассказ о некоем дворянине, который пришел из Франции в Испанию, и на границе двое таможенников-евреев потребовали у него заплатить какой-то налог. Отказавшись платить, поскольку он счел налог несправедливым, этот человек поссорился с таможенниками и ударил одного из них в ухо. Когда тот ответил ударом, дворянин вытащил свой меч, чтобы убить его, но тут увидел, что против него не один человек, а много вооруженных евреев, готовых сопротивляться, и тогда он подавил свое желание. Позже, когда он пришел в себя, то задал себе вопрос: почему Бог так унизил его, что заставил терпеть обиду от этих низких преступных типов? И тут сей дворянин вспомнил, что, когда евреи были изгнаны из Франции, он был единственным из всех французских князей, кто отказался выгнать евреев из своих владений и оставался их защитником. Тогда он пришел к выводу, что Бог рассердился на него за его поведение, и поэтому он был так постыдно унижен. Тогда он поклялся, что если милостивый Бог вернет его в целостности и сохранности в его земли, он не оставит в живых ни одного еврея. Свое обещание он

выполнил неукоснительно. Все евреи, которых он нашел в своих владениях, были уничтожены его мечом<sup>76</sup>.

И в этом случае Эспина не имел ничего против его действий. Наоборот, он видел в этом искупление греха, который тот совершил, отказавшись изгнать евреев. Иными словами, чтобы искупить свою вину, он должен был сделать нечто лучшее, чем выслать евреев, т.е. убить их. Отметим, что убитые им евреи не были ни в чем обвинены. Ни один из них не был обвинен даже в попытке совершения преступления против христиан. Не было и в инциденте, приведшем к массовому убийству, ничего, что могло бы оправдать такое наказание; самое большее можно было говорить о плохом поведении еврея, который забыл о том, что должен был бы лучше знать, а именно — о своем месте в мире. Эспина, разумеется, не придавал никакого значения тому факту, что эти евреи были официальными сборщиками налогов, исполняющими свой долг на службе королю, что этот дворянин первым применил насилие, и что еврей просто защищался. Все эти обстоятельства, отмеченные Эспиной, не имели, похоже, для него никакого значения. Решающим был тот факт, что еврей ударил дворянина, и, естественно, «самый преступный народ» на земле должен был получить в ответ запоминающийся урок. Таким образом, полученное оскорбление было смыто кровью евреев целой французской провинции, т.е. людей, не имевших ничего общего с поведением их братьев в другой стране.

В этой связи следует сказать еще об одной вещи, которая поможет пролить свет на отношение Эспины к евреям. Ясно, что его позиция в данном случае была продиктована клятвой дворянина «не оставить ни одного еврея на его земле». «Не оставить ни одного еврея» вовсе не означает убить их всех, достаточно для выполнения клятвы повелеть изгнать их. А если, давая клятву, этот дворянин имел в виду убийство евреев, то Эспина, несомненно, знал, что сама по себе клятва совершить преступление недействительна. Но именно здесь и зарыта собака: для Эспины убийство евреев *при любых обстоятельствах* не является преступлением. В случае французского дворянина это был акт набожности, искупления греха — греха терпимости к присутствию евреев на его земле и гуманного к ним отношения. Здесь коренилось зло!

Все эти истории ясно показывают, что Эспина рассматривал массовое уничтожение как достойный способ избавиться от евреев. То, что было сделано с евреями в целой провинции, могло, разумеется, быть сделано с евреями во всем королевстве. На самом деле, мы можем с уверенностью заключить, что полное уничтожение было, в глазах Эспины, наилучшим решением еврейской проблемы во всех странах христианского мира.

## VIII

Это заключение полностью подтверждается двумя историями, рассказанными Эспиной об изгнании евреев из Англии. Первую можно назвать историей поющего мальчика, а вторую — рассказом о двух шатрах. Для того чтобы мы поняли мысли Эспины о еврейском народе, необходимо рассмотреть обе легенды.

В городке Линкольн жил мальчик, сын бедной женщины, который любил распевать некий гимн во славу Девы Марии. Пел он его повсюду, в том числе и проходя через еврейский квартал, но евреи, взбешенные его пением, решили его убить. Они отрезали ему язык, славивший Пречистую Деву, вырвали его сердце, которое громко стучало, когда он предавался размышлениям об этом гимне, а затем броси-

ли тело в глубокую зловонную выгребную яму, полную нечистот. Таким образом, как они думали, не будет обнаружено ни малейшего следа этого мальчика. Но Дева не забыла своего верного слугу. Как только его бросили в это зловонное место, Она немедленно приблизилась к нему и вложила в его рот вместо языка драгоценный камень. Тут же он принялся петь тот же антифон, не останавливаясь ни на минуту, ни днем, ни ночью. Прошло четыре дня, в течение которых его мать в отчаянии искала сына. В своих поисках она пришла на ту улицу, где он был убит, и вдруг знакомый голос, поющий ту же сладкую песнь о Деве Марии, зазвучал в ее ушах. Услышав его, она громко закричала, и множество людей собралось вокруг нее, включая городского мирового судью. Они вошли в дом, откуда слышался голос, и нашли мальчика в отхожем месте. Его вытащили, обрядили в новую одежду и принесли в городской кафедральный собор. Там епископ произнес проповедь и велел всем искренне молиться, чтобы их молитва побудила Пресвятую Деву раскрыть секрет. Когда проповедь была закончена, Всевышнему Богу Иисусу Христу и Его Пречистой Матери было угодно раскрыть предательство и жестокость этих злых евреев, потому что в тот самый момент маленький мальчик встал с ложа, на котором он покоем, вынул изо рта драгоценный камень и со счастливым выражением лица рассказал собравшимся о том, что с ним случилось. Затем он сообщил им, что поднимается на небо, в общество прославленной Девы, и передал драгоценный камень епископу, чтобы тот положил его на алтарь вместе с другими реликвиями. После этого он осенил себя крестным знаменем и, опустившись на ложе, отдал свою душу Спасителю<sup>77</sup>.

Когда король Эдуард узнал об этом преступлении, то, помня о многих других преступлениях, совершенных евреями (как это было установлено беспристрастным расследованием), повелел убить всех евреев королевства, за исключением тех, что не были настолько порочны. Последних он приказал лишить всей их собственности и изгнать из Англии. С тех пор ни один еврей не смеет появиться там, зная, что если будет опознан как еврей, то немедленно заплатит жизнью<sup>78</sup>.

В истории поющего мальчика, как и в случае ангельского ребенка, изгнание приписывается отвратительному религиозному преступлению и его чудесному раскрытию. Но Эспину этот рассказ не полностью удовлетворил, возможно потому, что у него было слишком мало общего с ситуацией в Испании. Поэтому он добавил еще одну историю, найденную, по его словам, в старых английских хрониках<sup>79</sup>. Эта история могла напомнить читателю об обстоятельствах Испании того времени и снабдить испанцев ясной идеей.

Согласно этому рассказу, Англия страдала от непрекращающихся войн, голода и эпидемий. Король мучительно искал ответ на вопрос, откуда взялись эти бедствия и почему его королевство так тяжело от них страдает. Он попросил праведников королевства молить Бога о раскрытии причин этих страшных зол. Праведники истязали свою плоть постами, и наконец милосердный Бог ответил на их молитвы. Он сообщил им, что бедствия пали на их страну из-за преступлений евреев.

Когда король услышал это, он созвал свой совет, постановивший, что все евреи должны стать христианами. Считалось, что это успокоит гнев Божий. План был приведен в жизнь, но несчастья не прекратились, а напротив, усилились. Король снова обратился к служителям Господа, и те ответили королю, что «евреи под именем христиан совершили еще более страшные преступления, чем раньше, когда были иудеями, так как, вскоре после своего деланого обращения, они с помощью

хитрости узурпировали почти все должности королевства, так что настоящие христиане в стране стали почти их невольниками»<sup>80</sup>. Так сказали «служители Господа», и король, просвещенный Богом, начал очищать королевство от этих змей следующим способом.

В назначенный день, когда все люди выходили в поле вблизи моря, он поставил два шатра — один на самом берегу, а другой неподалеку. В первый он поместил еврейскую *Тору*, а во второй — крест Христов. Усевшись в кресло между шатрами, король позвал сказанных конверсо предстать перед ним и с радостным выражением лица четко произнес: «Я сделал вас христианами, и вы добровольно приняли мои распоряжения, но после вашего обращения несчастья в моем королевстве умножились, и, возможно, причиной того стало то, что вы пришли в христианство против своей воли. Поэтому я желаю освободить вас. Смотрите, в шатре возле моря еврейская *Тора*, а в другом — крест Христа. Выберите себе то, что хотите, и поспешите туда немедленно». Возрадовавшись свободе, предоставленной королем, «евреи со своими женами и детьми побежали в шатер с *Торой*, а когда они вышли из него с другой стороны, были один за другим зарезаны и сброшены в море. Так сказанное королевство было очищено, чума прекратилась, и с тех пор ни один еврей не жил в этом королевстве. Пусть испанцы заметят это, и посмотрят, не расцветает ли подобная чума среди них!»<sup>81</sup>

Испанцы, однако, не могли соревноваться с англичанами, даже если бы хотели следовать линии поведения, указанной в рассказе Эспины, потому что в Англии никогда не было массового крещения евреев и их никогда не убивали по приказу короля. История Эспины — это испанское варево, напрямую ссылающееся на испанские условия или, скорее на *некоторые* из этих условий, как они виделись врагам евреев и марранов. Оно отражает все главные обвинения, предъявленные обеим группам их врагами, что ясно указывает на путь, которым последние хотели бы завершить конфликт. Согласно их утверждениям, евреи были *источником* всех войн и эпидемий, бедствий и неудач, выпавших на долю христианской земли. Короли предпочитали их обращение в христианство, веря, что таким образом беды прекратятся, но, когда евреи были крещены, ситуация ухудшилась. Почему? Совершенно очевидно потому, что, хотя они и крестились «добровольно», внутри остались теми, кем были (т.е. иудеями), а затем, став формально христианами, они заняли высокие посты и превратили «старых христиан» в своих рабов. Некоторые испанцы утверждали, что если бы *все* евреи перешли в христианство, то иудаизм марранов исчез. Но английский «пример» показывал, что и это было пустыми надеждами. Там, в Англии, *все* евреи были обращены (по всей видимости, «добровольно»), но когда им дали свободу выбора, все они без исключения вернулись к религии, в которую по-настоящему верили, т.е. иудаизм. Это, конечно, отражает антимарранские утверждения, что *все* марраны были иудеями в душе и никогда не перестанут быть таковыми. Как же тогда окончательно предотвратить то зло, которое они приносят стране? Король Англии показал народу Испании, как разрешить еврейский вопрос.

Есть веские причины считать, что Эспина опустил начало истории об английских евреях. Король, говорит он нам, решил «обратить всех евреев» и «заставить» их выполнить его желание. Каким же образом король «сделал» это — убеждением, или принуждением, или другими путями — Эспина не сообщает; но мы можем заключить, что за загадочными терминами, которыми Эспина пользуется в своем

рассказе, кроется объяснение, найденное им в своем источнике: король предложил евреям «выбор» между крещением и изгнанием, а евреи «выбрали» крещение «по своей доброй воле», дав таким образом королю почву для «напоминания» о том, что они приняли христианство «добровольно». Эспина, скрывший начало истории, поскольку хотел подчеркнуть «добровольное» обращение евреев, вне сомнения, с точностью передал все остальное. Он, конечно, в особенности скрупулезно следовал источнику в уверении, что евреи заняли «все посты», тем самым поработив подлинных христиан<sup>82</sup>, потому что это соответствовало толедской теории и служило его целям. Таким образом, опустив то, что их вынудили к обращению, он лишил конверсо всякого оправдания их «иудействования». Указав (разумеется, косвенно), что они крестились для удовлетворения своей страсти к власти, он выставил их еще большими предателями и преступниками. Как нужно наказывать за такие многочисленные преступления, как религиозные, так и социальные? Ответ Эспины абсолютно ясен. С одной стороны, у него нет ни единого слова критики в адрес английского короля за убийство всех евреев его страны, с другой — он настаивает на том, чтобы испанцы обратили внимание на его действия!

Последняя ремарка Эспины в особенности четко показывает, какой «конец» он имел в виду. Он хотел, чтобы Испания усвоила урок Англии в том, как нужно обращаться с евреями, которые захватили должности и превратили испанцев в своих слуг. И урок очевиден. Есть способ освободить Испанию от евреев — простой и действенный. Убить их всех — мужчин, женщин и детей! Этот пронзительный вой геноцида раздастся из труда Эспины снова и снова. Убить их за осквернение просфоры, за убийство христианского ребенка, даже за то, что они выступили против напавшего на них христианского дворянина, убить за неискреннее обращение в христианство, убить, когда они живут под именем иудеев, и тогда, когда живут под именем христиан!

Но здесь мы касаемся другой проблемы — отношения Эспины к конверсо, проблемы, призывающей к отдельной дискуссии.

### О марранах

## IX

Первая часть книги Эспины — т.е. та, что следует за вступительной главой, — посвящена войне против еретиков, тем самым указывая на то, что *внутренний враг* представляет, по его мнению, большую проблему для Испании, чем внешние враги — мусульмане и евреи. Он отмечает четырнадцать ересей, поднявшихся в христианстве, куда он включает заблуждения Джона Уиклифа, последовавшего за ним «маленького лиса», богемского Яна Гуса и «третьей гадины», Иеронима Пражского<sup>83</sup>. Некоторые из этих ересей он приписал марранам, и их «иудейскими» ересями он открывает главу, посвященную ересям в христианстве.

Но, прежде чем мы коснемся некоторых из этих «ересей», мы должны рассмотреть точку зрения Эспины на конверсо как последователей иудаизма под видом христиан. Эта точка зрения базируется в основном на толедском расследовании [*pesquisa*], чьи находки Эспина представляет в подробностях. Так как текст расследования не дошел до нас и большинство его «заклучений» можно найти только в *Fortalitium*, сведения о некоторых рассматриваемых нами вопросах остаются не-

полными. Тем не менее то, что найдено в этих «заключениях», вкупе с тем, что мы находим в *Статуте*, дает нам достаточно ясное представление об обвинениях, выдвинутых против «скрытых иудеев».

Теоретическая часть этих обвинений может быть классифицирована следующими шестью пунктами: 1) вера в существование Бога и Богини; 2) вера в идолов; 3) вера в то, что звезды наделили Авраама и его наследников провидческим даром; 4) вера в то, что силы освященной просфоры могут быть использованы для антихристианских целей; 5) вера в то, что «в этой жизни ничто не важно, кроме рождения и смерти, а все остальное — суэта сует»; 6) вера в прорицания и другие оккультные искусства<sup>84</sup>.

Мы уже подчеркнули полную невозможность приписывания иудействующим веры в идолов или в двух богов, что справедливо также в отношении пунктов 3, 4 и 5. Ни один иудей не станет приписывать источник пророчества влиянию созвездий, никакой иудей не поверит, что просфора представляет тело Христа в какой-либо форме, и никто из иудеев не может предположить, что ей присуща какая-то сила, естественная или сверхъестественная. Аналогично, взгляд на «эту жизнь» как отрицание бессмертия души, грядущего мира и воздаяния и наказания, был антииудейским, равно как и антихристианским. Что же до предсказания будущего и других оккультных искусств, то вера в них была откровенно антипророческой (и в качестве таковой фундаментально антииудейской), в то время как в некотором смысле она ближе к христианству, которое признает существование и силу демонов и их вмешательство в дела людей<sup>85</sup>. Конечно, применение оккультных искусств было запрещено как христианским, так и иудейским законом, но оно встречалось реже среди иудеев, чем среди христиан во всех странах Запада, и если некоторые марраны и практиковали магию, то их могло привести к этому скорее влияние окружающей среды, т.е. христианского общества, чем современной им иудейской мысли.

Получается, что то, что объединяет все эти обвинения — или все эти еретические представления, — не имеет ничего общего ни с иудаизмом как доктриной, ни с исполнением какого-либо из его обрядов. И если бы нам не сказали, что это присуще марранам, которые якобы привержены иудейской вере, нам бы в голову не пришло, что подобные мнения имеют какое-либо отношение к иудаизму. Мы могли бы отнести некоторые из них к суевериям, распространенным среди многих людей (включая евреев), как до средневекового периода, так и на его протяжении, а некоторые — к эзотерическим кругам и к последователям Аверроэса, но не к главному направлению еврейской мысли, состоящей из фундаментальных иудейских верований. В том, что касается воззрений конверсо, то *Pesquisa* явно не нашла в них ничего или почти ничего еврейского.

Это также очевидно из количественного аспекта свидетельств, предложенных в *Pesquisa*. Так, утверждение, что марраны поклоняются идолам, было поддержано одним старохристианским свидетельством и якобы касалось одной марранской семьи. Точно так же утверждение, касающееся веры во влияние звезд на Авраама и его потомство, было основано на свидетельстве одного «старого христианина» и будто бы относилось только к одному маррану. Уверение в том, что марраны верили в оккультизм, базировалось на свидетельстве одного человека (мавра), который якобы слышал это от одного конверсо. Мы не знаем, откуда появилось свидетельство о якобы осквернении просфоры, но знаем, что речь идет об одном конверсо,

или максимум об одной семье конверсо — священника(!) и его братьев<sup>86</sup>. У нас нет сведений о том, на какой основе марранам приписывается вера в двух богов, но в данном случае отсутствие информации ничего не значит, потому что абсурдность такого утверждения самоочевидна. Теперь остается только вопрос о взглядах на ценность человеческой жизни, как это указано выше. И здесь мы не знаем о каких бы то ни было свидетельствах, но, в любом случае, это не могло впечатлить читателей, поэтому Гарсия изъясил это из списка обвинений против конверсо.

Если *теоретические* обвинения этого расследования были в лучшем случае неубедительными и не заслуживающими доверия, то под обвинениями в иудаистской *практике* конверсо было еще меньше почвы. Мы уже коснулись трех из этих «обычаев»: идолопоклонства, осквернения просфоры и гадания (и других «порочных искусств»). Тем не менее остаются еще семь пунктов обвинения, которые действительно могут быть связаны с иудейскими обычаями и предписаниями. Из них важнейшие — обрезание, соблюдение Субботы и празднование Песаха. Поэтому мы начнем с этих трех.

Мы уже показали, что обвинения расследования в том, что конверсо празднуют Песах, основано на ничего не стоящем и противоречивом свидетельстве<sup>87</sup>. Поэтому мы можем сразу перейти ко второму — соблюдению Субботы. Здесь мы должны противостоять утверждениям расследования, основываясь на тех материалах, которыми располагаем из ивритских источников, потому что, если и есть что-нибудь, что они регулярно сообщают, так это отношение марранов к Субботе. Утверждения этих источников не оставляют сомнения в том, что это отношение неуклонно становилось все более и более негативным. Уже начиная с четвертого десятилетия XV в. мы ясно видим, что марраны нарушали шабат, и прилюдно, и у себя дома, не обращая внимания на его законы<sup>88</sup>. Если расследование опирается на какое-либо свидетельство о противоположном, то это могло относиться только к исключениям — ничтожному меньшинству.

Эспина посвящает этим двум моментам — т.е. празднованию Песаха и соблюдению Субботы — лишь несколько строк, цитируемых из *Pesquisa*. В отличие от толедского расследования, он пытается своими собственными средствами — или, скорее, при помощи своих источников информации — построить обвинение, касающееся обрезания марранов. И действительно, из всех ересей, с которыми он имеет дело в этой книге, он первым делом берется за «ересь обрезания, распространенную только среди тех, кто пришел из иудаизма»<sup>89</sup>. Он хочет убедить нас, что обычай обрезания был широко распространен среди конверсо, и рассказывает о двух случаях, чтобы доказать это. В одном случае он говорит об отце, утверждавшем, что двое его сыновей родились обрезанными, а в другом мать-марранка заявляет, что с двумя ее сыновьями произошло нечто совершенно необычное, что заставило проделать эту операцию<sup>90</sup>. Эспина не проверил правдивости этих историй — забавные анекдоты о марранах циркулировали в то время, хотя их фольклорный, фантастический и враждебный характер очевиден. Но понимая, что они не доказывают его утверждений, Эспина пытался раздобыть осязательное свидетельство, на котором он мог бы построить дело. Он так рвался получить подобное свидетельство, что в качестве такового выбрал абсурдное утверждение своего друга и последователя, Фернандо де ла Пласа, о том, что в его распоряжении якобы находилась сотня экземпляров крайней плоти обрезанных детей марранов.



Эспина, однако, не ограничивает свое свидетельство о важном вопросе обрезания марранов только байками о детях. «Что гораздо больнее, — говорит он, — и чего я не могу выразить без горечи, это то, что некоторые из взрослых, которые долгое время наслаждались жизнью на этой стороне (т.е. в христианстве) под именем христиан, тоже были обрезаны»<sup>91</sup>.

Из этой ремарки можно понять, что обрезание взрослых было новым явлением, но если это так, следует спросить, насколько это было распространено. Эспина хочет показать, что это было частым явлением, и, соответственно, он рассказывает нам, что в 1459 г., когда он проповедовал в Медина-дель-Кампо, ему сообщил некто, «знающий их секреты» («поскольку нет тайного, что не сделалось бы явным»), что «около тридцати конверсо, прошедших обрезание, прятались в одном из домов того города, пока не заживут их раны от обрезания»<sup>92</sup>. Но эта история вызывает сомнения, которые трудно рассеять. Поскольку история была известна верному христианину, который не только «знал секреты марранов», но и предоставил эту информацию Эспине, обрезанные мужчины находились в известном доме в то время, когда Эспина проповедовал в Медине. Если так, тогда почему же Эспина не принял меры к тому, чтобы поймать их на месте преступного иудействования, выставить это дело напоказ и наказать их? Посему эта история, как и другие, остается как минимум недоказанной.

Так или иначе, это единственный случай обрезания взрослых, на который мог опираться Эспина. Но, возвращаясь позже к обрезанию марранов, он хочет пролить свет на его истоки. Он рассказывает нам, что марраны, которые отрицают Евангелие, впали в эту ересь под особым влиянием. Монах-еврей, живший во Фландрии, тайно обучал Библии некоторых марранов, которые приехали туда по торговым делам. «Он настолько внушил им сказанное заблуждение, что некоторые из них, вернувшись в Испанию, втайне соverts многих других, тех, про которых я сказал, что они прятались около месяца, чтобы залечить свои раны от обрезания»<sup>93</sup>.

Согласно Эспине получается, что в случае этих людей, которым сделали обрезание в Медина-дель-Кампо, история началась не на испанской земле. Это вовсе не было автоматическим результатом приписываемой марранам приверженности иудаизму или влияние испанских евреев, как зачастую нас пытаются уверить, а явилось продуктом подпольного учения, пришедшим в Испанию из другой страны, и его источником был отдельно взятый монах — конверсо, который был учителем или основателем этой группы. Очевидно, это была новая группа марранов, которые, как сказал Эспина, «долгое время» жили как христиане, а затем внезапно изменили веру. Могла ли при тех обстоятельствах эта группа быть большой? Конечно, Эспина говорит нам, что ученики этого монаха соverts «многих» своих братьев в Испании (что снова показывает, что перед тем, как подпасть под влияние, «сверщенные» тоже жили как добрые христиане), но, поскольку никакой другой источник не обсуждает и даже не упоминает этого фламандского монаха и его новое движение, нам позволено усомниться в том, что те «многие» были действительно столь многочисленны. Далее он рассказывает нам, что некоторые члены той самой группы «надеются вскоре перебраться в варварские страны» вместе с проводником, который ожидает их в Севилье, с тем чтобы, добравшись туда,

---

\* Здесь имеются в виду страны Магриба (Северной Африки).

свободно стать иудеями»<sup>94</sup>. Также и в «ереси I»<sup>95</sup>, со ссылкой на этот случай, он рассказывает нам, что о многих других также было сказано, что они «втайне готовятся сделать то же самое», т.е. пойти по пути врача, который тайно продал свое имущество, отправился в Иерусалим и стал иудеем. Таким образом, перед нами здесь секретные «подготовки» и «ожидания», сообщенные одним (или более) человеком, «который знал» и привел это свидетельство.

Все это могло бы звучать вполне реалистично, если бы не казалось весьма неразумным для людей, решивших эмигрировать из Испании, начать свои шаги с обрезания. Напрашивается вопрос, почему эти люди не поступили так, как тот врач — то есть не отложили свое обрезание до того, как прибудут в другую страну, где могут свободно принять иудаизм, чтобы не затруднять свои планы таким актом, как обрезание, да еще подвергать себя опасности. Но и другие соображения не позволяют нам принять рассказ Эспины всерьез. Поскольку он относит этот случай к «прошлому», случившемуся в 1459 г., он должен был написать об этом позже — скажем, в начале шестидесятых годов. Но мы не слышали о миграции конверсо в пятидесятые годы ни в Палестину, ни в варварские страны, и очень немного — о единичных случаях — в начале шестидесятых. На самом деле у нас есть достаточно свидетельств того, что такой миграции не было и позже, во всяком случае настолько массовой, чтобы оставить какой-то след<sup>96</sup>. Итак, «приготовление» и «ожидания» «многих» в лучшем случае можно отнести на счет отдельных личностей (такие вполне могли быть), которые подсказали обобщение Эспины об иудействующих или исполняющих «отвратительные» обряды.

## Х

Склонность Эспины к обобщению и преувеличению в том, что касается иудейских ересей, легко разглядеть и в других его утверждениях по этому вопросу. Представляя нам содержание толедского расследования, он сообщает, что согласно выводам расследования «некоторые из конверсо не крепки в вере» (*aliqui eorum non sunt sani in fide*)<sup>97</sup>, но когда говорит о том, что «слышал» сам, то число еретиков быстро меняется на «многих» (*multi*)<sup>98</sup>, а позже на «очень многих» (*plurimi*)<sup>99</sup>. Мы видели, что, когда он говорил о «многих», которые «готовились» покинуть Испанию и вернуться к иудаизму, он упомянул единичный случай — врача-маррана, который продал все свое имущество, отправился в Иерусалим и стал иудеем. Но уже через несколько страниц он находит возможным сказать, что «из всех ересей эта [обрезание] распространена среди марранов более всего, поскольку очень многие обрезаны, и после того, как они продали все, что имели, покинули королевство и стали евреями, как уже сказано»<sup>100</sup>. Таким образом «подготовка» и «ожидание» отбытия сделались (через несколько страниц) миграцией, а единичный случай отъезда превратился в «очень многие» случаи, хотя то, что «было сказано», означало совсем другое. Но Эспина не удовлетворяется и этим. Он продолжает свое безосновательное обобщение, так что «очень многие» становятся «бушующей эпидемией» (*pestis rabida*), угрожающей «разрушить христову веру»! Следовательно, этому необходимо «яростно сопротивляться»<sup>101</sup>.

А в дополнение к его склонности к преувеличению мы должны обратить внимание на источник его сведений. Эспина, кроме толедского расследования, опирается на слухи или осведомителей, которых считает «достойными доверия». Мы видим, что рассказы Эспины о евреях, убивающих христианских детей, издевательствах

евреев над просфорой или использовании ими магии тоже основывались, по его словам, на «надежных» свидетельствах, что позволяет нам судить о степени доверия, которую можно оказать его свидетелям по поводу «иудействующих» и масштаба их движения.

Но преувеличения Эспины числа «еретиков» не ограничиваются утверждениями, подобными цитированным. С большой ловкостью, не говоря этого напрямую, он фактически отождествляет конверсо, которые якобы следуют еврейскому закону, с группой марранов в целом. Так, например, когда он перечисляет иудейские грехи конверсо, он не говорит, как сказано в *Статуте*, что «некоторые из них» совершили эти нарушения, но говорит, что *Pesquisa* «показывает» — «они соблюдают *Шабат*», «они посылают масло в синагоги» и так далее.

Более того, описывая еретиков среди марранов, он использует поношения св. Павла в Послании к Титу (1:10–12) в адрес еврейских обращенных в христианство на Крите, как если бы сказанное относилось ко всем обращенным из иудаизма в христианство, *везде и во все времена*. Маркос Гарсия тоже использовал эти слова, чтобы обрисовать всех обращенных из иудаизма таким образом, и здесь у нас имеется еще один пример того, как Эспина идет по стопам толедцев. Но Эспина не только повторяет все суровые внушения Павла критским обращенным<sup>102</sup>, он еще добавляет к этому интерпретации Ординарной глоссы, где он нашел еще более негативные эпитеты применительно к конверсо. По его мнению, конверсо, «которые практикуют обрезание» и держатся за другие иудейские обычаи и верования, указанные в *Pesquisa*<sup>103</sup>, ведут себя еще более незаконно, чем можно вывести из резких слов Павла. Эспина называет их «врагами Бога», «идолопоклонниками» и «худшими еретиками, чем ариане и все прочие, которые сбились с пути христианского закона»<sup>104</sup>. Нужно ли удивляться тому, что наихудшие еретики на свете должны быть наказаны самым суровым способом, даже строже, чем ариане и другие известные еретические движения? Эспина, разумеется, знал, какое обращение полагалось «другим» ересям в христианском мире. Для их искоренения применялись и костер, и меч, и всевозможные пытки. И все эти средства он считал правильными и необходимыми по отношению к конверсо, потому что конверсо — это мор, язва, которые должны быть истреблены всеми доступными способами. «Государство может быть развращено даже одним скверным человеком, например, вором, убийцей, развратником и т.д.» — обобщает он свои взгляды словами св. Бернара. Но «если овца больна, нельзя дать пропасть целому стаду». Общество «следует духовно очистить правосудием и смертью»<sup>105</sup>.

Совершенно очевидно, что для Эспины предпочтительным решением вопроса конверсо было то же, что и решение еврейского вопроса — полное уничтожение. Если бы он мог измыслить метод, по которому было бы доказано формально и оперативно, что все они являются предателями христианства, тайными иудеями, а после этого поступить с ними так, как поступил, согласно легенде о двух шатрах, английский король, то он настаивал бы на немедленном принятии этого метода. Эспина, несомненно, тешил себя этими мыслями и время от времени мечтал о таких мерах, но он должен был оставить эти идеи как непрактичные. Он жил в эпоху, когда христианство воевало с ересями средствами организованной инквизиции, и ему приходилось удовлетворяться этой процедурой. Таким образом, и в этом деле он шел за толедцами и высказывался за установление инквизиции против марранов Кастилии.

Это, конечно не означает, что он недооценивал влияние, которое инквизиция окажет на конверсо. Он понимал, что «настоящая» инквизиция может уничтожить конверсо не только социально и экономически, но и физически. В своем десятом «соображении» Эспина особо указывает на четыре наказания, положенные еретикам, которые должны быть, как он ожидает, наложены на конверсо: отлучение, увольнение (с должностей), конфискация (имущества) и судебное преследование (церковными властями). «Всякая такая личность [виновная в заблуждениях] должна быть передана светским властям для соответствующего наказания, то бишь сожжения, если только немедленно по обнаружении прегрешения этот человек не выказал желаний вернуться к вере, принес в этом присягу и понес наказание. Тогда его следует не казнить, а держать в вечном заключении»<sup>106</sup>.

Он также перечисляет наказания, положенные искренне верующему, который поддерживает еретиков и благоволит к ним. Пособники еретиков должны быть отлучены от церкви как минимум на год<sup>107</sup>. В течение всего этого времени их связи с обществом должны быть расторгнуты. Если пособник — судья, его решения не вступают в силу, если он адвокат, его защита не принимается, если он нотариус, его заверения недействительны, если он церковник — он должен быть отстранен с этого момента от всякой церковной деятельности и бенефиции<sup>108</sup>.

Нет нужды отмечать другие правила, относящиеся к инквизиции (такие как арест и пытки еретиков), которые Эспина счел необходимым представить своему читателю<sup>109</sup>. Эспина все их заимствовал из *Directorium Inquisitorium* Николаса Эймерика, но ясно, что в то время, когда Эспина писал свою книгу, они практически не были еще известны в Кастилии. Мы считаем, что Эспина представил эти процедуры с целью познакомить «старых христиан» Кастилии с работой инквизиции. Он наверняка верил в то, что подобное описание инквизиции должно побудить противников марранов в Севилье удвоить их усилия к ее установлению, хотя, несомненно, понимал, что это может усилить сопротивление конверсо к введению инквизиции в этой стране. Его, однако, мало интересовало то, что подумают или сделают конверсо. Его книга написана для того, чтобы поднять «старых христиан» на действия против евреев и конверсо, и он, возможно, надеялся на то, что написанное им об инквизиции может помочь в достижении цели.

## XI

Мы установили, что сведения Эспины в целом весьма недостоверны, скорее похожи на измышления, чем на факты, и в них нет различия между возможным и абсурдным, между правдой и фальшивкой. Это впечатление явной недостоверности порождено еще и слухами, включенными в его книгу и выдаваемыми за свидетельства, слухами, которые укладываются только в стандарты его предвзятых мнений. Эспина готов принять и опубликовать любое дошедшее до него негативное сведение о конверсо, что угодно, лишь бы это опорочило их репутацию и подорвало социальную или религиозную позицию. Похоже, что он никогда не сомневался в такой «информации», какой бы невероятной или сомнительной она ни выглядела. Так, он принимает как «проверенные» факты все выводы толедского расследования, хотя некоторые из них явно основаны не на чем ином, как на глупых и беспочвенных утверждениях. Точно так же он принимает все рассказы о марранах, хотя на них стоит печать популярной фальшивки. В его рассказах о марранах невозможно заметить ни критического подхода, ни анализа, ни даже малейшей попытки к

проверке сведений, словом, все точно так же, как и в его небылицах о евреях — ничего хорошего, достойного или позитивного о любой из этих групп. Когда он, от случая к случаю, упоминает того или иного конверсо, он всегда определяет его как «члена той расы» — т.е. еврейской расы, а мы уже знаем из его дискуссии о евреях, какого он мнения о еврейской расе.

Не менее поразительно и то, как такой, мягко говоря, некритичный автор был воспринят всерьез столь многими учеными. Это изумление связано с еще одной загадкой. Когда мы рассматриваем расовое предубеждение Эспины против евреев и его дикую враждебность ко всему еврейскому, мы не можем не спросить, как мог какой-либо историк приписать хотя бы минимальную ценность его претензиям к конверсо? Может быть, стоит поставить вопрос иначе: можно ли отнести к любому из его обвинений в адрес марранов как к правдивому, если мы знаем, что все его утверждения о евреях столь лживы? Поскольку Эспина мог с непоколебимой «уверенностью» говорить нам, что «обнаружено», что евреи были убийцами детей, осквернителями Тела Христова, отравителями колодцев и ответственными за попытки массовых убийств (как указано в случае взбесившихся свиней), в чем нет ни крупицы правды, можем ли мы допустить, что он прекратил фантазировать, когда дело дошло до его «открытий» по поводу конверсо? Поскольку известно, что Эспина рассказал нам много нелепых, гнусных, лживых и беспочвенных историй о евреях, почему же нам не счесть, что он рассказал нам столь же лживые, злонамеренные и ни на чем не основанные истории о конверсо, которых он считал иудеями, и только иудеями? Рассматривать его в качестве лгуна в одном случае и правдивого исследователя в другом означает отнести к его свидетельству в манере, абсолютно недопустимой для любого ответственного исследователя.

Просто-напросто Эспина как свидетель не заслуживает никакого доверия. Его свидетельства о евреях и марранах переполнены искажениями и измышлениями и лишь в редких случаях могут служить основой для правильной реконструкции событий. Конечно, там и тут мы можем выудить из его писаний правдивую информацию о тех преследованиях евреев, о которых у нас нет других источников. Но это относится, в общем, к фону и предпосылкам этих историй, а не к их *главной сути и направлению*. Если говорить об этих элементах, то можно с полной уверенностью сказать, что они из области народной фантазии, что обычно означает их историческую никчемность. Тем не менее его свидетельство имеет побочную ценность, которая *косвенно* относится к его содержанию. Оно ставит нас лицом к лицу с поведением, чувствами и требованиями противников марранов. Оно помогает нам ухватить дух времени и, вместе с этим, природу кампании, которая привела к созданию инквизиции.

## II. Альбораике

Сатирическая антимарранская литература, которая впервые появилась во время Хуана II Кастильского, продолжала появляться в дни его преемника короля Энрике IV и включала в себя работы в прозе и стихах, которые содействовали антимарранской кампании. Одним из таких сохранившихся прозаических сочинений было *El Libro del Alboraique*, претендовавшее на правдивое изображение конверсо в Кастилии, их обычаев и характерных черт<sup>1</sup>. Представленная им в общем отталки-

вающая картина, несомненно, отражает сильнейшее отвращение, испытываемое многими «старыми христианами» по отношению к марранам.

Исидор Лёб, а вслед за ним Фидель Фита и Н. Лопес Мартинес, считали, что *Альбораике* был написан в 1480-х гг.<sup>2</sup>. Тем не менее ряд моментов этой книги убеждает нас в том, что она была составлена около 1467 г. Первый из них — то, что в начале сатиры сказано «конверсо, которые стали христианами более *семи-десяти лет тому назад*, в результате войны, происходившей по всей Испании» или, скорее, «разрушения всех еврейских общин»<sup>3</sup>. Невозможно предположить, что автор не знал, что «война против еврейских общин» произошла в Испании в 1391 г.<sup>4</sup>, и таким образом мы можем вычислить, что *Альбораике* был написан «больше, чем через семьдесят лет» после 1391 г., следовательно, через несколько лет после 1461 г.

Далее, эта работа включает в себя другие указания на дату ее написания. Там говорится: «Более четырнадцати столетий тому назад династия Ирода потеряла царство»<sup>5</sup>. Последним иродианским царем, правившим Израилем (включая Иудею и Иерусалим), был Агриппа I, который умер в 144 г. н. э. Если автор имел в виду именно его, тогда слова «более четырнадцати веков тому назад цари из династии Ирода потеряли царство» вполне совпадают с данной датой.

Третье указание — слова о евреях, «неверных отцах» марранов, которые «пришли [в Испанию] четырнадцать столетий тому назад»<sup>6</sup>. Это, несомненно, относится к евреям, пришедшим в Испанию, согласно традиции, бытующей среди испанских евреев, вслед за разрушением Второго Храма. Так, «четыренадцать веков тому назад», круглая цифра, приводит нас к 1470 году, который, похоже, укажет на приблизительное время написания сатиры.

Но *Альбораике* содержит еще один ключ к дате его сочинения — дискуссию о конверсо, которые «пошли в Турцию проливать кровь христиан и которых сожгли в Валенсии и Арагоне в *этом году*» (*este año*)<sup>7</sup>. Мы знаем о некоторых конверсо, планировавших мигрировать в Палестину, чтобы там вернуться в иудаизм. Их привели к суду инквизиции в Валенсии в 1464 г. Мы не знаем, когда и чем закончился суд<sup>8</sup>. Тем не менее, если группа, замешанная в этом, была той самой, которая, согласно *Альбораике*, вызвалась помогать туркам, то мы можем заключить (если опираться на эту сатиру), что кто-то из ее членов был приговорен к сожжению<sup>9</sup>; более того, мы можем определить год, когда инквизиция вынесла этот вердикт. Конечно, мадридская рукопись сатиры говорит, что сожжение состоялось «в этом году» — то есть в том году, когда сатира была написана, а это еще ничего не говорит о дате самого события. Но писец парижской рукописи заменил загадочное указание «в этом году» на конкретную дату: 1467 год<sup>10</sup>. Он опустил слова «*este año*», которые, несомненно, были частью оригинальной версии, потому что копировал рукопись не в 1467 или 1468 г., а позже, и он подозревал, что слова «в этом году» могут быть, по ошибке, приняты за год его переписки. Таким образом, *Альбораике* был написан в 1467 г., возможно, после толедских беспорядков того года, влияние которых ощущалось по всей Кастилии.

Автор объясняет, что марранов обзывали *альбораиками* по имени животного, которое, согласно Корану, доставило Магомета на небо<sup>11</sup>. Это животное, меньшее, чем лошадь, но большее, чем мул, не найдено в природе, не упомянуто в писанном Законе, не указано в работе Аристотеля о животных (*De natura animalium*). Это — самостоятельное явление, вещь в себе, в точности как и конверсо, в котором что-то

от мавра и что-то от еврея, но он и не мавр, и не еврей — и уж точно не христианин!<sup>12</sup> Что до религиозных качеств *альбораиков*, то они напоминают мавров в их отношении к христианам, «хотя сами не верят в секту мавров». «В своих намерениях они евреи, хотя и не придерживаются ни Талмуда, ни еврейских церемоний». Не лучше они относятся и к христианскому закону, в который они не верят. Поэтому они не мавры, не евреи, а христиане только по названию<sup>13</sup>.

Заимствовав сравнение из описания евреев, использованного собором в Агде (506 г.)<sup>14</sup>, автор *Альбораике* сравнивает конверсо с «большими гончими псами», которые «возвращаются к своей рвоте, чтобы съесть то, что выблевали»<sup>15</sup>. Как умалишенные, которые возвращаются к своим сумасбродствам, так и «эти собаки» (т.е. конверсо) заново «соблюдают Шабат, обрезание и другие церемонии». Начать с того, что «евреи были безумцами, сохраняя эти обряды» [после явления Иисуса], теперь они возвращаются к ним после того, как крестились»<sup>16</sup>.

В другом месте он говорит о конверсо: «их можно узнать по их публичным празднованиям (*fiestas*), по соблюдению Шабата, ...по их манере декламировать (*meldar*), как евреи» и по их соблюдению постов и пасхальной диеты<sup>17</sup>. Согласно еврейским источникам, конверсо прекратили соблюдать Шабат в первой трети XV в.<sup>18</sup>, а что до обрезания, то мы уже отметили, что оно не практиковалось среди них<sup>19</sup>. Отдельные случаи обратного, конечно, были замечены и, будь то правдой или нет, широко обсуждались. Тем не менее автор сатиры не колеблется приписать неправомерное поведение *некоторых* марранов *всем* им. Из исключения он делает правило.

Касательно гастрономических привычек конверсо, автор говорит, что они едят любую пищу. Так, «они едят кроликов (*conejos*), куропаток, убитых христианами и маврами, и рыбу, немного бекона (*tocino*) и других животных и дичь, и едят их в любое время, и в сорок [дней] христиан, и в дни еврейских постов, и в дни постов мавров»<sup>20</sup>.

Эти гастрономические привычки марранов, описанные автором, явно указывают на отсутствие соблюдения еврейских законов. То, что они едят только «немного» бекона, может быть результатом привычки, а не запрещения евреям есть свинину. Они едят кроликов, что запрещено еврейским законом, и куропаток, убитых христианами и маврами, что тоже запрещается евреям. Они едят в дни еврейских постов, то есть они оскверняют также и эти дни. Встает вопрос: как можно считать, что народ, который ест, когда евреям положено поститься, — но, более того, еще и запрещенную пищу, — соблюдает еврейские посты, как утверждает автор сатиры? Ясно, что если мы следуем его всевозможным утверждениям, то приходим к выводу, что большинство марранов не соблюдало еврейских постов, как не соблюдало Шабат и не делало обрезание. Но, если они не соблюдали Шабат и посты, то не похоже, чтобы большинство их праздновало другие еврейские праздники (такие как Песах).

Но, помимо обвинения конверсо в соблюдении определенных еврейских обрядов и обычаев, автор утверждает, что они не следуют христианскому закону и не принимают участия в христианских обрядах и церемониях. Так, говорит он, они едят мясо во время сорока дней Великого поста, никогда не исповедуются и не причащаются, не соблюдают Воскресенья, не ходят к мессе, не восславляют Деву Марию или Иисуса Христа и не читают Евангелия<sup>21</sup>.

То, что все это чрезвычайно преувеличено, очевидно хотя бы из того простого факта, что очень многие конверсо были членами религиозных орденов, занимали формальные позиции в Церкви и были связаны с деятельностью собрания каноников монашеских орденов. Мы можем, тем не менее, предположить, что многие марраны не соблюдали заметную часть христианских обычаев столь регулярно и ревностно, как «старые христиане». Мы можем принять, что некоторые конверсо отнюдь не выходили из себя в религиозном рвении, как, впрочем, и некоторые «старые христиане». Возможно и то, что автор описывает здесь формы поведения части иудействующих, которых он отождествляет со всеми конверсо. Но даже не принимая во внимание такую возможность, мы не можем почувствовать особого доверия к тому, что автор сатиры говорит об отношении марранов к христианству, когда мы знаем, что то, что он говорит об их преданности иудаизму, чрезвычайно раздуто. Он явно готов приписать конверсо любое негативное поведение в области религии, касается ли это иудаизма, христианства или ереси в обеих религиях.

Яростная враждебность автора к марранам и его практически полная неспособность к их объективной оценке проявляются еще больше, когда он говорит об их моральных качествах и их социальной и экономической деятельности. Конверсо в его глазах являются страшными мошенниками, потому что их внешний облик никогда не совпадает с их внутренними наклонностями. Они выглядят гуманными, милосердными и дружелюбными (*falagueros*), но на деле они бесчеловечны и жестоки, волки в овечьей шкуре, но еще хуже волков. Они псы в человеческом обличье, причем псы бешеные, потому что кусают Господа с дьявольской завистью. Они, действительно, как евреи — то, что сказано о них в Апокалипсисе: «бесовская синагога»<sup>22</sup>.

Похожие больше на гончих псов, они также напоминают и особый тип маленьких лошадей, не пригодных ни для войны, ни для тяжелой работы. «Поэтому мы, христиане, не используем их ни в военных действиях, ни в тяжелом труде рабочих»<sup>23</sup>. Они годятся только для того, чтобы ходить по улицам и площадям, где они обманывают людей различными способами. Именно поэтому пророк Исаия сказал: «Их труды бесполезны» (59:6, согласно Вульгате). «Их нельзя использовать в представительстве, потому что они еретики, они не могут быть защитниками, потому что обманывают (и поэтому не заслуживают доверия); и от них нет толку в качестве работников, потому что они ленивы»<sup>24</sup>.

И все же автору этих обличений недостаточно. Фундаментальная нечестность конверсо, говорит он, проявляется также и в манере, с которой они говорят и представляют дело. «Они изошряют язык свой, как змея; яд аспиды под устами их (Пс. 140:4). Поэтому Давид сказал<sup>25</sup>: «Я пошлю на них хищников, чтобы те вонзили в них зубы с яростью змей, и протащили их через всю страну, Бесы унесут прочь их души»<sup>26</sup>.

В свете всего этого неудивительно, что марраны живут в страхе среди христиан, но, говорит автор, они знают, как защитить друг друга. Только тронь одного из них, и все остальные прибегут к нему на защиту. «Они защищаются, как журавли, многими бдениями и стражами». Таким образом, «невозможно убить альбораика путем судебного преследования, потому что он окружит себя стражниками, которых приобретает подкупом и платежами. Наподобие журавлей, что прилетают на зиму, желая потом вернуться в свои земли, а пока — здесь наносят



нам ущерб, так и эти пришли к нам как невольники [то есть после захвата Иерусалима] и с момента их прибытия приносят нам много зла, но теперь хотят вернуться в Иудею»<sup>27</sup>.

Не вызывает сомнения то, что некоторые «старые христиане» считали, что марраны жаждут возвращения в Иудею. Подобное же обвинение было позже брошено им советниками герцога Медины-Сидонии, когда в 1473 г. марраны готовились поселиться в Гибралтаре. Паленсия говорит о мессианских надеждах, которые предположительно питали марраны, и он рассказывает нам, что конверсо надеялись, что Мессия придет в Севилью<sup>28</sup>. Несомненно, кое-где среди марранов просыпались мессианские надежды — или, точнее, в рамках маленького движения «возвращенцев», которое пустило ростки после гонений 1449, 1462 и 1467 гг. Но обвинение советников герцога в том, что марраны намеревались вернуться в Иерусалим, было ложным<sup>29</sup>. Если и было такое «движение», то оно, несомненно, было очень малочисленным. Как и все остальное, касающееся иудаизма марранов, эта тенденция тоже была сильно преувеличена. Только с установлением инквизиции, гонениями в Португалии, изгнанием из Испании и завоеванием Палестины турками (1516 г.) мы видим настоящее движение возвращения не только к иудаизму, но и в Палестину. Но, как известно, даже тогда оно представляло незначительное меньшинство «возвращенцев», которое, в свою очередь, представляло незначительное меньшинство марранов<sup>30</sup>.

Автор завершает свою картину конверсо несколькими широкими мазками. В целом, говорит он, марраны надуты и тщеславны своей гордыней, кичливостью и безумием<sup>31</sup>. В своем высокомерии они хотят поднять под себя христиан той земли, где живут. На деле, они процветают за счет воровства и хищности. Они грабят церкви, покупают епископства, должности каноников и другие титулы Святой Матери Церкви, получают позиции церковников и не верят ни в святую католическую веру, ни в мессу, которую служат. Так, в сборе налогов и в управлении, которое дается им королями и князьями земель, они покушаются на права настоящих христиан, потому что задирают налоги («*pujen las rentas*») и грабят вдов и сирот, бедняков и работников. «Они берут с дохода богатого все, что могут, а с бедного больше, чем должны, и, поступая так, они идут по пути нечестивцев, которые «хватают бедного, привлекая его [к себе]»<sup>32</sup>. Таким образом, указав на их качества, предрасположенность и поведение, автор явно чувствует себя вправе определить их как «подлое племя» и «проклятую расу», презираемую Богом, христианами и маврами<sup>33</sup>.

Тем не менее, помня о том, что марраны, как и большинство христиан, отождествляют свою расу с расой пророков, апостолов самого Иисуса Христа, автор считает необходимым объяснить, что конверсо на самом деле не принадлежат к этой расе. Когда они вернулись в Иудею из вавилонского плена, они женились на женщинах из Эдома, Моава, Амона и Египта и всех рас Вавилона, то же самое они делали после разрушения Второго Храма, когда попали невольниками в разные страны и взяли себе в жены женщин всех рас. Так они стали смешанной расой, скверной и развратной, совсем непохожей на расу колена Иуды, которая изначально была чиста. Как сказал Иеремия: *argentums reprobum vocate eos*. Он назвал их фальшивым серебром. Христиане, которые вступают в брак с этой расой, делают это из самых благих побуждений, веря в то, что это чистейшая раса на земле (*la mas limpia*

*generacion*), которую Бог избрал быть Его народом. Они не понимают гнусности племени, с которым смешиваются<sup>34</sup>.

Но вреду, нанесенному «плоти» христиан смешением с плохими расовыми элементами, сопутствует еще больший вред, причиненный их духу проникновением ложных верований и ересей. Ереси конверсо проистекают из древних времен, поскольку марраны унаследовали их от своих предков, пришедших в Испанию после разрушения Второго Храма. Соответственно, некоторые из них отрицают, что есть какая-либо жизнь сверх того, что мы видим между рождением и смертью, в то время как другие держатся за ложные мнения некоторых древних еврейских сект. Подчеркивая неверие марранов в «другой мир» и перечисляя древние еврейские секты, автор, несомненно, следует за Эспиной<sup>35</sup>, за исключением того, что последний воздерживается от приписывания взглядов этих сект «новым христианам». Тем не менее автор *Альбораике*, который отождествляет марранов с евреями, приходит к выводу, указанному Эспиной<sup>36</sup>.

Автор заканчивает свое обсуждение конверсо, рассматривая их конец — или, точнее, решение марранского вопроса. «Если этих людей не сдержать и не остановить, — говорит он, — они нанесут еще больший вред. Но теперь, как вы можете видеть, они получили отповедь, которая должна закончиться жестокой смертью от меча. Должно быть исполнено пророчество Моисея (Второзак. 32:42): «меч мой насытится плотию», что означает: «я отомщу за преданных мне и поражу тех, кто меня ненавидит»<sup>37</sup>. Автор цитирует слова св. Исидора: «В Испании поднимается ересь среди народа, который распял Христа. Она продлится семьдесят лет, а на семидесятый год будет уничтожена огнем и мечом»<sup>38</sup>. Следуя за предсказанием святого, автор настаивает на том, чтобы марраны были уничтожены «воспламенившимся огнем» (предлагаемая инквизиция) и «отточенным мечом» (народная резня). Здесь опять он напоминает Эспину, идеями которого он начинает и заканчивает свой трактат.

Определив, таким образом, автора как фанатичного противника конверсо, рassistа типа Гарсии и Эспины, мы отнюдь не удивлены ни одной из частей нарисованного им портрета «новых христиан», за исключением единственного пассажа, в котором он делает различие между северными конверсо и прочими. По необъяснимой причине он решил, что, в отличие от других «новых христиан», северные являются единственными (т.е. не вынужденными) обращенными, и, «так же как в Старой Кастилии, Бургосе, Паленсии, Вальядолиде, Саморе, Саламанке и Леоне, едва ли можно найти еретиков среди этих естественных обращенных, так же в королевстве Толедо, Мурсии, Андалусии и Эстремадуры трудно найти среди них правоверных христиан»<sup>39</sup>. Возможно, этот пассаж заставил Фиделя Фиту предположить, что автор *Альбораике* был евреем<sup>40</sup> — утверждение не только неприемлемое, но и просто немыслимое для ученого такого масштаба. Мы можем вынести из этого казалось бы странного пассажа, что автор *Альбораике* был, помимо всего прочего, хитрым тактиком. Отмеченное им различие между северными марранами и прочими может отражать желание выглядеть беспристрастным и таким образом усилить правдоподобие тяжелых обвинений, возведенных им на подавляющее большинство конверсо, которые жили в других районах страны. Это смягчило бы его вердикт о тотальном уничтожении и тем самым создало бы ауру справедливого суда. Но автор должен был знать, что северные конверсо не были защищены от его ядовитых атак больше, чем южные. То, что он сказал об их «смешанной» северной

расе и об их естественных склонностях (как то отказ воевать и тяжело работать), являлось характеристикой, применимой ко всем марранским группам, вне зависимости от их географического нахождения.

### III. Алонсо де Оропеса

#### I

Невозможно составить подробный отчет об отношении «старых христиан» к конверсо без пристального рассмотрения взглядов человека, который, может быть больше, чем любой другой «старый христианин» его времени, выступал в защиту конверсо. Это был Алонсо де Оропеса, генерал ордена иеронимитов в Испании, чью деятельность в связи с проблемой конверсо мы обсуждали в нашем освещении царствования Энрике IV<sup>1</sup>. К сожалению, мы мало что знаем о жизни Оропесы помимо его деятельности. Только немногие дополнительные сведения более или менее побочного характера могут помочь нам составить относительно полную, или, скажем, менее фрагментарную его биографию.

Нет никаких сведений о его семье<sup>2</sup> или времени его вступления в орден иеронимитов. Однако он должен был быть молодым человеком, когда начал свою карьеру в качестве вполне оперившегося монаха в иеронимитском монастыре Девы Марии Гвадалупской<sup>3</sup>, после того как изучал свободные искусства и теологию в университете Саламанки<sup>4</sup>. Оропеса был известен как блестящий студент и преданный делу монах. Он выделялся своей ученостью, набожностью, смирением и, превыше всего, религиозным пылом. Очень скоро он стал проповедником. Через несколько лет после принятия в орден он был избран братьями конвента Санта-Каталина-де-Талавера приором их монастыря<sup>5</sup>. Там, в силу требований своей должности, он расширил и улучшил свои проповеди<sup>6</sup>, и «стал таким мастером в этой деятельности, что завоевал признание как один из выдающихся [проповедников] своего времени»<sup>7</sup>. Его слава разнеслась повсюду, а престиж вырос. Через несколько лет, в октябре 1456 г., он был избран приором конвента Сан-Бартоломе-де-Лупиана, одного из старейших монастырей иеронимитов в Испании.

Его интерес к проблеме конверсо возник еще во времена толедского бунта 1449 г. и опубликования «Толедского статута». Тогда он еще был послушником в Гвадалупе, но уже проявил себя человеком зрелого суждения, самостоятельного мышления и острым наблюдателем людей и событий. В кровавом преследовании конверсо в Толедо, включая лишение их права на должности, он видел лишь продукт преступных страстей, которые разожгли амбиции злых людей. Он назвал его чудовищным злодейством, которое должно потрясти совесть всех честных христиан. Перед лицом распространившегося насилия и кровопролития Оропеса не мог сдерживать своих мыслей и чувств и решил высказать их публично. Именно тогда он начал проповедовать<sup>8</sup>. Он открыто взял сторону «новых христиан» и яростно нападал на их противников и преследователей как врагов христианской морали. Проповеди принесли Оропесе приверженцев, и под впечатлением его аргументов приор монастыря убедил Оропесу изложить их в письменном виде. В ответ на это Оропеса начал писать свою большую работу *Lumen ad revelationem*

*gentium et Gloria plebis Dei Israel* (лат. Путь к просвещению язычников и слава народа Израилева)<sup>9</sup>.

Он намеревался написать книгу, содержащую две части: одну — раскрывающую теоретические аспекты еврейско-марранской проблемы, другую — посвященную ее практическим аспектам, как они проявились в испанских королевствах<sup>10</sup>. В течение нескольких лет он написал порядка сорока глав, около двух третей первой части, когда обязанности приора конвента Талаверы вынудили его прервать работу. Его избрание генералом иеронимитского ордена и приором Сан-Бартоломе только добавили бремени административных обязанностей, и в ближайшие годы Оропеса не мог найти достаточно времени, чтобы снова сконцентрироваться на книге. На самом деле, сказал он, дела конвента «настолько захватили мои мысли и мой дух, что я, как говорят, забыл свое собственное имя»<sup>11</sup>. Но марранская проблема явно преследовала его, потому что понадобилось всего одно публичное обращение к нему, чтобы он помог в ее разрешении, и тогда он стянул с себя прочие заботы и сконцентрировал на ней все свое внимание.

Событие, о котором идет речь, произошло в апреле 1460 г., когда руководство францисканского ордена в Испании обратилось к иеронимитам с призывом присоединиться к ним в усилиях к установлению инквизиции в Кастилии<sup>12</sup>. Это вызвало быструю цепь событий, которые привели Оропесу к тому, что он, с санкции короля, взял на себя ответственность за руководство инквизицией в Толедо, чьей задачей было расследовать религиозные отклонения во всех слоях городского населения, как «новых», так и «старых христиан». Выполнение им этой задачи и последующие события уже описаны нами. Теперь мы только добавим к этому описанию несколько моментов, в основном касающихся последующих событий.

По окончании своей деятельности инквизитора в Толедо в апреле 1462 г. Оропеса взялся за окончание работы о проблеме конверсо, которую он начал за двадцать лет до того. Он, очевидно, думал, что только большая работа, раскрывающая все относящиеся к проблеме факты, может помочь рассеять невежество и недоброжелательство, которые препятствуют ее решению и отравляют отношения между «старыми» и «новыми христианами». Оропеса мог начать проводить в жизнь свой план вскоре после возвращения в конвент Сан-Бартоломе, но работа продвигалась медленно, несомненно, из-за его монашеских обязанностей и других общественных дел. Тем не менее 24 декабря 1465 г. Оропеса, наконец, завершил первую часть, и вскоре после этого, в начале 1466 г., написал новое вступление к книге, которую посвятил архиепископу Каррильо<sup>13</sup>.

Оропеса был в дружеских отношениях с Каррильо со времен, когда обсуждал с ним в Алкала план по установлению инквизиции в Толедо. У Каррильо, вне сомнения, сложилось хорошее впечатление о службе Оропесы в качестве инквизитора, он был хорошо знаком с его взглядами на проблему и в достаточной мере разделял их. Поэтому он неоднократно убеждал Оропесу завершить его незаконченный *Lumen*, который, в числе прочего, должен был включить резюме его деятельности и собранных им в Толедо данных, а также рекомендации по политике королевства в отношении религиозной ситуации.

Когда Оропеса писал вступление к своей книге, Каррильо находился в состоянии конфронтации с королем. Архиепископ был лидером партии, низложившей Энрике и короновавшей его сводного брата Альфонсо. Оропеса, разумеется, ни

в чем этом замешан не был. Он держался вдалеке от политического конфликта, не выразил своего мнения о действиях мятежников и формально считался нейтральным<sup>14</sup>. Поэтому Оропеса чувствовал себя вправе напомнить Каррильо о роли, которую тот сыграл в завершении книги, оказав моральную поддержку автору книги, и настоятельно попросить его защитить эту работу от ожидаемых нападок «злонамеренных людей». Этим и другими уничижительными эпитетами Оропеса наградил врагов конверсо, которые, как он знал, придут в ярость из-за его взглядов и захотят отомстить ему клеветой на его работу<sup>15</sup>. Соответственно, его обращение к Каррильо показывает, что Оропеса чувствовал, чего следует ожидать. Он явно подозревал, что раздел королевства и ослабленный авторитет центральной власти подвигнут антимарранские элементы снова поднять бурю против «новых христиан». По очевидным причинам Оропеса воздержался в своем обращении к Каррильо от указания на политическую ситуацию как на несомненный источник будущего социального разложения. Во всем остальном, однако, он не стеснялся в выражениях; и по этой причине его предисловие должно рассматриваться как наиболее важное дополнение к его работе. Оно ясно дает понять, в чем Оропеса видел корень марранской проблемы и источник всех столкновений между «старыми» и «новыми христианами».

Оропеса умер 28 октября 1468 г.<sup>16</sup>, так и не написав второй части. Это непоправимая потеря для науки. Если бы он написал эту часть, у нас сегодня была бы ясная и детальная картина религиозного состояния конверсо, которая могла бы предотвратить многие сомнения, возникшие позже в этой связи. Тем не менее первая часть книги Оропесы предоставляет многочисленные ключи для реконструкции его взглядов на марранский вопрос, как в теоретическом, так и в практическом аспектах. Поэтому важность его труда для исследования того, что произошло в Кастилии в те десятилетия, вряд ли можно переоценить.

Могло бы показаться, что такая работа, как *Lumen*, крупномасштабное исследование проблемы конверсо, написанная религиозным лидером Испании, который был назначен первым инквизитором в Кастилии и в качестве такового был, предположительно, знаком со всеми аспектами этого дела, должна вызвать интерес всех имеющих отношение к этой проблеме, а свидетельства, мнения и заключения *Lumen* станут предметом тщательного изучения тех, кто занят в этой области. История гуманитарной науки, тем не менее, не подтверждает этого, казалось бы, логического предположения.

С точки зрения влияния на испанский народ эта книга оказалась практически мертворожденной. В сравнении с *Fortalitium Fidei* Эспины, которая вышла многими изданиями, широко обсуждалась и часто цитировалась, работа Оропесы никогда не была издана, никогда не цитировалась и, по всей вероятности, очень редко читалась. Более того, судьба ее автора оказалась аналогичной судьбе его книги. В течение полутора столетий после своей смерти Оропеса исчез из общественного поля зрения и был бы осужден на дальнейшее забвение, если бы не Хосе де Сигуэнса, иеронимитский монах, не возродил его память в своей *Historia de la Orden de San Jeronimo* (1600 г.). В добавление к очерку о жизни Оропесы, Сигуэнса представил конспект взглядов, выраженных в неопубликованной книге Оропесы. В каком-то смысле Сигуэнса вернул Оропесу на сцену испанской истории XV в., хотя и не вернул его к жизни в том, что касается его истинного облика. Портрет Оропесы, мыслителя и человека действия, нарисованный этим монахом, лишен некоторых

примечательных черт Оропесы, и это может быть одной из причин слабого к нему интереса.

Понадобилось еще три с половиной столетия, чтобы другой ученый, тоже иеронимит, написал работу об Алонсо де Оропесе, основанную на новом изучении источников. Это был Луис А. Диас-и-Диас, который в 1973 г. опубликовал изрядных размеров статью об Оропесе, посвященную в основном его книге<sup>17</sup>. Через шесть лет после этого Диас-и-Диас опубликовал испанский перевод *Lumen*<sup>18</sup>. Перевод превосходен, но, как и все переводы, он не может заменить оригинала. Публикация латинской версии для научных целей — все еще пробел, нуждающийся в заполнении.

## II

Диас-и-Диас нашел работу Оропесы настолько похожей на труд Алонсо де Картахены, что пришел к убеждению, что *Lumen* и *Defensorium* могли оказывать «взаимное влияние» друг на друга. Если такой зависимости не существует, «необходимо предположить, — считает Диас, — что в каком-то смысле и *Lumen*, и *Defensorium* написаны под влиянием более раннего автора»<sup>19</sup>. Таким автором, предполагает Диас, мог быть Диас де Монтальво<sup>20</sup>.

Оба предположения трудно принять. Мы могли бы рассмотреть возможность взаимовлияния, если бы у нас было основание считать, что Оропеса и Картахена консультировались друг с другом по поводу содержания их книг и внесли вклад в обоюдное формирование своих взглядов. Однако для такого утверждения нет оснований. У нас нет свидетельства о существовании таких консультаций, мы даже не знаем, имели ли место личные контакты между двумя авторами. Нет никаких причин предполагать, что знаменитый Картахена советовался с послушником из Гвадалупы по вопросу, который занимал его в течение всей жизни. Более того, хронологические соображения склоняют нас к отрицанию гипотезы Диаса. Весьма вероятно, что Картахена завершил свою работу приблизительно в марте 1450 г.<sup>21</sup>, тогда как Оропеса начал писать *Lumen* в июне того же года<sup>22</sup>. Было бы проще и логичнее подумать, что если *Lumen* напоминает *Defensorium*, то это говорит о влиянии работы Картахены на Оропесу.

Не можем мы принять и то, что у обоих авторов была общая литературная модель. Мы не знакомы ни с одной работой по проблеме марранов, чей план, содержание и форма напоминают *Lumen* или *Defensorium*. Конечно, обе эти книги поддерживают многие принципы и доктрины, которых придерживались другие защитники конверсо, как Монтальво, Фернан Диас и кардинал Торкемада, но это может быть объяснено тем фактом, что эти авторы, которые, все без исключения, были христианскими теологами и юристами, занимали одну и ту же позицию по многим моментам, составлявшим темы их дискуссий.

То, что Оропеса читал *Defensorium* Картахены до или во время написания своей собственной работы, может быть выведено из следующих сходных моментов. Во-первых, у обоих авторов, как отметил Диас, «общая цель и замысел» — цель и замысел, которые ясно обозначены названиями их книг<sup>23</sup>; и тот, и другой автор настаивают на том, что единство Церкви является высшим идеалом христианства, оба они стараются доказать, что, защищая конверсо, они оберегают этот заветный идеал. Во-вторых, обе работы обсуждают проблему марранов с точки зрения широкой исторической панорамы — всей истории христианства и, по

существо, истории религии вообще. В-третьих, оба труда затрагивают многие аспекты не только жизни марранов, но и еврейской жизни в испанских королевствах XV в.

Но при том, что мы должны отметить эти общие черты *Lumen* и *Defensorium*, мы не можем согласиться с мнением Диаса о том, что обе работы также отличаются «исключительным параллелизмом» в используемых ими источниках, в применяемых аргументах и в точках зрения, которые раскрываются благодаря этим аргументам<sup>24</sup>. Многие (хотя и не все) источники, на которые они опираются, конечно, одни и те же, однако аргументы этих авторов гораздо менее сходны, а точки зрения, выраженные ими, не только зачастую различны, но иногда и противоположны. На самом деле, если бы существовал полный параллелизм во всех вопросах, если бы эти книги различались, как предположил Диас, только «организацией и систематизацией» материалов<sup>25</sup>, нам было бы очень трудно объяснить, почему Оропеса вообще счел необходимым написать свою книгу.

Но содержание *Lumen* вызывает другой вопрос, на который мы должны ответить, прежде чем сможем осознать смысл этой работы и настоящие мотивы ее автора. С точки зрения структуры, *Lumen*, крупномасштабное сочинение, насчитывающее около четверти миллиона слов, не делится на «книги», или «секции», но течет безостановочно через сорок одну главу к намеченному концу. Правда, читатель заметит, что книга состоит из двух приблизительно равных частей. В то время как ее первая часть посвящена в основном еврейской проблеме, вторая — марранской. Связь между ними не слишком тесна, а вся ее первая часть вовсе не выглядит необходимой для последующей дискуссии о ее главном предмете. Зачем же тогда Оропеса написал эту «интродукцию», которая выглядит избыточной и ненужной или как минимум не дает никакого материала для понимания его позиции по проблеме марранов?

В последующем обзоре работы Оропесы читатель сможет найти ответ на эту загадку. Сможет он также найти и краткое изложение различий во взглядах между Оропесой и Картахеной, который во многом разделял позиции других приверженцев конверсо. А главное — он найдет представление того, что, согласно Оропесе, составляет суть проблемы конверсо и того, что он считал необходимым для ее облегчения и, в конце концов, разрешения.

### III

Согласно Оропесе, со времен грехопадения единственной верой, которая вдохновляла всех верующих, была вера в Иисуса Христа, посредника между Богом и человеком. Без этой веры («в той или иной мере») никто никогда не мог спастись<sup>26</sup>, так же как никто не сможет этого сделать в будущем. Но в предпосылках для спасения никогда не было недостатка, потому что группы истинно верующих существовали во все времена, и отсюда мы можем также «прийти по аналогии к выводу, что всегда существовала универсальная Церковь, которая охватывала всех верующих, Старых и Новых». Она называлась Церковью Святых<sup>27</sup>.

В основном это было концепцией Августина, которую Оропеса принял с некоторыми изменениями. Но он, кажется, опустил взгляды Августина на то, что: а) верующие представляют собой прямую кровную последовательность поколений (от Сифа к Аврааму и далее до Христа); б) святые — т.е. члены Церкви — разделяют высокий стандарт веры. Оропеса сравнивает Церковь с виноградником, который

насажен постепенно, понемногу и требует на всех стадиях своего роста постоянного внимания и ухода достойного виноградаря<sup>28</sup>. Виноградарем Церкви был, разумеется, «Бог, и это Он ухаживал за виноградником с самого его зарождения, когда вера его немногих последователей была ограничена до самого необходимого, пока ее сторонники не охватили большие массы, чья вера характеризовалась полнотой и совершенством»<sup>29</sup>. Соответственно, Оропеса считал, что история религии состоит из трех больших периодов: период Естественного права, Письменного закона и, наконец, Закона благодати Божьей.

Уже в этом моменте мы видим четкое различие между взглядами Оропесы и Картахены. Картахена отождествлял начало веры — или, как минимум, ее подъем как религиозного движения — с появлением Авраама на исторической сцене. Согласно Картахене, до Авраама были только изолированные индивидуумы (как Ной и Иов), которые были приняты Богом за их образ жизни, но не было группы последователей и не было Церкви, несущей веру в Бога. Такое движение и такая Церковь были сформированы патриархами, которые подняли знамя веры в Бога и, более того, подготовили, вместе с их потомками, путь к спасению человека через Христа<sup>30</sup>. Поэтому Аврааму принадлежит заслуга, не причитающаяся никому другому ни до, ни после него. После долгих веков общего безверия он открыл эпоху веры.

Совершенно очевидно, что, согласно взглядам Оропесы на историю религии (как подчеркнуто выше), такого места в истории не занимал ни Авраам и ни один из патриархов. Оропеса считает, что Авраам и его потомки жили в период Естественного права, период, который не был полностью лишен веры и в котором Церковь жила и росла. Авраам, как и следующие за ним два патриарха, был, конечно, исключительным человеком, он стоял выше рядовых верующих того времени в религиозной преданности и постижении истины, но кроме них были в те дни и другие люди, которых Бог просветил особым знанием веры<sup>31</sup>, так что в этом важном смысле патриархи не были одиноки. В любом случае, Авраам, согласно Оропесе, не открыл ни эпоху веры, ни даже особую эру того времени (как, к примеру, думал Августин<sup>32</sup>). Следовательно, его достижение не представляло собой поворотного пункта в религиозной истории человека. В глазах Оропесы первым поворотным пунктом в этой истории было дарование Закона, и дарование Закона не было действием человека, а исключительно актом Божиим.

Обрисовывая рост религиозного сознания, Оропеса нашел необходимым указать на то, что верующие в различные периоды веры, хотя и имели некоторые общие верования, разнились в числе верований, которые разделяли, они также разнились в ясности своих восприятий, в глубине истин, которые они схватывали и поддерживали. Так, в период Естественного права большинство верующих верило в два принципа — существование Бога и внутренний механизм Его Провидения<sup>33</sup>, — но они не пришли к знанию других принципов, хотя последнее подразумевается первым, так же как многие научные истины подразумеваются аксиомами и другими основными утверждениями. Мы можем понять причины частичной темноты, превалировавшей среди первых верующих. В науке подразумеваемые истины могут проявиться в нашем сознании «через многие дедукции и немалый труд», в то время как истины, подразумеваемые первыми принципами веры, могут открыться человеку только путем божественного вдохновения<sup>34</sup>. Итак, в первый период — период Естественного права — только на немногих индивидуумов сни-



зошло это вдохновение, и, таким образом, они обрели знание подразумеваемых истин<sup>35</sup>. В период Письменного закона условия изменились. Некоторые из этих истин с ясностью открылись для всех, когда другие, благодаря пророческим намекам и иносказаниям, тоже наполовину раскрылись многим<sup>36</sup>. Наконец, когда был провозглашен Закон благодати, все истины веры были недвусмысленно провозглашены и, таким образом, стали известны — или хотя бы *могли* стать известными — не только нескольким избранным личностям, или большой группе святых, или даже целому народу, но всем представителям человеческой расы<sup>37</sup>.

В той мере, в которой речь идет об истории веры, Письменный закон, следовательно, занимает промежуточную позицию в процессе раскрытия божественных истин человеку. Его главная ценность заключается в методе, используемом для постепенного знакомства человека с высшими истинами, позволяя ему таким образом полностью охватить их, когда они стали общеизвестными благодаря Христу. Так, превосходя Естественное право в ясности и объеме уровня его учений, Письменный закон оказывается во многих смыслах нижестоящим по отношению к Закону благодати, заменившему его.

Оропеса посвящает пять полных глав тому, что он называет «несовершенством» Старого Закона<sup>38</sup> по сравнению с Новым, провозглашенным Христом. Так, он был «несовершенен» в своем учении о Боге (поскольку только *намекал* на тайны Его сущности), так же как и в учениях о Провидении (потому что он не объясняет детально предпосылок Искупления). Оропеса также критикует систему богослужения Закона, которая основана на старых формах жертвоприношения — формах, которые не только нехороши сами по себе, но и вызывают протест наших моральных чувств. Далее Оропеса показывает различные изъяны Закона в трех главных сферах: обрядовой, моральной и правовой. Он видит большой недостаток в *summum bonum* (т.е. приобретении материальных выгод), которое Закон кладет в основу окончательных целей человека, и еще больший дефект в его неспособности руководствоваться во всех его предписаниях принципом Любви. Как следствие, многие из его законов слишком суровы, в то время как другие настолько дурны и аморальны, что противоречат христовым законам. Оропеса признает, что все эти «несовершенства» были неизбежны в то время, когда Закон был в силе и составлен с благой целью. Закон должен был воспитать примитивный народ, который не был способен воспринять высшие истины, и, таким образом, он должен был соответствовать уровню понимания этого народа, а также делать уступки его страстям<sup>39</sup>. Это не было законом для человека высокого религиозного состояния, и поэтому в момент, когда его цели были достигнуты, он должен был быть отменен полностью, что и случилось<sup>40</sup>. Взгляды Оропесы на закон подытоживаются в таких выражениях, как «этот сырой и устаревший Моисеев Закон» или «этот грубый Ветхий Завет», частью которого является Закон<sup>41</sup>.

Картахена смотрел на эти вещи иначе. Невозможно подумать, чтобы он позволил себе говорить о Законе и о Ветхом Завете вообще в таких уничижительных выражениях, которые использовал Оропеса, хотя и он думал, что Старый Закон был «несовершенен» в некоторых аспектах, или, скорее, с некоторых точек зрения. С этих позиций, соглашался он, можно было видеть в Законе большинство «ограничений», указанных Оропесой, но он бы решительно отверг критикующий подтекст, столь часто аккомпанирующий утверждениям Оропесы. Вместо этого он напомнил бы нам, что Старый Закон воплощает *мудрость Божью*, которая стоит выше вся-

кой критики<sup>42</sup>, и то, что она велит, не только просто необходимо, но еще и в высшей степени морально. Более того, в отличие от Оропесы, он подчеркнул бы элементы, общие для обоих, Старого и Нового Законов, скорее, чем различия между ними, а самое главное — акцентировал бы то, что общее между ними указывает, по существу, на их идентичность. Соответственно, Картахена говорит о Старом Законе: «мы не говорим об одном из законов, который был рожден волей людей, такие как законы Ликурга, Фороней или Нумы Помпилия; мы говорим здесь о божественном законе, который не был дан неевреям до прихода Христа»<sup>43</sup>. А чтобы доказать, что Христос действительно дал неевреям тот же закон, что Бог дал евреям, он приводит слова Иисуса из Евангелия от Матфея (5:17), где говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон; не нарушить пришел Я, исполнять»<sup>44</sup>. И, конечно же, он также приводит комментарий Августина, подчеркивая то, что Иисус «исполнял» Закон в его истинном и полном значении (значении, которое Старый Закон часто прикрывал символами)<sup>45</sup>, но из этого комментария он тоже выбирает поддержку для своего взгляда на, по существу, идентичность обоих законов. Так, он подчеркивает, что Старый Закон служил прообразом того, что Новый осуществил. Иногда Старый говорил сжато, а Новый — разработал это же детально, а иногда загадочная форма Старого Закона менялась на более доходчивую в Новом, но, по существу, это был тот же Закон, данный тем же Богом, имеющий ту же цель и проповедующий то же самое<sup>46</sup>.

То, что Картахена был глубоко убежден в фундаментальном единстве двух законов и был очень далек от мнения Оропесы о частичной аморальности Старого Закона, очевидно из его дискуссии о моральных принципах Моисеева Закона. Разумеется, Старый Закон не чурается использования страха и угрозы наказания, «чтобы обуздать сердца, склонные ко злу»<sup>47</sup>, но это отнюдь не означает, что он игнорирует Закон Любви, который, согласно Апостолу, является «залогом совершенства»<sup>48</sup>. На деле, говорит он, «под властью Моисеева закона древние отцы во многом соблюдали Закон Евангелия»<sup>49</sup>, что означает следование высочайшему моральному коду, который велит нам любить не только наших друзей, но и врагов, и гонителей. В качестве доказательства он цитирует комментарии Оригена: «Истина Евангелия находится, таким образом, в Законе, и Евангелие основано на фундаменте Закона»<sup>50</sup>. После этого он добавляет, что также и в других вещах, тех, которые обычно трудно понять, Закон дает тем, кто способен к более глубокому размышлению, ясное значение подразумеваемых истин, «потому что это показывает не только существование Бога, но и существование триединства божественных субъектов, так же как и воплощение Слова Божьего. И вопрос о сотворении мира, который Аристотель оставил без ответа, а кроме этого, многие доктрины и соблюдение религиозных обязанностей, вместе с будущим явлением Христа и совершенством, пришедшим в Нем и с Ним — все, что человеческий разум не в силах постичь, — объяснено в Законе правильно и ясно. Отсюда и слова пророка: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей»<sup>51</sup>.

Этот стих из Псалмов, который Картахена процитировал в поддержку своего взгляда на Моисеев Закон, показывает, быть может, больше, чем что-либо другое, как далека была его позиция по этому вопросу от позиции Оропесы.

#### IV

Взгляд Оропесы на Писанный закон находится, как мы видели, во взаимосвязи с его взглядом на его получателей, т.е. на их моральную и интеллектуальную непол-

ноценность, которая делает их неспособными на усвоение более высокого закона, подходящего для более благородного образа жизни. Но эта его оценка древних евреев, в которой он следует установившемуся в христианском обществе мнению, составляет только малую часть его размышлений о еврейском народе. Как мы увидим, его представления о евреях включают в себя различные конфликтующие элементы, и слишком сложно ужать их во всеобъемлющую формулу.

С точки зрения религиозного развития человека, еврейская история разделяется, по его мнению, на два больших периода — те же два периода, на которые делится история всего человечества *после получения Закона* — на дохристианский и христианский. Но если судить по их влиянию на жизни людей, первый из этих периодов, т.е. дохристианский, был несравненно более важным для евреев, чем для всех других наций. В то время как для большинства представителей человеческой расы этот период был продолжением их прошлого, продлением их эры Естественного права, так же как и их прежнего образа жизни, для евреев это было эпохой Закона, закона, который был нововведением и эпохой, которая совпала с началом их национальной жизни. Более того, это начало было отмечено актом — *божественным* актом, относящимся только к ним: избранием евреев народом Бога, что подразумевает отличие, в котором как евреи, так и христиане видят предпосылку для дарования Закона.

Всякое представление взгляда Оропесы на евреев, как и на их моральное и историческое направление, должно, таким образом, начинаться с его взгляда на Избрание — это уникальное событие, которое, как кажется, должно одновременно означать и рождение, и судьбу еврейского народа. Почему же из всех наций евреи оказались избранными к этому высочайшему статусу и функции? Прежде всего, разумеется, Оропеса чувствовал необходимость ответить на этот вопрос.

Бог избрал евреев Своим народом не за их заслуги — это мнение высказывалось и в Законе, и в речах пророков<sup>52</sup> и в качестве такового поддерживалось некоторыми ведущими еврейскими мыслителями, так же как и всеми христианами со времен Павла<sup>53</sup>. Тем не менее старые библейские высказывания приписывали Избрание заслугам патриархов, получивших вознаграждение, и верности Бога заверениям, данным Им патриархам, а отсюда и Его желанием их исполнения<sup>54</sup>. Но христианская доктрина игнорировала это библейское объяснение и отвергла предположение, что заслуги патриархов играли роль в определении Избрания. Соответственно, Избрание, по мнению христианских мыслителей, было чистым актом Божественной милости.

Оропеса принял эту доктрину, а также заострил некоторые аргументы в ее пользу. Он не только цитировал Библию как свидетельство того, что Избрание не было основано на заслугах<sup>55</sup>, но, вслед за св. Фомой, также отделил Избрание от каких-либо высших качеств патриархов<sup>56</sup>. По существу, даже любовь Бога к самому Аврааму не была основана, как это показал Августин<sup>57</sup>, на заслугах, и, таким образом, эта любовь, Обещание и само Избрание проистекали не из заслуг, они были, по словам Оропесы, «свободными» и «беспричинными»<sup>58</sup> — иными словами, чистым актом благодати.

Но Оропеса также высказал и другую идею, прямо касающуюся вопроса Избрания, и ей следует уделить особое внимание. Согласно господствующему взгляду на Избрание, еврейский народ был избран Богом Его народом *среди всех народов мира*. Это было мнением, выдвинутым, прямо и косвенно, во многих местах Биб-

лии<sup>59</sup>, и взятые сами по себе эти высказывания предполагают, что еврейский народ отличался какими-то качествами, которые заслужили этот божественный выбор. Оропеса, однако, бьет в самое сердце этого положения, заявляя, что евреи не могли быть избраны среди всех других народов по той причине, что до Избрания они не представляли собой народ.

Эта идея не была его собственной. Он заимствовал ее у Августина, который, в свою очередь, основывал ее на одном из положений Цицерона, высказанном в его «Республике»: народ — это не просто собрание индивидуумов; это ассоциация, основанная на общем моральном сознании, воплощенном в должном порядке<sup>60</sup>. Но по-настоящему должный порядок, объясняет Августин, не может быть воспринят без должного законодательства<sup>61</sup>. Из этого Оропеса мог с готовностью заключить, что до дарования Моисеева Закона евреи были «массой, не заслуживающей названия «народа»»<sup>62</sup>. Их формирование как народа следовало за получением Закона, а не наоборот, как думал Фома Аквинский. Это, конечно, было «революционным» заключением, но едва ли оно могло быть отделено от мыслей Оропесы о причинах Избрания.

Если евреи не были «народом» до Избрания, которое должно было предшествовать дарованию Торы, то у них, очевидно, не было никаких «национальных» качеств, которые могли сделать их субъектом национального отличия. Они были просто группой людей, связанной происхождением, типом людского стада, объединенного естественными связями, естественными побуждениями, инстинктами и интересами. То, что такое стадо могло быть «избрано» Божьим народом за его заслуги, выглядит не только преувеличением, но и просто немыслимым.

Если мы сейчас обратимся к Алонсо де Картахене, то сможем увидеть, что и он, как столь многие до него, принял концепцию Избрания благодатью. В свете поддержки, сопровождающей эту доктрину в христианской теологической литературе, у него явно не было выбора. Он тем не менее пытался ослабить ее основы осторожным намеком на то, что противоположный взгляд (т.е. Избрание за заслуги) не может быть просто так списан со счетов. В частности, когда он обращается к утверждению пророка Малахии о том, что Бог любил Иакова и ненавидел Исава (Мал. 1:2–3), и к словам Павла в Послании к Римлянам (9:11), что это отношение Бога существовало еще до рождения братьев (и, следовательно, до того, как они сотворили добро или зло). Он также цитирует вопрос и ответ Апостола: «Неужели неправда у Бога? Никак!», что выглядит недвусмысленно противоречащим идее награды без заслуги. Затем, нанося следующий удар по корням мнения о том, что Избрание было исключительно результатом Божьей благодати, Картахена добавляет:

Святые отцы [церкви] сказали, что любовь и ненависть Божии происходят из его знания наперед будущих явлений, *распознавая своим суждением людей*, потому что, хотя Бог и любит все, что сотворил, но, в особенности, Он любит тех, кто враги зла, и ненавидит тех, кто любит зло. Отсюда Августин, комментируя [стих] «Итак, кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает», говорит: «Но эта воля Божья не может быть несправедливой, потому что это идет от скрытых заслуг» ... таким образом «Я освятил тебя во чреве» (Иерем. 1:5), и «Я любил Иакова, и ненавидел Исава»<sup>63</sup>.

Картахена, безусловно, понимал, что, цитируя эти слова «святых отцов» и Августина, он отклонился от доминирующего христианского взгляда на этот предмет. Поэтому он поспешил оговориться, сказав:

Я не вставил ни слова, чтобы сказать, что чьи-либо заслуги будут причиной Божественного предопределения, и в этом тоже я следую за словами Августина, который, как сказал автор «Сентенций»<sup>64</sup>, изменил свою позицию — во-первых, потому что, если благодать дается за заслуги, она выглядит опустошенной, а во-вторых, из-за того что ничто не может предшествовать вечности Божественной воли, и посему будет необоснованным указывать на причины как нечто, предшествующее Божьей воле<sup>65</sup>.

Это, однако, не было полным отступлением. Вслед за этим «объяснением» Картахена возвращается, чтобы сказать, что мы, тем не менее, можем «догадываться, что глубокая мудрость Всевышнего предопределила [все] до определенного конца, и когда мы называем что-либо причиной, мы просто думаем, что такие дары Господа не пришли беспричинно». Но если так, кто же может сказать, что то, что мы называем «причиной», не было заслугой, предвиденной Богом? Картахена, конечно, не говорит этого напрямую. Но выглядит это так, как будто он ведет нас к этому заключению, в момент, когда он возвращается к обсуждаемому вопросу словами: «Поэтому мы не должны думать, что уникальность любви [продемонстрированной Богом к Израилю путем Избрания] пришла без причины, ибо, как сказал Иов: «ничто на свете не случается без причины»»<sup>66</sup>.

Не может быть сомнения в том, что все эти гадательные манипуляции были направлены на то, чтобы создать базу для веры в то, что избрание евреев Божьим народом не произошло вне связи с их заслугами. Оропеса, разумеется, не принял бы ничего из этого. Таким образом, эти два мыслителя разошлись во мнениях по двум важным вопросам, Закону и Избранию, если и не в своих окончательных выводах, то, по крайней мере, в их подходе к еврейскому наследию и в их основных концепциях по поводу роли, сыгранной евреями в религиозной истории человечества.

## V

Прояснив взгляд Оропесы на Избрание и на то, в чем он отличался от взгляда Картахены, мы теперь пойдем дальше, чтобы пристально рассмотреть его взгляды на евреев, их поведение и жизнь в дохристианскую эру. Эта задача, которая на первый взгляд выглядит простой, вскоре оказывается затруднительной. Дело в том, что Оропеса начинает с целой серии утверждений, которые вкупе образуют оценку евреев, и она выглядит противоположной взглядам, выраженным в конце дискуссии.

Основные противоречивые утверждения, о которых идет речь, проявляются в 9–13 главах<sup>67</sup>. Здесь нам сообщают, что до прихода Христа евреи были «единственным настоящим народом Бога», и далее, что они «служили и подчинялись только истинному Богу», в то время как все остальные группы поклонялись идолам<sup>68</sup>. Здесь мы также слышим о том, что евреи в те времена представляли собой единственную «подлинную республику»<sup>69</sup>, поскольку настоящая республика должна быть основана на справедливых законах, а только евреи, получившие Божественный Закон, располагали беспристрастными законами, чтобы провести их в жизнь. Далее мы слышим, что «мать-синагога» в те дни «представляла образ Града Господня, так же как Воинствующая Святая Мать Церковь представляет Торжествующую [Церковь] в ее славе»<sup>70</sup>. Соответственно, мы не удивляемся, когда слышим, что в те дни,

т.е. в дохристианскую эру, евреи были «народом, республикой и Церковью верующих» в одно и то же время<sup>71</sup>.

Более того, влияние этого высокоморального народа не было ограничено его собственным образом жизни. Благодаря своему Закону, священнослужителям и своему поведению, евреи явили собой «божественное зеркало» для язычников<sup>72</sup>. И действительно, многие неевреи, осененные божественным вдохновением или «под влиянием их общения с евреями», присоединились к культу Господа и стали следовать Закону; или же превратились в столь праведных и верующих личностей, что, несмотря на то, что оставались под властью Естественного права, были приняты Богом и могли бы быть спасены. И Оропеса заканчивает оценку евреев словами: «Таким образом, через еврейский народ было подготовлено спасение всех неевреев», или, используя другое его выражение, «избавление всей человеческой расы»<sup>73</sup>.

Эти слова глубокого восхищения могли, конечно, присоединиться к словам Хуана де Торкемады. Но, как будто забыв свои собственные слова или считая, будто это ничего или почти ничего не означало, Оропеса в своей последующей дискуссии о евреях дает нам абсолютно иную их оценку — настолько иную, что она может напомнить предыдущую только резким контрастом. Здесь мы видим его идущим по стопам Златоуста, самого бешеного ненавистника евреев из всех Отцов Церкви, и представляющим суждения последнего о евреях как истину в последней инстанции. Соответственно, евреи в дохристианскую эру теперь изображены Оропесой так, как это сделал Златоуст, а именно народом, совершившим ужасные преступления, самые отвратительные святотатства и проявлявшим открытое неподчинение Богу. «Они поклонялись идолам, преследовали пророков, роптали против Бога, восстали против Моисея и приносили своих сыновей и дочерей в жертву бесам»<sup>74</sup>. Оропеса задает вопрос словами Златоуста: «Какую трагедию, какой тип порока не превзошли они [т.е. евреи] в своем распутстве? ... Не посвятили ли им Пророки длинные обличительные речи?»<sup>75</sup> Да, отвечает Оропеса, пророки осудили их, Бог наказывал их, причем иногда так сурово, что они почти что сломались под ударами его бича, но только для того, чтобы они постоянно возвращались к Нему, неискренне и ненадолго, так как «ни под влиянием предсказаний пророков, ни под жестокостью наказаний не могли они ни отказаться от идолопоклонства язычников, ни заставить себя в какой-то мере соблюдать Закон. Они постоянно уходили от Бога и возвращались к обрядам язычников»<sup>76</sup>.

Похоже, что нет способа увязать этот взгляд на еврейский народ как на маниакальных преступников с его же собственным взглядом на евреев как на народ Бога и носителя божественной истины человечеству. Оропеса, разумеется, не упускает случая назвать причины для этого «дурного и постыдного» поведения евреев, и эти причины, как мы увидим, еще больше углубляют пропасть между двумя оценками. И действительно, дальнейшее рассмотрение несомненно приведет нас к пониманию того, какая из двух оценок доминировала, а именно — вторая, негативная, обвиняющая, и это применительно ко всему еврейскому народу в целом и к общему курсу его поведения<sup>77</sup>.

Нет нужды говорить, что этот взгляд Оропесы совсем не был похож на взгляд Алонсо де Картахены. Последний, конечно, с готовностью признал бы, что Израиль неоднократно отступал от Бога и часто отклонялся от праведного пути, но, несмотря на эти отступления и отклонения, влияние Закона и пророков было,

как верил Картахена, решающим в формировании его характера и образа жизни, так что Израиль стал уникальным народом, превосходящим все другие народы мира. Так, Картахена утверждал, что, когда Исаия сказал: «Восстань, Израиль, твой свет пришел», это означало, что «свет принадлежал иерусалимцам, что пришел он к ним от Закона, имевшего место *среди них*»<sup>78</sup>. Ясно, сказал Картахена, что пророки порицали Израиль, иногда делали это очень резко, но они также восхваляли его в пламенных выражениях, и «*восхваление никогда не прекращалось*»<sup>79</sup>. Так, Моисей сказал: «ибо часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел Его» (Второзак. 32:9). А в другом месте: «Блажен ты, Израиль! Кто подобен тебе, народ, хранимый Господом, который есть щит, охраняющий тебя, и меч славы твоей» (Второзак. 33:29). В таких превозношениях евреев Картахена видит доказательство того, что «недостатки дурного не могут нанести ущерб достоинствам праведного», и никогда не смогут эти недостатки предотвратить окончательного спасения «*всего семени Израиля*». И в то время как он признает, что во многих пророчествах спасения «Израиль» означает «верующих» любого происхождения, он отвергает отрицание буквального смысла, в котором он видит «корень» всех других объяснений — а буквальный смысл, как он неоднократно утверждает, относится к Израилю как к *народу*. По существу, он видит в этом символическом значении дальнейшее доказательство его основного тезиса, потому что он без колебаний принимает предположение, что «так велика была чистота Израиля (т.е. чистота евреев в *дохристианскую* эру), что этим именем народа Израиля были названы все верующие»<sup>80</sup>.

## VI

Многое еще можно добавить к сказанному о том, что Оропеса думал о евреях дохристианского периода, и о различиях во мнениях между ним и Картахеной. Но все существенное уже сказано, и поэтому мы можем обратиться к мыслям Оропесы о евреях в *христианскую* эру, начиная с их отношения к Страстям — событию, стоявшему на пороге новой эпохи, событию, которое, согласно христианской вере, послужило водоразделом между прошлым и будущим человечества.

Были ли евреи замешаны в распятии Христа? Несут ли они какую-либо ответственность за это? И если да, то в какой степени и почему? Мы видели, что до XIII в. маятник мнений христианских теологов по этому вопросу раскачивался между двумя ведущими взглядами: один полностью освобождал евреев от вины, поскольку они не знали о мессианстве Иисуса и его Божественности, а второй снимал с них только ответственность за преднамеренное Богоубийство, так как они не знали, что Иисус был Богом, но возлагал на них вину за убийство Мессии, признанного таковым многими евреями. Только в XIII в., как мы отметили, мнение о полной ответственности за Страсти начало доминировать в христианском мышлении. Стало принято считать, что евреи (или их старейшины) убили Христа из чистой злобы, хотя они отлично знали, кем Он был, а именно Мессией и Сыном Божьим одновременно<sup>81</sup>. Были, конечно, отклонения от этого взгляда, так же как и вариации главного тезиса, но в целом христианская позиция поменяла направление в сторону тяжелейшего обвинения евреев. Что по этому поводу думала Оропеса?

Он игнорировал утверждение Картахены, что только немногие евреи поддерживали распятие, в то время как остальные либо ничего о нем не знали, либо, зная, оплакивали Его. Настаивая на том, что весь еврейский народ был в каком-

то смысле ответственен за Страсти, Оропеса ищет доказательства этому в Писании, цитируя слова апостола Петра, сказавшего о распятии Иисуса: «...которого вы предали и от которого отреклись перед лицом Пилата, когда он полагал освободить Его»<sup>82</sup>. Странно, что он не процитировал в этой связи более подробное и обвиняющее свидетельство св. Павла, а именно: «евреи убили нашего Господа Иисуса»<sup>83</sup> — может быть потому, что считал его слишком резким. В конце концов, евреи не «убили» Иисуса, они только «предали» и «отреклись от Него», как сказал св. Петр.

Точно также Оропеса отбрасывает довод Картахены, что никто из евреев, включая их лидеров, не знал о Божественности Иисуса — факт, о котором свидетельствуют Его собственные слова: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают»<sup>84</sup>. Он просто отвергает апеллирование к незнанию как к смягчающему обстоятельству, которое может оправдать милосердие, прощение или просто смягчение наказания. Его ссылки на Страсти создают впечатление, что весь еврейский народ совершил Богоубийство — сознательно, преднамеренно и даже бесцельно, и поэтому он должен нести полную ответственность за чудовищное преступление<sup>85</sup>.

Но тогда встает самый трудный вопрос, который *prima facie* кажется непостижимым. Если незнание исключается как причина Богоубийства, то что же является его причиной? В конце концов, мы имеем дело с самым ужасным преступлением, когда-либо совершенном в истории человечества, и его исполнителем был, согласно Оропесе, не кто иной, как Богом избранный народ. Что же могло толкнуть народ, предпочитаемый и благословенный, на совершение такого злодеяния?

Ответ был дан Златоустом, ментором Оропесы по «еврейским» вопросам.

Златоуст относит еврейское преступление против Иисуса ко всему их поведению под властью Моисеева Закона. Богоубийство, как он его видит, было просто продолжением многочисленных преступлений, совершенных ранее — т.е. в дохристианскую эру, — и это было также преступлением, в котором евреи достигли кульминации своих непрекращающихся злодеяний. Как сказал Павел о евреях в своем Послании к Фессалоникийцам, «чрез это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца»<sup>86</sup>.

Этот взгляд на евреев как неумных преступников, чьи непрекращающиеся преступления постоянно возрастали, пока не достигли своего пика, ставит Богоубийство в один ряд с их послужным списком — или, точнее, с их якобы аморальным списком — и подводит нас ближе к пониманию вопроса. И все же мы по-прежнему озадачены самим этим списком преступлений. Что послужило причиной этого пристрастия ко злу, которое характеризовало евреев с древности? У Златоуста нет сомнений на этот счет, нет их и у Оропесы.

Это было, говорит Оропеса, влиянием древнего змея-искусителя, который всегда завораживал евреев, поэтому ему часто удавалось привлечь их на свою сторону посулами и увещаниями<sup>87</sup>. Так, этот дьявол, змей-искуситель неоднократно уводил их в сторону от праведного пути, а Бог своей бесконечной милостью снова и снова вытаскивал их из его пасти. Все же, когда они совершили Богоубийство, Бог, наконец, отвратил свое благоволение от Израиля. Он оставил евреев следовать их естественным наклонностям, и, таким образом, они окончательно попали под власть дьявола, так что их зло достигло своей полноты. Сыны святых сделали



сынами Сатаны, а народ Бога стал народом дьявола в полном и настоящем смысле слова.

Но прекращение Божьей милости означало не только то, что Бог оставил евреев. Это сопровождалось устрашающим наказанием, которое должно длиться вечно, без прощения<sup>88</sup>. Принимая во внимание правило, гласящее, что «невзгоды обнаруживают доблести» — правило, признанное пророками и псалмопевцами, так же как многими святыми более поздних времен, — можно было бы предложить, что жестокая неволя заставит еврейских грешников сожалеть об их грехах или хотя бы предотвратит их от дальнейших дурных поступков. Но ничего подобного с евреями не произошло. Они ни разу не раскаялись и не прекратили творить зло. По существу, они делали прямо противоположное. Они укрепились в своей решимости продолжать грешить и усилили свое сопротивление моральному поведению.

Согласно Оропесе «сегодняшние евреи еще более несносны и неверующи, чем когда бы то ни было, они еще хуже, чем нееврейские идолопоклонники, которые по сей день поклоняются истуканам»<sup>89</sup>. Евреи, конечно, похваляются своей приверженностью к Торе и исполнением всех ее заветов. Но это является частью их проблемы. Они убегают от спасения, как слабоумные. Они нарушали Закон, когда были обязаны соблюдать его, а теперь, когда он отменен, они ищут, как его исполнить<sup>90</sup>. Сегодня, как и в прошлом, их поведение отражает их упрямство, слепоту и бунты против Бога.

Что же за причина этого странного умопомешательства, которое заставляет евреев упорствовать в своей страсти к пороку в таких тяжелых условиях? Оропеса вновь указывает на то, чем он объясняет их самое терзающее преступление — Богоубийство: «Змей тащит их теперь на осуждение, укрепляя в безверии, пользуясь тем же лукавством, которым он пользовался, толкая их к гибели, когда тысячами способов тянул их к идолопоклонству, утаскивая в сторону от тех самых законов, которые они теперь исполняют с таким пылом»<sup>91</sup>.

Оропеса настолько уверен во влиянии дьявола на евреев, а следовательно, в их неизлечимой слепоте, что не сомневается в том, что, «если бы Христос явился сегодня вновь и проповедовал бы им, они бы не поверили Ему, но устроили бы засаду и распяли Его, в точности, как сделали их отцы», когда Он обращался к ним<sup>92</sup>. Теперь, когда они не могут нанести вреда Христу, они, тем не менее, просто «лают против Него, как бешеные псы, кем и являются», и преследуют Его сторонников<sup>93</sup>.

Описывая преследование евреями верующих, Оропеса не упоминает таких мнимых ужасов, как убийство христианских детей и тому подобное, что мы в избытке находим у Эспины. Оропеса видит истинную цель евреев не в физическом уничтожении христиан, а в духовном разрушении христианства. А в этом они, по убеждению Оропесы, трудятся неустанно. Он понимает, что евреи «не хотят и не смеют обратить верующих в еврейское безверие»<sup>94</sup>, но они могут — и в этом он убежден — разжесть христианскую мораль, извратить верования и осквернить веру. Таким образом, по его мнению, из всех врагов христианства, включая еретиков, раскольников и язычников, евреи самые опасные.

Но если это так, то встает вопрос: зачем проявлять терпимость? Почему христианский мир терпит их в своем обществе? Почему не воюет с ними огнем и мечом, как он воевал с сарацинами, когда «они вторглись в нашу землю?» Почему не вести

себя с ними так, как ведут себя с еретиками, которых уничтожают, если они не согласны исправиться? Оропеса дает двойной ответ, который частично морально-религиозный, частично «практический». Моральной стороны мы коснемся позже, а сейчас займемся «практической» частью, которая относится к подавляющему большинству евреев. Оропеса заимствовал ее у Августина.

Объяснение Августина было не только известно, но и принято всеми христианскими теологами, которые не нашли в нем ни малейшего изъяна с этической точки зрения. Церковь не убивает евреев, заявляет Августин (в знаменитом пассаже в его «О граде Божьем»), только по следующей причине: они полезнее Церкви живыми, чем мертвыми. В качестве верных хранителей работ пророков, и в то же время врагов христианства, они предотвращают выдвижение возможного обвинения в том, что христиане фальсифицировали пророчества о Христе. Таким образом, подтверждая подлинность текстов, которые они не понимают и обычно ложно интерпретируют, евреи свидетельствуют о реальности Христа и об истине Его искупления. Конечный результат этого в том, что *интерес* христианства заключается в нахождении евреев во всех частях мира, включая, разумеется, все страны христианского мира<sup>95</sup>. Это также означает, что христианам категорически запрещено не только убивать евреев, но и изгонять их, а кроме этого, отягощать их жизнь настолько, чтобы лишить возможности к выживанию. И Оропеса приходит к заключению: «Мы не можем преследовать их, уничтожать или силой тянуть их в веру. Мы должны терпеть их среди нас»<sup>96</sup>.

Такова проблема Церкви: она должна держать в своих владениях своих непримиримых врагов, которые «смотрят с ядовитым вожделением на пятки верующих»<sup>97</sup>, и в то же время принимать максимальные предосторожности против их смертельных атак. Оропеса не знает лучших предосторожностей, чем система, предоставленная Церковью. Он перечисляет все ограничительные законы, изданные Церковью против евреев на протяжении столетий, и неоднократно порицает князей и прелатов за нарушения этих ограничений по найму евреев и за дружеское и уважительное к ним отношение. Христиане не только не должны общаться с евреями, они «должны постоянно избегать их с предельным тщанием». Он рекомендует всем христианам во всех случаях воздерживаться от бесед с евреями или говорить с ними как можно меньше, но еще лучше, чем довести до минимума общение с евреями, это «презирать и гнушаться их, как чумы»<sup>98</sup>.

Как могут евреи выжить в обществе, которое почти полностью подвергает их остракизму, Оропеса не говорит. Не объясняет он и другого: почему он не называет предлагаемое им отношение к евреям «преследованием» и как можно называть репрессивные меры, установленные против евреев церковным законодательством, «гуманными» и указывающими на христианское милосердие. Но все эти противоречия разрешаются, если мы вспомним, что Оропеса был сыном своего времени, фанатично верующим в учение Церкви, ее моральный кодекс и ее политику по отношению к евреям. Из всего этого он сделал, путем логической дедукции, вывод, что даже простое присутствие евреев в христианском мире является доказательством христианской терпимости и снисходительности. Мы можем лучше понять это, когда цитируем некоторые выражения, которыми он характеризует евреев или суммирует свой взгляд на них: «бешеные псы», «раса гадюк», «ядовитые змеи», твари, «чьи души заселены бесами», «слуги Сатаны» и «сыны дьявола»<sup>99</sup>.

Какого еще отношения к такому порочному и опасному народу можно ожидать от христиан?

## VII

Вряд ли нужно говорить о том, что эти представления о евреях во второй половине их исторического существования — то есть в христианскую эру — были очень далеки от концепций Картахены. Конечно, и его взгляд на евреев этой эры был весьма критическим, строгим и уничижительным, но он не был столь негативным, как у Оропесы, и к нему были, по существу, примешаны позитивные элементы, как мы сейчас увидим.

Мы уже показали, как Картахена пытался оправдать почти всех, за малым исключением, евреев за участие в преступных Страстях, и чем в этом вопросе он отличался от Оропесы. Но при этом он не думал, что в своей извечной, неустанной ссоре с христианством евреи невиновны. Евреи, как ему представлялось, своими действиями против Христа навлекли на себя тяжелую вину, которую необходимо было загладить, но эта вина — по крайней мере, вина большинства — заключалась не в распятии, а в неприятии Христа, в их отвержении Спасителя и Его идеи спасения. Конечно, он и здесь старался преуменьшить вину подчеркиванием их незнания божественности Иисуса, незнания, которое могло смягчить их вину и уменьшить вину язычников. Тем не менее в этом моменте — то есть в неприятии Христа — евреев нельзя сравнивать с неевреями. Народ патриархов и пророков должен был знать лучше.

И именно потому, что Алонсо де Картахена так высоко ценил евреев дохристианской эры, он не мог рассматривать неприятие Христа и христианства в том же ключе, что и Оропеса, т.е. как кульминацию преступной тенденции, которая обозначила их жизнь с самого начала. Он скорее видел их жизнь в период христианства как падение и деградацию — стремительное нравственное падение и непрекращающуюся с тех пор деградацию. «Падение» произошло во время присутствия Христа на земле из-за их пренебрежительного к Нему отношения, а деградация выразилась в интеллектуальном упадке, сопровождавшем углубление социального бедствования. Картахена рассматривал долгое рабство евреев как ужасное наказание, политическое и социальное, но самым худшим в его глазах было наказание духовное, связанное с этими условиями. За время долгого изгнания и рассеяния евреи растеряли большую часть своей гражданской и естественной знати, они потеряли из-за отрицания Христа свою теологическую аристократию, которой раньше отличались. Более того, они стали *религиозными «рабами»* (что означает их приверженность Закону во время христианства), хотя в «гражданской» и «естественной» жизни они никогда не были низведены до состояния настоящего рабства.

Мы не знаем, каковы по-настоящему были взгляды Картахены на всевозможные ограничения, наложенные на евреев, хотя мы можем предположить, что, как и Оропеса, он поддерживал формальную политику Церкви. В любом случае, несмотря на все эти многочисленные ограничения, он видел евреев в христианском мире *свободными людьми* с обеих точек зрения, «гражданской» и «естественной», и, в отличие от Оропесы, не испытывал морального возмущения против евреев, не был раздражен и не выказывал неудовольствия, когда говорил о евреях, консультировавших христианских правителей или предъявлявших иски своим христианским

хозяевам<sup>100</sup>. Он явно считал вполне нормальным, что евреи не только сохраняют свои основные свободы, но и открыто пользуются ими. А то, что мы далее можем заключить из вышесказанного, так это то, что он не считал евреев «сатанинскими тварями», которых христиане должны избегать, как чумы. Он думал, что евреи, которые разговаривают с христианами, не представляют никакой опасности для христианства, в то время как свободная речь христиан, обращенная к евреям, может подвергнуть опасности только их иудейскую веру. Опыт подтвердил это в последнее десятилетие, что также было частью его кредо в вопросе конверсо и позиции в пользу маррано-еврейского диалога, направленного на обращение евреев в христианство.

Но было кое-что еще, в чем епископ Бургоса расходился с лидером иеронимитов. Картахена видел в положении евреев не просто результат упрямой еврейской «слепоты», но последнюю стадию «цепной реакции», приведшей к этой слепоте. Что же было первым звеном в этой странной «цепи»? Уже Павел размышлял над великой «тайной» того, что «часть Израиля была поражена слепотой», но он оставил эту тайну в основном неразрешенной. Оропеса и Картахена предложили, однако, ответы. Оропеса приписал еврейское поведение по отношению к Христу влиянию дьявола, Картахена — историческому плану Бога.

Согласно этому плану, как его видел Картахена, «падение» евреев не было полным, и «деградация» не являлась бесконечной. Так, обращаясь к началу христианской эры, он подчеркивал, что апостолы и другие евреи трудились для основания и распространения христианства, а кто же может связывать эту деятельность с «падением»? А когда он думал о евреях в грядущие времена, он предвидел их ведущую роль в Церкви, как воинствующей, так и торжествующей. И кто же может видеть в этом «деградацию»? Таким образом, если принимать во внимание его общий взгляд на еврейский народ в христианскую эру, следует прийти к выводу, что он считал евреев, несмотря на их частичное падение и ранний упадок, теми, кого ожидает подъем на еще большую высоту, чем та, которую они достигли под Законом Моисея. Ясно, что для Картахены такая судьба являлась единственно подходящим концом истории народа, который открыл Авраамом эпоху веры в человечестве и был избран народом Бога.

## VIII

Наш обзор первой части *Lumen* показывает, что Оропеса вовсе не был рупором идей Картахены о евреях, а следовал своей собственной линии мысли, которая иногда совпадала, но чаще сталкивалась с линией Алонсо де Картахены. По существу, противоречия между двумя мыслителями были не только многочисленными, но и более глубокими, чем моменты единства в их оценке евреев, как в дохристианскую, так и в христианскую эру.

Однако, прояснив взгляд Оропесы на евреев и то, в чем он отличался от взгляда Картахены, мы еще не ответили на основной вопрос, неизбежно вытекающий из представленной нами картины, потому что предполагалось, что *Lumen* будет посвящен дискуссии о марранской, а не еврейской проблеме. Поэтому первая часть работы, где речь идет о евреях, должна рассматриваться как предварительная по отношению к остальному обсуждению конверсо. При этом наш обзор мыслей Оропесы о евреях не показывает никакой связи с ситуацией конверсо, а это приводит нас к первоначальному вопросу: зачем ему был нужен столь скрупулезный

трактат о евреях? Видим ли мы здесь просто ошибку в структурном построении книги, случай, когда автор уходит своими мыслями в сторону побочной, хотя и связанной с главной, темы? Или же это часть детального плана, разработанного Оропесой для своей работы с самого начала? Мы должны помнить об этих вопросах, когда придем к дискуссии о позиции Оропесы по поводу проблемы марранов в Испании.

## IX

Взгляды Оропесы на испанских конверсо станут более понятными, если сначала мы отметим его взгляды на *крещеного еврея вообще* — то есть на обращенного из иудаизма в христианство — как на исторический феномен. Его отношение к «историческому» обращенному неизбежно влияет на его позицию по отношению к «конкретному» выкресту, то есть бывшему иудею, своему современнику и жителю его собственной страны, тому, которого он встретил, наблюдал и изучил. Чтобы увидеть оба эти отношения в более ясной перспективе, мы попытаемся изолировать их друг от друга. Это, конечно, не всегда возможно, поскольку оба феномена крещения переплетаются и имеют много общего в ряде аспектов, поэтому иногда невозможно обсуждать один из них, не касаясь другого.

Пытаясь сформулировать свой взгляд на *крещеного еврея в общем и целом*, Оропеса мог идти по проторенной дорожке. Этот предмет был многократно обсужден в христианской литературе с евангельских времен, причем весьма детально. Далеко не все авторы выражали одну и ту же точку зрения на обращенных из иудаизма. Их утверждения были как позитивными, так и негативными, и всегда можно было найти достаточно источников для формирования любого мнения, полагаясь на «авторитеты». Но любой серьезный теолог мог заметить разницу между ведущими и второстепенными мастерами, притом что превыше всего стоял церковный закон, который означал официальную позицию Церкви. Таким образом, для Оропесы не составляло труда найти действительно авторитетную линию и следовать ей, если он хотел, в своих выводах.

Он действительно нашел эту линию, принял ее и таким образом сформировал благожелательное мнение о крещеных евреях, настолько благоприятное, что оно резко контрастировало с его критическим взглядом на еврейский народ. Более того, его позитивное мнение о *крещеном еврее в общем плане* заставило его смягчить, или заметно ограничить, его враждебные высказывания о еврейском народе. Так, ему пришлось модифицировать свое утверждение, что «все евреи осуждены навечно без прощения». Поскольку крещеные евреи были спасены от этой судьбы, вердикт не мог оставаться неизменным. Чтобы продолжать придерживаться его, Оропеса не раз был вынужден прибегать к объяснениям. Ему приходилось пояснять, что он не имел в виду *всех* евреев, а только их определенную часть. Под термином «евреи» он понимал тех, кто оставался евреем до конца своей жизни.

Определив заново вердикт проклятия, Оропеса мог предвидеть, что «Бог всегда обратит некоторых евреев в веру», т.е. тех, которых «Он с самого начала хотел обратить, так, чтобы они перешли в принадлежность к Его народу». Но это относится не только к будущему, ибо «некоторое количество» евреев, говорит он, были обращены в христианство в далеком и недавнем прошлом — то есть с основания Церкви и до нашего времени<sup>101</sup>. А термин «некоторое количество» вовсе не озна-

чает «малое количество», это ясно из ряда других утверждений Оропеса по этому поводу, потому что он неоднократно говорил о том, что обращенных из иудаизма было много, если и не относительно, то, по крайней мере, в абсолютных цифрах. Ни в коем случае количество их не было «несущественным», как кое-кто мог бы подумать.

И действительно, говорит Оропеса, «многие евреи, которые размышляли над пророчествами» как до Страстей, так и после Воскресения, «пришли к Христу» и, следуя Его наставлениям, заложили фундамент здания веры.

Они стали членами родившейся Церкви, составили большинство из тысяч обращенных, которые крестились в ответ на призыв Петра. Более того, этот «приход [евреев] ко Христу» не был ограничен определенными обстоятельствами, как то: специфическими событиями, периодами и т.д., но представил собой непрерывное движение, начиная с Явления Христа. Евреи, говорит Оропеса, «всегда обращались в христианство» (в прошлом), они продолжают это делать (по сей день), и многие из них будут непрерывно обращаться (в будущем), процесс, который будет продолжаться «до конца дней, когда все они, до последнего, станут христианами»<sup>102</sup>. Представив картину, которая ясно говорит о безостановочном потоке евреев, переходящих в христианство, о важнейшей роли, которую они сыграли в строительстве Церкви, о широкомасштабном крещении евреев и, превыше всего, о «конце» как о кульминационном процессе, а не, как было принято думать, достижении его главных целей, Оропеса обнажает четкие следы влияния защитников конверсо на его взгляды.

При всем этом мы тем не менее не можем игнорировать различия между его и их позициями по этому вопросу. Мы видели, как Торкемада пытался подорвать утверждение, что только «немногие евреи» обратились в христианство со времени его основания и до поколения самого Торкемады, и только их «остатки» будут спасены при Втором пришествии Христа. Мы также видели, как Картахена (и Докладчик) пересмотрели концепцию окончательного крещения, подчеркивая, что евреи будут обращены в больших количествах не только *во время* конца, но еще и *до него*, когда все оставшиеся евреи будут крещены. Оропеса, как мы видели, принял эти ревизии. Он признал, что евреи пришли толпами к вере не только в древние, но и в более поздние времена, и что они продолжают приходить ежедневно. Но, в отличие от Торкемады, который подчеркивал слова Павла, что «все евреи будут спасены», Оропеса не мог недооценивать предсказания Павла, что просто «остатки» Израиля будут спасены. Он явно должен был скоординировать утверждение Павла со своим взглядом на еврейское крещение его собственного времени, которое ни в коем случае не было незначительным, и пришел к объяснению, что слово «остатки» было использовано Апостолом в переносном смысле. В сравнении с массами, которые остались необращенными (и, как следствие, лишенными спасения), крестившиеся евреи, как бы ни было велико их количество в абсолютных цифрах, выглядели просто как «остаток»<sup>103</sup>. И, конечно, для этого «впечатления» было основание, потому что, помня обо всех прошлых поколениях, ясно, что только меньшинство евреев — и действительно, только незначительное меньшинство — было спасено обращением в христианство, в то время как подавляющее большинство было обречено на вечное проклятие. Таким образом, подойдя близко к позиции конверсо в этом специфическом моменте, Оропеса тоже подтвердил традиционную христианскую точку зрения.

Несомненно, его мнение о крещеных евреях и важном месте, занимаемом ими в структуре Церкви, не могло быть сформировано, если бы он не считал их преданными христианами, полными верованиями и идеалами христианства. И все же, когда он подходит к ответу на вопрос, что привело этих бывших иудеев к Церкви, он дает нам понять, что только *первые* обращенные, т.е. те, которые пришли к Христу до «рабства» (т.е. до разрушения Иерусалима римлянами), присоединились к Церкви исключительно в результате революции, происшедшей в их духовной жизни, в то время как евреи, превратившиеся в христиан позже (а именно, подавляющее большинство конверсо), не сделали бы этого, если бы их не заставили креститься судами и преследованиями<sup>104</sup>. Оропеса не говорит, что они присоединились к христианству *только* для того, чтобы избавиться от лишений, и, следовательно, их крещение было изначально фальшивым. Он говорит, что, благодаря их исключительным страданиям, они решили *обдумать* значение христианства, и тогда они увидели свет и были освещены этим светом веры<sup>105</sup>. Означает ли это, что тяготы «рабства» были обрушены на евреев не только как наказание, но и для того, чтобы служить цели Бога спасти тех, кому было предназначено спастись?<sup>106</sup> Утверждения Оропесы могут подразумевать эту мысль, но только как ссылку на Божью волю, потому что нет никакого указания на то, что он поддерживал идею о заранее задуманных гонениях, чтобы побудить евреев креститься. Когда он настаивал на сегрегации между евреями и христианами, он действительно верил в серьезность опасности, которую евреи несут христианскому миру. Разумеется, он выдвигал различные соображения, основанные на разных христианских источниках, но всегда, приводя их, каким-то образом приходил к тем же заключениям. Но не Оропеса был тем, кто комбинировал эти взгляды и прорывал им каналы, чтобы свести их в единый поток. В этом, как и в других моментах, он четко следовал генеральной линии мышления и политики Церкви, сформулированной столетиями изошренного теоретизирования над различными аспектами еврейской проблемы.

Что за христианин этот крещеный еврей? Обсуждая этот вопрос, Оропеса вновь вторит Торкемаде и Картахене. «Те, кто обратились из еврейского народа, — говорит он, — лучше подходят и способны принести большую пользу Церкви, чем те, кто обратились из язычников», — и это при условии, что и те, и другие обратились в христианство «искренне и на равных условиях»<sup>107</sup>. Это то, что подтверждают Святые Отцы, в особенности комментатор Николай де Лира, а причины увидеть несложно. «Поддерживаемые дисциплиной Закона и Пророков ... они больше подходят для рядов Церкви и правления Божьего народа, чем те, у кого никогда не было такого опыта». Это можно увидеть у Петра и Павла, которых де Лира представляет в качестве примеров таких обращенных, а «также у многих других, древних и современных (т.е. «евреев, крещенных в наше время»), которые оказали благотворное воздействие на Церковь примерами их жизней, так же как и доктринами, изложенными в их писаниях»<sup>108</sup>. Нет сомнения, что Оропеса имел в виду Алонсо де Картахену и Хуана де Торкемаду.

Теперь мы подходим к практическому вопросу, спровоцировавшему всю эту дискуссию. Как должны относиться к крещеным евреям все остальные правоверные христиане? Ответ Оропесы однозначен: точно так же, как и ко всем прочим. Бог, говорит он, объединяет евреев «со всеми другими верующими» в единое тело — Церковь — «жить под теми же законами, которые применимы ко всем про-

чим, наслаждаться теми же привилегиями и милостями, что и другие, получать те же вознаграждения и быть наказуемы теми же наказаниями»<sup>109</sup>.

Оропеса, проясняя значение сказанного, подражает трудам Златоуста. Он опирается на обобщенный взгляд последнего на структуру Церкви и ее высшие идеалы. Структура Церкви основана на абсолютном равенстве всех ее членов в их основных правах, а ее идеалами являются единство и братство. Отсюда «мы всегда должны заботиться о наших братьях, т.е. тех, кто пришел к Христу из иудаизма, мы не должны позорить их, или презирать, или досаждают им, мы не должны их оскорблять ни в какой форме. Если случайно они сбиваются с правильного пути, мы должны призвать их обратно, благожелательно и деликатно, обращаясь с ними по-братски с великим тщанием и упорством», и «если кто-то из них упрямится в своем заблуждении, он должен быть наказан, но мирно и в соответствии с законом, чтобы не запятнать и опозорить других правоверных христиан, которым случилось принадлежать к той же расе»<sup>110</sup>.

Это приводит нас к вопросу расы, который лежит в сердце яростного конфликта между «старыми» и «новыми христианами». Позиция Оропесы в этом вопросе совпадает с позицией Картахены и Торкемады, равно как и его главные аргументы в поддержку этой позиции. Расовые соображения, утверждает Оропеса с той же силой, что и его предшественники-марраны, противоречат базисным доктринам христианства, которое ставит своей целью спасение всего человечества и установление равенства и единства перед Богом. «Те, кто пришли к Христу, не должны быть исключены из-за неподходящего состава крови», — говорит он. «Все, что требуется доказать, — подчеркивал Оропеса, — с Богом ли их дух»<sup>111</sup>. Как и марранские теологи, он напоминает читателю об увещании Павла по этому поводу, «потому что никто не исключен и не заслуживает предпочтения перед Богом за то, что рожден от тех или иных»<sup>112</sup>. А для дальнейшей поддержки этой идеи он цитирует Иеронима Стридонского: «Неважно, в каких условиях человек родился, когда все мы в равной мере заново родились во Христе, потому что, если мы забудем, что мы родились от одного, то мы должны хотя бы помнить, что все мы заново родились от одного»<sup>113</sup>.

Из этого следует, что, как и все прочие члены Церкви, еврейские прозелиты должны пользоваться полным равенством со всеми другими христианами в делах, относящихся к общественным функциям, как то занятие должностей, почет и отличия, как в церковной, так и в гражданской жизни христианского мира. Это право вступает в силу в момент обращения, кроме дел, связанных с лидерством в Церкви, которые требуют подготовки и опыта, но это ограничение относится к нееврейским прозелитам не меньше, чем к еврейским. Некоторые интерпретируют слова Павла о том, что евреи являются «первыми» (как в почете, так и в наказании) как указание на то, что еврейские обращенные в христианство должны получать особое отношение. Оропеса не принимает такой интерпретации. Еврейские прозелиты не должны получать предпочтение, но и не должны быть дискриминированы. Принцип полного равенства должен направлять поведение Церкви по отношению ко всем прозелитам, еврейским и нееврейским, во всех сферах жизни<sup>114</sup>.

Тем не менее этот принцип подвергся суровому испытанию, когда был оспорен критиками марранов в Испании. Эти критики не отрицали правила равного отношения ко всем членам Церкви, они только утверждали, что из всех обращенных в



христианство еврейские прозелиты представляют собой исключение, к которому это правило не относится. Оропеса должен был доказать ложность этого утверждения для того, чтобы его собственное было признано верным.

## Х

Каковы были аргументы противников марранов против уравнивания в правах обращенных из иудаизма, и в особенности против предоставления им мест и сана в руководстве Церкви? Оропеса представляет эти аргументы напрямую, как если бы он был адвокатом или сторонником противников марранов, прибавляя к ним свидетельство в их поддержку и делая их как можно более убедительными. Затем он возвращается к ним, чтобы изучить их, показывая их полную несостоятельность. Нам следует рассмотреть опровержение Оропесы, чтобы постичь линию его мышления и его позицию в этом решающем противоречии.

Первая причина, представленная врагами конверсо, была исторической и теологической одновременно. Основанием послужило преступление — убийство Христа, преступление, за которое евреи приняли на себя ответственность, распространившуюся и на их сынов (Матф. 27:25). Поскольку конверсо, урожденные евреи, являются «сынами» тех преступников, они тоже должны нести бремя этой вины и никак не могут разделять на равных благословение христианства. Оропеса представил их аргумент следующим образом: «Поскольку царство и священничество были переданы Христом людям, которые с верою приняли Его, как сказано в Откровении Иоанна Богослова: «ибо Ты заклан, и Кровью Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа, и племени, и сделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле»<sup>15</sup>, а также поскольку в Первом послании Петра сказано о церкви пришедших из язычества: «но вы народ избранный, царственное священничество, народ святой, люди, взятые в удел»<sup>16</sup>, следует, что они (т.е. потомки евреев) не включены в это царство и священничество и, излишне говорить, не годны ни к какой службе, почету или привилегиям в нем. Это также подтверждено словами Христа, когда Он восславил веру языческого центуриона. Он сказал там: «Говорю же вам, что многие придут с Востока и Запада, и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны царства низвержены будут во тьму внешнюю»<sup>17</sup>. Этот аргумент подразумевает то, что конверсо не были достойны не только должностей в Церкви, но даже членства в ней.

В ответ на этот довод Оропеса говорит, что он основан на выборочном использовании источников, с злонамеренной целью исказить их истинный смысл и ложным образом интерпретировать их содержание. Оропеса, как мы видим, отличается от Картахены в вопросе вины евреев за Страсти. Он не утверждает, как тот, что только часть евреев была в той или иной степени ответственна за смерть Иисуса, в то время как подавляющее большинство евреев, а отсюда, еврейский народ в целом, не были замешаны в этом. Он принимает традиционное христианское мнение, что доля вины «евреев» — то есть всего еврейского народа — в распятии Христа весьма велика<sup>18</sup>, и поэтому проклятие, которое они обрушили на своих детей, было в полном соответствии с полученным наказанием. Наказание, разумеется, было объявлено Христом согласно с Его безошибочным суждением и включало в себя, как уже указал Оропеса, рассеяние, рабство и бесконечные страдания. Но это относится только к евреям, т.е. тем, кто остался в еврейской вере, отверг Христа

и воспротивился Его последователям, равно как и их «детям» — т.е. потомкам, которые «копировали» своих отцов в их приверженности к заблуждениям. Однако же, как только еврей обращается к вере и входит в Церковь через Святое крещение, он «освобождается от всех наказаний», которым был подвержен, наделяется свободой и милостью Церкви и, как и все другие ее члены, считается ее сыном и наследником равного положения<sup>119</sup>. Таким образом, если Страсти были причиной еврейского порабощения, то крещение есть причина их освобождения. И Оропеса объясняет почему.

Переход в христианство, говорит он, это гораздо больше, чем смена религиозных взглядов или богослужения. Крещение — это полная трансформация человека, множественное чудо, которое может быть осуществлено не принятием новых взглядов и верований, или даже новой системы веры, а только таинством крещения, в котором проявляется сила Христа, потому что, кто бы ни был крещен, он, как часть Христа, умирает с Ним, погребен с Ним и воскресает с Ним, чтобы появиться морально чистой личностью<sup>120</sup>. Именно так обращенный из иудаизма очищается от всех своих прошлых грехов и именно таким образом отделяется от всех этапов преступления.

Но есть ли в этом что-нибудь уникальное, присущее только еврейским прозелитам? Оропеса напоминает, что прозелит-язычник нуждается в крещении не меньше еврея, потому что оба, «и еврей, и язычник были чадами Гнева», оба должны быть очищены от всех своих прегрешений, прежде чем станут истинными христианами. Чтобы доказать это, Оропеса находит достаточным упомянуть два момента: во-первых, все неевреи, не меньше, чем евреи, повинны в первородном грехе, а во-вторых, они не меньше евреев участвовали в распятии Христа. И здесь, обсуждая долю язычников в Страстях, Оропеса не только приближается к Картагене; он превосходит его в подчеркивании ответственности язычников за Страсти на всех их этапах.

Начать с того, указывает он, что заговор убить Иисуса никогда не был чисто еврейским делом, «потому что в этом городе [т.е. Иерусалиме] Ирод и Пилат, еврей и нееврей, объединились против Иисуса»<sup>121</sup>. Затем евреи и язычники соревновались между собой в причинении страданий Сыну Божьему на всех этапах распятия. Так, евреи, приговорив Его к смерти, «плевали Ему в лицо и били Его палками», в то время как другие, ударяя Его, говорили: «Теперь, Мессия, если ты пророк, скажи, кто бьет тебя»<sup>122</sup>. Но и язычники вели себя в том же духе: Его, приговоренного к смерти, по приказу Пилата, стегали солдаты, которые еще и возложили Ему на голову терновый венец. Затем, как и евреи, они издевались над Иисусом, плевали в Него и били Его по голове. В конце концов, именно они, т.е. неевреи, казнили Его на кресте<sup>123</sup>.

«Итак, — говорит Оропеса, — в Его святом распятии евреи и неевреи участвовали, в той или иной форме, в равной степени, и те и другие совершили все возможные злодеяния против Него. Мы можем найти это во всех Евангелиях, а извлеченный из всего этого урок заключается в том, что Он страдал для спасения всего мира ..., так что страдания Он получал от всего человечества [т.е. и от евреев, и от неевреев], а в конце концов был распят, как это было предсказано:

Восстают цари земли [т.е. язычники]  
и князья [т.е. евреи] совещаются  
против Господа и Помазанника Его» (Патр. 2:2).<sup>124</sup>

В этом изображении преступного участия неевреев в Страстях мы можем заметить сильное влияние Картахены. Но Оропесе этого недостаточно. Он расширяет обвинение в преступлении язычников против Иисуса, включая сюда и нападки на Его учеников. Соответственно, он отвергает как ложное обвинение в том, что евреи были главными или самыми яростными преследователями ранних христиан. Не одни евреи, говорит он, а «евреи и неевреи виновны в грехе жестокого преследования мучеников», а римляне были не только *партнерами* в этом преступлении, но еще и продолжали совершать его гораздо дольше евреев. Гонения на христиан в языческом Риме продолжались почти четыреста лет, о чем много написано у Августина, а сегодня мусульмане (сарацины и турки) воюют против Церкви, вторгаются в ее земли и оскверняют ее Святые места. На самом деле, атаки неевреев против христианства более жестоки и яростны и не менее часты, чем атаки евреев, и обе группы будут продолжать свои нападки на христианство в различных формах до конца света<sup>125</sup>.

Рассматривая историю гонений христианства, в которой неевреи были замешаны ничуть не меньше евреев, было бы, конечно, абсурдным представлять нееврейский мир справедливым, а еврейское общество, по контрасту, жестоким. Точно так же утверждение некоторых христиан, что Христос построил свою Церковь *исключительно* для неевреев, в то время как исключил из нее евреев как неисправимых грешников, абсурдно. На самом деле Иисус построил свою Церковь на основе евреев, а не язычников, а после Его Страстей именно еврейские апостолы стали «инструментом избрания и почета Церкви»<sup>126</sup>. Когда Иисус сказал, что многие придут с Востока и Запада в Царство Небесное, в то время как сыны Царства низвержены будут во тьму внешнюю, он действительно под первыми имел в виду неевреев, а под последними — евреев. Но под теми евреями мы не должны подразумевать *всех* «сынов Царства» Божьего, а только тех, кто были «плохи» или «противны» Богу, поскольку оставались во тьме их слепоты, в то время как те, кто вышли из тьмы, кто, неважно когда, признали Сына Божьего, не были исключены из Царства. Ясно также, что, когда Петр сказал: «Вы избранного рода, царское священство и т.д.», он обращался не только к тем, кто пришел из язычества, а к *всем* членам Божьей Церкви, что означает: последователей Христа из *всех* народов. Таким образом, знаменитое изречение из Откровения (5:9) «Ты был заклан и кровию своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народу и племени», не только не подтверждает, но четко отрицает тезисы врагов марранов. Этот стих явно относится не *только* к обращенным из язычества, потому что тот, кто говорит «всякий», не исключает никого: ни еврея, ни язычника<sup>127</sup>.

Так Оропеса отвергает аргумент против равенства конверсо в христианстве, основанный, прежде всего, на Страстях Господних, преступлении распятия и проклятии, которое евреи навлекли на себя. Опровержение кажется ясным и убедительным, но все же напрашивается вопрос: если язычники не меньше евреев виновны в Распятии и Страстях, почему же они не наказаны так же, как и евреи? Почему только евреи должны претерпевать вечное рабство и ужасные страдания, которые не выпали на долю ни одной из других наций? Ответ Оропесы базируется на его заключениях, касающихся особой склонности евреев ко злу и их приверженности к дьяволу. То, что Оропеса называет «отвратительным беззаконием», привело их к отрицанию Христа, а из-за этого отрицания, которое было более всеобщим и убежденным, чем у других наций, они были наказаны с такой силой<sup>128</sup>. Но к этому

прибавляется еще одно соображение, которое невозможно игнорировать. Евреи, единственные на свете, были отмечены Богом особым образом, их Он осыпал Своими дарами и благословениями, и именно они ответили Ему черной «неблагодарностью», типичной для худших из людей. Поэтому их неприятие Христа носило куда более зловещий характер и, соответственно, навлекло на их головы беспримерное несчастье. Бог, который создал их как Свой народ, перестал терпеть их. Он наказал их ответным отторжением («вы не мой народ», как сказал пророк Осия) со всеми вытекающими последствиями<sup>129</sup>.

## XI

Если первое возражение против уравнивания конверсо в правах было основано, по мнению Оропесы, на ложном толковании определенных моментов *Нового Завета*, то второе базировалось на неверных выводах, сделанных из некоторых стихов *Ветхого Завета*. Речь идет о стихах из Второзакония, где запрещается сравнение некоторых язычников с евреями<sup>130</sup>. Довод против равенства марранов, построенный на этом стихе, выглядит приблизительно так: евреи «считали язычников, принявших их веру, чужаками и людьми случайными, поэтому какой бы искренней ни была их вера», евреи не допускали их к своим почестям и должностям, по крайней мере, не на равных правах, потому что либо они отказывали им в этом *навечно*, как в случае аммонитов и моавитян, или же принимали их только в третьем поколении, как идумеян и египтян. Отсюда можно сделать вывод, что христиане должны относиться к евреям так, что «никогда или очень поздно и с большими трудностями могут они допустить еврейских обращенных в христианство к должностям и почету в рядах Божьего Народа»<sup>131</sup>. Более того, такое отношение полностью поддержано не только Писанием, но и текущими фактами, потому что сегодняшние евреи еще противнее Богу, чем язычники в древние времена, в то время как христиане нашего времени приятнее Ему и более едины с ним, чем тогдашние евреи<sup>132</sup>. А «если приязнь и единение еврейского народа с Богом диктует Ему суровое отношение к неевреям (из-за их прошлого неверия и заблуждений), даже тогда, когда они хотели обратиться в Его веру, то христиане должны более сурово отнестись к евреям, желающим принять Христову веру»<sup>133</sup>.

Суть этого аргумента против равенства прав конверсо уже найдена, как мы видели, в «Докладной записке» Гарсии<sup>134</sup>, даже несмотря на то, что причины, выдвинутые им, отличаются от тех, что предложены его последователями десятью или пятнадцатью годами позднее. В любом случае, его утверждение, что Тора велит евреям дискриминировать обращенных в иудаизм, точнее, всех обращенных неевреев, откровенно лживо и может быть легко опровергнуто, но, поскольку никакого опровержения, как видно, не последовало, эта ложь быстро распространилась. Не только ненавидевшие марранов, но даже такой конверсо, как Фернандо де Пульгар, принял это как само собой разумеющееся<sup>135</sup>. Оропеса твердо решил разоблачить фальсификацию, но его попытка была основана, как мы увидим, не на чисто экзегетических доводах, а скорее на теологических аргументах, которые диктуют иное объяснение идей библейского текста.

Оропеса показывает, что конкретные законы, на которые противники конверсо опираются, относятся именно к тому типу законов, которые христианство отменяет, потому что они ясно показывают несовершенство Закона, которому в то время подчинялись евреи, а Закон был несовершенен, потому что подчинен-

ные ему люди не были в состоянии следовать высшим указаниям, относящимся в равной мере ко всем людям. Поскольку Закон был дан только евреям, те, говорит Оропеса, «относились с высокомерным презрением ко всем другим народам» и не только оскорбляли эти народы, в то время как те еще прибывали в язычестве, они продолжали смотреть на них свысока и после того, как те перешли в иудаизм. Такое отношение евреев к другим народам вызвало неудовольствие Бога, поэтому с явной целью исправить их поведение Закон велит евреям прекратить дискриминировать определенные нации, например идумеян и египтян, принять их как равных себе хотя бы в третьем поколении, при этом, понимая грубую еврейскую натуру, позволяет до бесконечности дискриминировать прозелитов из других народов. Это, однако, иудаизм, а не христианство, и именно из-за такого типа несовершенства Старый Закон был отменен, а вместо него провозглашен Новый<sup>136</sup>.

Из всего этого Оропеса делает следующий вывод: когда критики конверсо стремятся применить этот еврейский тип поведения к обращенным из иудаизма в христианство, они на самом деле возвращаются к прежнему злу, которое Старый Закон хотел ограничить поелику возможно, а христианство отказалось от него вообще. Действительно, следуя таким курсом, те люди, которые гордятся своей борьбой с иудействованием, на самом деле делают то, что якобы хотят предотвратить, потому что, приняв вышеуказанный принцип, *они иудействуют*, но даже не в согласии со Старым Законом, а просто следуя практике древних евреев, которых Тора пыталась исправить<sup>137</sup>. Ученый современной школы может, разумеется, подвергнуть сомнению исторические исходные данные Оропесы, но его выводы оспаривать трудно. Действительно, по стандартам средневекового мышления, его контраргументация выглядит неоспоримой.

В своих попытках подвергнуть тщательной проверке теоретические основы антимарранской партии Оропеса представляет также и третий аргумент, используемый против уравнивания конверсо в правах. Он основывается на двух отдельных пассажах из Второзакония, которые христианская теология и экзегеза комбинируют, связывая их с Иисусом Христом. Первый пассаж, включенный во Второзаконие (18), представляет обет, данный Богом еврейскому народу, выдвинуть из рядов их братьев пророка, который будет «как я сам» и «говорить от моего имени». После этого обета следует строгое предупреждение о том, что евреи должны «слушать» этого пророка, иначе Бог «потребует этого от них»<sup>138</sup>. Из содержания этого изречения, подтвержденного также Новым Заветом<sup>139</sup>, очевидно, что богоподобный пророк, о котором идет речь, не кто иной, как Иисус Христос, а поскольку евреи «не слушали» Его — нет, они презирали Его и послали на смерть! — ясно, что, именно они, евреи являются объектом всех наказаний, обозначенных поруганиями Второзакония (28). Одно из этих поруганий, которое, согласно гонителям марранов, обращено к еврейским прозелитам, гласит:

Пришелец, который среди тебя, будет возвышаться над тобою выше и выше, а ты опускаться будешь ниже и ниже. Он будет давать тебе займы, а ты не будешь давать ему займы. Он будет главою, а ты — будешь хвостом. (Второз. 28:43–44)

Это означает, что евреи, которые до явления Христа были религиозно «выше» «пришельцев», т.е. неевреев, станут ниже их. Неевреи, которые «среди тебя», будут доминировать над евреями, которые «среди тебя», членами той же Церкви, и,

таким образом, вследствие их преступления против Христа, им не будет позволено властвовать над другими христианами<sup>140</sup>.

В ответ на эти утверждения Оропеса пытается показать, что во всем этом доводе нет, как говорится, ни ладу, ни складу. Тяжкое подневольное состояние, в котором находятся евреи в наказание за распятие Христа, должно длиться только до тех пор, пока они остаются *иудеями* — то есть продолжают оставаться в своем неверии. Но, с того момента, когда они переходят в веру Святой Церкви, войдя туда через святость крещения, они освобождаются от всех «наказаний иудаизма» и облачаются в свободу и благодать христианства, «считаются среди всех других христиан сынами Церкви и наследниками ее богатств»<sup>141</sup>. Таким образом, процитированный выше стих из Второзакония никоим образом не может относиться к конверсо.

Остался еще один, четвертый аргумент, который ненавистники марранов использовали против уравнивания «новых христиан» в правах. Он был основан на строгом запрещении Апостола назначать неофитов епископами по причинам, данным Апостолом для этого запрещения: чтобы они «не возгордились и не подпали осуждению с диаволом»<sup>142</sup>. Под этими «неофитами», говорят они, Апостол мог иметь в виду только обращенных из иудаизма, поскольку неевреи пришли к Христу быстро, и в больших количествах, приняли Его с великой преданностью, в то время как евреи, упорствовавшие в слепоте отцов, пришли к Нему малочисленными и много позже (почему и считаются «новыми христианами»). Они не выказали и той же преданности, что обращенные из язычества. Естественно, что Апостол счел негодным поставить их выше нееврейских обращенных<sup>143</sup>.

Оропеса посвятил этому аргументу, касающемуся неофитов, одну из самых длинных глав своей книги. Он явно считал, что опровержение этого аргумента жизненно важно для победы над противниками марранов. Как и защитники марранов, он должен был считать, что до тех пор, пока конверсо отличаются от всех прочих христиан самим своим именованием (т.е. «новые христиане»), и до тех пор, пока это определение повсеместно отождествляется с «неофитами» Апостола, возможность победить оппозицию и заделать расширяющуюся брешь в христианстве останется слабой. Поэтому для Оропесы прекращение использования этого определения было существенной предпосылкой для примирения между «старыми» и «новыми христианами».

Оропеса допускал возможность внести ощутимый вклад в это дело прояснением господствующей неразберихи по поводу происхождения, значения и применения термина «неофит». Оппозиция, как мы видели, утверждала, что под «неофитами» Апостол подразумевал обращенных из иудаизма, и только таким обращенным он запретил занятие высоких постов в Церкви. Но это утверждение, настаивает Оропеса, основано на невежестве и непонимании. Да, в своем Послании к Тимофею Апостол не имел в виду под «неофитами» обращенных *любого* происхождения, а только *одного*, но вовсе не того, о котором говорят критики марранов. Св. Павел возражал против назначения епископами недавно обращенных *язычников*, но не имел ничего против назначения недавних *иудеев*. Все, кто знакомы с историей христианства, знают, что в тот ранний период веры термин «неофиты» не применялся к евреям, ставшим христианами, а только к новообращенным из неевреев<sup>144</sup>. Так понимали использование этого термина Павлом святые Иоанн Златоуст и Амвросий, точно так же он понимается каноническим правом<sup>145</sup>. Но не только это

соображение поднимает на смех утверждение противников. Если они настаивают на том, что наставление Павла не было дано в этой *специфической* ситуации, а предназначалось на вечные времена во *всех* его частях, они, совершенно очевидно, обязаны считать, что его запрещение на назначение епископов распространяется на *всех* нееврейских обращенных — и только на них<sup>146</sup>.

Тезис, что Апостол подразумевал под «неофитами» новообращенных, и только тех, которые пришли из язычества, был настолько укоренившимся в христианской теологии, что Оропеса считал его неоспоримым. Это подразумевало *reductio ad absurdum* (лат. доведение до абсурда) аргумента оппозиции и делало ничего не значащими все доводы и «доказательства», которые она мобилизовала в его поддержку. То же самое, как мы видели, говорил Докладчик<sup>147</sup>, и он имел в виду то же *reductio*. Но, само по себе это не объясняет, почему Апостол исключил еврейских прозелитов из категории «неофитов». Оропеса, разумеется, был обязан ответить на этот вопрос, как это сделал и его знаменитый предшественник; но его ответ кардинально отличался от ответа, данного Докладчиком.

Согласно Докладчику, евреи, пришедшие к Христу, не рассматривались Апостолом как неофиты (или новообращенные) по той причине, что они вообще не были обращенными. Когда они стали христианами, или верующими в Христа, они не перешли из одной религии в другую (наподобие нееврейских обращенных), а остались в той же религии (или, по его словам, «в том же доме»), за тем исключением, что теперь они лучше понимали, что означает их собственная религия. По существу, таким же оставался и взгляд Докладчика на конверсо и в более поздние времена, т.е. после времени Апостола. Соответственно, он полагал, что евреи, которые стали христианами и в следующих поколениях (включая его собственное), или же те, кто придут в христианство в любое время в будущем, не должны называться конверсо (обращенными), так же как и не должны называться «новыми христианами», что напоминает о «неофитах»<sup>148</sup>.

Но Оропеса видел это в совершенно ином свете. Он считал, что *только в период ранней Церкви* Апостол не считал вновь прибывших в Церковь евреев неофитами, потому что тогда Евангелия еще не были обнародованы и Моисеев Закон еще не был отменен. Коль скоро Закон существовал, он считался одобренным, поэтому евреи не должны были отступаться от него, когда признали Христа в той степени, в которой они это сделали. В случае неевреев было, однако, по-другому. До прихода к Христу у них не было одобренной веры, им пришлось оставить все свои верования, все формы богослужения и образ жизни. Поскольку они «жили без Бога, без общения с Израилем и без всякой надежды на Обет», они пришли к Богу «как гости и пришельцы», как обращенные в полном смысле слова. Поэтому они справедливо назывались неофитами (т.е. *новыми* верующими). Но это различие между двумя типами обращенных (из язычества и из иудаизма) могло существовать, пока Евангелия не были опубликованы. В тот момент, когда их содержание стало известно и границы между верами четко установлены, никто не мог более оправдываться незнанием христианства, которое призывало к прекращению еврейского богослужения и полной отмене Старого Моисеева Закона. Соответственно, евреи, оставшиеся в своем иудаизме в период ранней Церкви, а позже, когда их глаза открылись, присоединившиеся к Христу, должны рассматриваться, в не меньшей, чем неевреи, степени, как обращенные в веру из

безверия, а их новообращенные, следовательно, такие же неофиты, как новообращенные из язычества<sup>149</sup>.

Легко обнаружить корень отличия между взглядами Оропесы и Докладчика. В то время как Фернан Диас видит иудаизм и христианство как, по существу, одну и ту же религию, для Оропесы христианство — совершенно иная вера, не во всем, конечно, но достаточно иная, чтобы *отвергнуть* иудаизм, запретить его практику и занять его место. Его резкое разграничение между Старым и Новым Законами не позволяет ему соединять обе религии в той манере, в которой делал это Докладчик, несмотря на то что его разграничение между двумя религиозными эрами — т.е. эрой Писаного закона и Закона благодати — позволяло ему признать короткий переходный период, во время которого евреи, которые держались Торы, могли признавать закон Христа. Разница во взглядах между Оропесой и Докладчиком, которую мы заметили касательно этого момента, иллюстрирует расхождение, развивавшееся в Испании между традиционным христианским взглядом и взглядом конверсо на истинные, фундаментальные взаимоотношения между двумя религиями.

Но, помимо этого момента, аргументы Оропесы приближались и даже сошлись с аргументами конверсо. Как и Картахена, он подчеркнул *кратковременность* периода, в течение которого любой обращенный мог считаться неофитом<sup>150</sup>. Точно так же он подчеркнул, что даже в этот период обращенный вправе рассчитывать на любую должность и привилегию, кроме прелатства и священничества. Подобным же образом он утверждал, что эти права и ограничения относятся в равной степени ко всем неофитам, вне зависимости от их происхождения, в течение всего периода их пребывания в этом статусе. Поскольку по истечении этого периода все обращенные равны, ясно, что нет никакой причины для различий между «старыми» и «новыми христианами».

## XII

Следует отметить тот факт, что все четыре вышеозначенных аргумента, которые, согласно Оропесе, использовались противниками марранов и, более того, составляли основу их позиции, не фигурируют в полемической литературе, написанной по этому вопросу в 1449–1450 гг. И в публичных дебатах этих лет, и в позициях, оспоренных Оропесой, антимарранская партия заявляла о том, что Библия является главным источником, на который они опираются, но большинство библейских авторитетов, цитированных ими на ранних стадиях диспутов, даже не упомянуты Оропесой. Это указывает на то, что противники марранов перестали ссылаться на них, а в тех случаях, когда использовали эти авторитеты, они, в результате, не приходили к одним и тем же выводам.

На протяжении четырнадцати лет, прошедших с начала дебатов, оппозиция, определенно испытывая давление марранской критики, оставила кое-какие из своих старых аргументов, и в особенности отказалась от использования библейских «доказательств», которые являлись острием их первых атак. Так, мы видим, что Оропеса имел дело с новым доказательством, новыми обоснованиями и новой линией демонстрации их позиции. В конечном итоге это следует отнести на счет его детального описания тех аргументов, которые он считал необходимым опровергнуть, поэтому мы можем понять, как развивалась мысль противников марранов и к какой позиции они пришли в середине шестидесятых годов.



Очевидно, однако, что, несмотря на то что враги конверсо практически перестали обосновывать свои претензии к марранам Библией, они тем не менее упорно их придерживались. Основой этих претензий, согласно Оропесе, было следующее: «Те, кто пришли к вере обрезанными, не должны иметь равных прав с верующими из-за их скверных дел, из-за того, что их сердца далеки от Христа, и из-за того, что они всегда склонны ко злу и ко всем вещам, заслуживающим сопротивления»<sup>151</sup>. Здесь у нас вкратце изложены три главные причины — моральная, религиозная и расовая, — которые неустанно приводят противники марранов. В 1464 г. они, по существу, были теми же, что и в 1449 г.

Мнение Оропесы об этих антимарранских обвинениях выражено ясным и сильным языком. Он неоднократно именует их лживыми и злонамеренными, которые должны быть отвергнуты как клевета<sup>152</sup>. Если к этим опровержениям мы добавим высказывания Оропесы о «новых христианах», то получим ясную картину его позиции в конфликте между двумя группами.

Что думал Оропеса о конверсо? Судя по различным высказываниям, ясно, что он считал их настоящими христианами, преданными вере и жаждущими способствовать ее продвижению. Он считал их полноценными «братьями по вере»<sup>153</sup>, не меньше остальных членов Церкви, и уважительно называл их «согражданами и наследниками Апостолов и Пророков», «сынами Обета и мира»<sup>154</sup>.

Так, например, он говорит о конверсо: «Мы видели — и видим — в наше время многих обратившихся из еврейской среды, которые живут праведно и [идут] по пути христовой веры, а некоторые из них стали епископами и прелатами, прекрасно служат Божьей Церкви в ее рядах и правлении»<sup>155</sup>. Но помимо прелатов, чье число невелико, были и другие конверсо, приобретшие большое влияние в Церкви благодаря их моральным достижениям и учености. О них Оропеса говорит: «Опыт научил нас, что многие из еврейской расы, которые обратились к вере в наших краях, очень быстро стали прекрасными отцами Церкви по большому счету, а также отличились образом жизни, достойным подражания»<sup>156</sup>. И его общее изображение этих обращенных и определение «многие», которое он неоднократно употребляет применительно к конверсо (как к массам, так и к духовным лидерам), указывает на то, что он считал эту группу в целом укоренившейся в христианстве и интегрированной в Церковь. Ни разу не использует он слово «многие» по отношению к марранам, возвращающимся в иудаизм, а только — «некоторые»<sup>157</sup>.

То, что эти «некоторые» были незначительным меньшинством, которое не меняет существенно характер всей группы, очевидно из его взгляда на конверсо, отраженного в уже процитированных высказываниях, но также и из его различных ремарок об «уклонистах», чье присутствие в группе не проходит мимо его внимания. Оропеса говорит: «Всегда среди обращенных из иудаизма были и будут «хорошие» и «плохие» христиане, точно так же, как есть и будут «хорошие» и «плохие» христиане среди прочих верующих, которые пришли к Церкви из всех частей человечества во все времена»<sup>158</sup>. Это уравнивание общего состояния веры и безверия в среде конверсо с состоянием в среде других христианских групп показывает, что Оропеса не видел в отклонениях от христианства среди конверсо феномена, требующего особой озабоченности или специфического отношения. Он не видит ни необходимости, ни оправдания, ни издания специальных законов для конверсо как группы, наподобие того, что было сделано в Толедо в седьмом веке.

Когда такое законодательство было введено в Испании, в нем была срочная необходимость, потому что тогда обнаружилось, что среди обращенных из иудаизма много мнимых христиан, и возникла нужда в принятии крайних мер для приостановления ереси<sup>59</sup>. Тон его аргумента с ясностью показывает, что Оропеса не видел такой необходимости в его время; он не находил тождества между религиозным состоянием большинства конверсо его поколения и прозелитов испанского королевства периода Толедских соборов.

Разумеется, говоря о «плохих христианах», он вовсе не обязательно имел в виду иудействующих. «Плохие христиане», как он отметил, находились и среди «старых христиан» (и эти «плохие» явно не были иудействующими), и мы можем предположить, что «плохие христиане» другого, не иудействующего типа были, по его мнению, и среди марранов. Но он с готовностью признавал существование иудействующих и говорил о них в нескольких местах своей книги<sup>60</sup>. Он считал большинство из них недостаточно *понимающими* христианскую веру и неспособными к *выполнению* ее требований. Но христиане, которые видят конверсо в таком состоянии, не должны подходить к нему во враждебном настроении. Они должны «наставлять, увещевать и поддерживать его, и помогать ему... верить правильно и вести себя должным образом». Но они обязаны избегать «дискуссий», которые могут привести конверсо к убеждению, что его считают «виновным в тайных вещах». Во всем этом Оропеса опирается на Апостола в его Послании к Римлянам (14:1) и на комментарии к этому стиху в Ординарной глоссе. «Не нам, — говорит он словами Глоссы, — *осуждать того, чьи мысли не очевидны*, или того, о котором мы не знаем, кем он еще будет». Короче говоря, мы должны принять, а не отрицать его, позволить ему «насладиться всеми привилегиями христиан». Разумеется, если он «осужден» за какое-то преступление или заблуждение, то он должен быть «исправлен и наказан канонически», но даже тогда «мы должны воздерживаться от злобы и клеймления в адрес того, кто должен быть исправлен, равно как и по отношению к другим правоверным членам этой расы»<sup>61</sup>.

Конечно, с таким отношением нельзя подходить к убежденным, упрямым еретикам, которые, по существу, несли свою ересь в ряды верующих. Оропеса вовсе не советовал вести себя таким образом с еретиками и раскольниками. Поэтому урок процитированных выше советов не должен восприниматься ошибочно: точно так же, как он не считал иудействующих реальной силой в количественном отношении, он не рассматривал их как угрозу с качественной стороны. Совершенно очевидно, что он видел большинство иудействующих не твердыми сторонниками иудаизма, а слабыми верой в христианство, теми, кто, будучи вдохновленными подобающим наставлением, могут прийти к настоящему следованию пути Христа. В любом случае, он видел главную проблему не в их неверии и плохом поведении, а скорее в поводе, который они дают противникам марранов в их антимарранской кампании. Именно присутствию иудействующих Оропеса приписывал главные лозунги этой кампании — то есть то, что конверсо якобы являются группой «ренегатов, мнимых христиан и тайных евреев»<sup>62</sup>. Оропеса считает это обвинение столь же возмутительным, как «распространять ложь под личиной правды»<sup>63</sup>. На самом деле, он представляет это как *диаметральную противоположность* правды и во всех смыслах как Иудино преступление. Ибо эти агитаторы против конверсо, говорит он, «грешат не из слабости или незнания» — они *знают* правду. Но они, как

Иуда, ищут и находят «возможности для замены правды, без всякого свидетельства, ложью, а доблесть — согрешением»<sup>164</sup>.

### XIII

Фокус нашего внимания сместился, таким образом, с конверсо на их непримиримых противников — «старых христиан», чье отношение к марранам и действия против них создали тяжелые проблемы. Если марраны были скорее верными последователями Христа и его учений, чем неверующими, то изображение их в качестве «еретиков, фальшивых христиан и тайных иудеев» было не только продуктом невежества и предвзятых мнений, но и злыми измышлениями, распространяемыми намеренно с целью заменить правду ложью, и совершенно очевидно, что отнюдь не религиозные мотивы стояли за антимарранской кампанией. А если это так, то мы должны спросить, каковы были ее истинные мотивы? Что было движущей силой антимарранского движения?

Как и Картахена, Торкемада и Докладчик, Оропеса подчеркивал, что волнения возникали из зависти к марранам, которую испытывали некоторые злые «старые христиане». Эта зависть породила кипучую ненависть, ведущую к ужасающей кампании клеветы, породившей, в свою очередь, исключительное насилие, выражавшееся в грабежах, пытках и кровопролитии. Но, добавляет Оропеса, все эти отвратительные действия не были результатом одной лишь ненависти и злобы<sup>165</sup>. Их побуждением были также определенные чаяния и амбиции, томившиеся в сердцах врагов марранов. По словам Оропесы, «этими людьми двигала жажда богатства или же тщеславие, и уж наверняка — их конкретные интересы»<sup>166</sup>. То, к чему они действительно стремились, ни в коем случае не ограничивалось смещением конверсо с их постов, они хотели *заполучить эти посты для себя*, чтобы наслаждаться благами, которые те приносят. Они, как твари в пророчестве Иезекииля (34:17–29), которые не только хотят вытеснить Божье стадо с зеленых пастбищ, где оно пасется, но и захватить себе все пажити. Словом, то, чего хотят эти люди, — это просто узурпация всех благ Церкви только для самих себя<sup>167</sup>.

Это обвинение противников конверсо не менее сурово, чем критика, которую Докладчик, Торкемада и Монтальво обрушили на них двенадцатью годами ранее. Но другие порицания и претензии Оропесы выглядят еще более крайними. Касаясь всевозможных «законодательных» мер, предпринятых и предложенных противниками марранов, он говорит, что для их оправдания они нагромодили доводы, якобы основанные на законе<sup>168</sup>. Оропеса делает все возможное, чтобы продемонстрировать лживость, беспочвенность и абсурдность этих доводов. Но все это он делает не для того, чтобы убедить своих упрямых оппонентов — на это он и не надеется. Поскольку правда известна им и они намеренно и открыто ее игнорируют, они всегда будут обходить любую демонстрацию правды, чтобы подтвердить свои измышления. «Их можно победить или заткнуть им рот, — говорит Оропеса, — но невозможно заставить их признать свои ошибки», или даже исправить свои ложные убеждения. Вотще указывать им на канонический закон, католическую догму или даже на сами Священные Евангелия в попытке показать им, что они ошибаются. Можно, к примеру, доказать, что неопиты, о которых говорил апостол Павел, были обращенными не из иудаизма, а из язычества, но они будут продолжать громкогласно утверждать, что «все те, кто обратились из иудаизма, и есть те, которых Апостол назвал неопитами; они должны навечно принадлежать

к этой категории и как таковые подчиняться декрету Апостола, который запретил посвящать их в духовный сан»<sup>169</sup>.

Что делать с этими врагами правды, которые с такой наглостью отвергают любой святой авторитет, всякое безусловное доказательство и демонстрацию какой бы то ни было претензии? Начать с того, говорит Оропеса, что «заставить их замолчать!»<sup>170</sup>. Их агитация должна быть остановлена приказом Церкви. «Ибо до тех пор, пока эти бешеные твари продолжают свою кампанию внутри Церкви, не станет возможным добиться мира или положить конец ссорам и остановить их притязания», которые возникают в Ней. «Не прекратятся ни ревность, ни вражда, ни угнетения простодушных, малых и бессильных», не исчезнут и опасные заблуждения, которые они распространяют в рядах верующих — заблуждения, которые «подорвут единство Церкви и разрушат милосердие верующих в Нее»<sup>171</sup>.

Но одно лишь нанесение упреждающего удара запрещением клеветнической агитации не удовлетворяет Оропесу. До тех пор, пока эти клеветники занимают командные посты в Церкви, говорит он, они всегда найдут пути нанести дальнейший ущерб, даже если их кампания окажется формально подавленной. Поэтому он предлагает сделать им то, что они хотят сделать марранам. «Их нужно выкинуть вон из пажитей Церкви», и под этим он подразумевает, прежде всего, все церковные должности и бенефиции, занимаемые этими «скверными людьми». Эти средства и посты «должны быть распределены между смиренными людьми ... не выказывая предпочтение кому-либо ... и без предпочтения какой-либо нации или расы». Но «тем, кто поражены пагубой зависти и раздуты ветром амбиций, не должно быть позволено занимать должности и бенефиции пастырства или правления любого сорта, поскольку они воры и грабители, а также заразные твари, которых Христос изгнал и удалил из своего стада»<sup>172</sup>. Эти последние слова указывают на степень решительной, в представлении Оропесы, меры. Он считал необходимым для установления мира в Церкви изгнать хулителей марранов и адвокатов их унижения и сделать с ними то, что те хотят сделать с марранами, — выбросить вон из христианского общества. Он предложил запретить всякий контакт с ними и объявить им анафему как еретикам и раскольникам, которые угрожают самому существованию Церкви. И в согласии с советом и увещаниями св. Иоанна Златоуста, Оропеса прямо говорит:

Мы должны уничтожить этих заразных тварей и отсечь их головы, потому что только тогда те, кто обитают в степях христианской веры и в полесях духовенства, смогут спать в спокойствии. Ибо только тогда успокоятся в них волнения, прекратятся угнетения, исчезнут заблуждения, шероховатости сгладятся, а кривизна спрямится<sup>173</sup>.

#### XIV

Сигуэнса написал, что Оропеса нашел «много недостатков» как у «старых», так и у «новых христиан»; а обобщая взгляды Оропесы на обе группы, он сказал: «Те (*unos*) [т.е. «старые христиане»] и другие (*otros*) [т.е. «новые христиане»] грешили зловерностью и непостоянством в вере. Последние страдали не без вины, а другие заслуживали сурового наказания за их высокомерие, а также за их амбиции»<sup>174</sup>.

Как мы видим, Сигуэнса пытался найти равновесие между нареканиями Оропесы в адрес конверсо и его порицанием «старых христиан». Мы такого равновесия у Оропесы не находим. Возможно, Сигуэнса, в страхе перед инквизицией,

не хотел изобразить великого лидера своего ордена стойким защитником «новых христиан» и резким критиком их хулителей, но именно таким и был Оропеса. При внимательном анализе содержания его книги и его деятельности в этом вопросе иного мнения быть не может<sup>175</sup>.

Передавая нам неверное впечатление о содержании и основном направлении аргументов Оропесы, Сигуэнса тщательно и осторожно выбирал слова. Как мы заметили, он употреблял по отношению к «новым христианам» те же термины, что и по отношению к «старым» («unos» и «otros»), вменяя многое в вину каждой из этих групп в целом. Менендес-и-Пелайо, который не читал *Lumen*, безоговорочно принял суждение Сигуэнсы. Вслед за утверждением иеронимитского историка он говорит, что заключение Оропесы было следующим: «Старые христиане» (в целом!) виновны в бесстыдстве и подлости, а «новые христиане» (опять в целом!) — в злонамеренности и непостоянстве в вере»<sup>176</sup>. Но Оропеса никогда не обвинял ни одну из этих групп ни в чем из вышеуказанного.

Не находим мы в *Lumen* и подтверждения всех этих пороков, которые, согласно Сигуэнсе, Оропеса нашел в критикуемых им группах. Он действительно считал преследователей марранов «наглыми», «безответственными» и «подлыми» (на самом деле он описывает их и в гораздо более сильных выражениях), но нигде он не применяет к заблуждающимся марранам такие определения, как «зловредные» и «непостоянные в вере». Последнее определение в особенности предполагает ересь, постоянное возвращение к прежнему и религиозную измену. Но вовсе не так судит Оропеса о большинстве конверсо, имеющих те или иные отклонения.

Таким образом, представление взглядов Оропесы Сигуэнсой является как ошибочным, так и вводящим в заблуждение. Оно годится для тех, кто ищет оправдания инквизиции на почве якобы имевшей место ереси (широкого иудейского движения, охватывающего большинство «новых христиан»), но это не совпадает с общим взглядом Оропесы на подвергшуюся нападкам группу, ибо Оропеса считал конверсо в целом хорошими и честными христианами, и он расценивал выдвинутые против них обвинения как клевету и ложь. Он особо оговаривает, что его книга написана для того, чтобы отвести «позор и бесчестье» от конверсо (наших «правоверных, пришедших из иудаизма к Христу») <sup>177</sup>, и отмечает, что она написана против их клеветников и обвинителей<sup>178</sup>. Ни в коем случае это не было «нейтральной» работой, предназначенной создать равновесие между двумя противоборствующими сторонами. Его труд был откровенной защитой марранов и яростной атакой на их хулителей.

Следует напомнить, что Оропеса написал эти слова после того, как целый год служил инквизитором в Толедо. Поэтому его благоприятное мнение о конверсо, как и его резкая критика их противников, приобретают ценность важнейшего свидетельства, основанного на личном наблюдении, прямом контакте и детальном знании, а не на общепринятых взглядах и представлениях, предложенных общественным мнением. Сигуэнса сообщает нам, что Оропеса произвел «кропотливые расследования» всех обвинений, представленных его вниманию, и он «оставил город устроенным и спокойным» после «наказания виновных, как положено»<sup>179</sup>. Но сам Оропеса не стал бы так высоко оценивать свои достижения. Он понимал, что достигнутый им мир был непрочным, и не верил в то, что он долго продержится. Как написано в заключении его работы, не может быть мира до тех пор, пока плохие люди, амбициозные корыстолюбцы и лгуны, отрицатели правды, продолжают

действовать в обществе «старых христиан». Раньше или позже они найдут предлог нарушить мир и возобновить нападения на ненавистных соседей, «новых христиан» (на самом деле потребовалось всего полтора года, чтобы это предсказание сбылось). Не сомневался он и в том, что и сам будет подвергнут самым бешеным нападкам, на которые те только способны, когда его книга станет достоянием общественности.

Зная натуру своих противников, он ни на минуту не обманывал себя в том, что его аргументы и доказательства могут хоть как-то повлиять на их взгляды и поведение или заставить их изменить методы своей борьбы. Напротив, он был уверен, что, нападая на его работу, они не постесняются никакой лжи, клеветы и фальсификации, которые могли бы подорвать ее влияние. Чтобы предупредить или ослабить их ожидаемые нападки, он прежде всего объявил, что не является евреем. Поскольку защитников конверсо обычно обвиняли в наличии в их венах еврейской крови или хотя бы в наличии еврейских родственников, Оропеса считал необходимым подчеркнуть, что у него нет никакого кровного родства с конверсо («потому что я думаю, что со времен Ноя наши расы были настолько разделены, что никогда и ни у кого не было случая подозревать меня в этом смысле»)<sup>180</sup>.

Во-вторых, он обратился к архиепископу Толедо с просьбой «освободить от клеветнических измышлений людей, и защитить, буде то необходимо, Вашим большим авторитетом эту работу, плод такого большого труда, написанную с искренними намерениями» и «завершенную» по «распоряжению» архиепископа<sup>181</sup>. Но главное, чтобы защитить свою безупречную репутацию от хулителей и клеветников, он спланировал и написал свою книгу именно так.

Все вышесказанное позволяет нам ответить на вопрос, поставленный в начале обзора: почему Оропеса написал свое большое вступление, которое посвящено по преимуществу еврейскому народу? Он написал его, как нам кажется, не подражая защитникам конверсо, а оппонируя им. Торкемада и Картахена думали, что марранский вопрос не может рассматриваться отдельно от еврейской проблемы, и вследствие этого их защита конверсо была каким-то образом связана с защитой евреев. Оропеса считал, что это неверно теологически и вредно тактически. Поскольку дело конверсо связано с евреями, оно должно быть представлено, по его мнению, не как продолжение и развитие еврейства, а как его прямая противоположность.

Если коротко, Оропеса думал, что подход Картахены — и в этом случае и подход Торкемады — был слишком еврейским (в этническом смысле). Его собственный подход был, напротив, антиеврейским, антииудаистским и фундаментально антinationалистическим — или, если быть еще точнее, универсалистским. Ему казалось жизненно важным, что в тот момент, когда он решил высказать свое мнение о марранах, которое, как мы видели, было весьма промарранским, он должен был сделать несомненным тот факт, что он не любил евреев, не чувствовал симпатии к иудаизму и еврейскому народу, а его позиция по поводу конверсо продиктована исключительно изучением фактов, законов и учений традиционного христианства — того самого христианства, которому он следовал с той же убежденностью в своей безусловной оппозиции к иудаизму и суровой критике еврейского народа.

## ГЛАВА III

## Хронисты Энрике IV

## I. Диего де Валера

В отличие от хроник правления Хуана II, хроники, описывающие период Энрике IV и последующие годы вплоть до 1485 г., не подверглись той промарранской ревизии, которая пыталась игнорировать существование марранского вопроса и даже устранять всякое упоминание о марранах<sup>1</sup>. Ответственными за эти работы на сей раз были сами авторы, и только они, что вместе с изменившимися обстоятельствами сделало конверсо и их проблему постоянно повторяющейся темой в *cronicas* второй половины XV в.

Из различных хроник царствования Энрике IV мы уделим внимание только работам Диего де Валеры, Фернандо де Пульгара и Алонсо де Паленсии. Из трех других хронистов, писавших об этом периоде, Родриго Санчес де Аревало вообще не касается конверсо, в то время как Энрикес дель Кастильо упоминает их дважды — один раз в положительном тоне (критикуя Эспину), а другой раз — в отрицательном (когда он называет тяжкие муки конверсо в 1473 г. божьим наказанием за их религиозные грехи). Только Педро де Эскавиас добавляет что-то новое к нашим сведениям о положении марранов. Касаясь нападений на конверсо в Андалусии в 1473 г., он говорит, что в ряде мест дворяне рисковали своими жизнями, сопротивляясь нападавшим, и что везде атаки велись под лозунгом, что конверсо являются еретиками и богоубийцами. Эскавиас, который отказывается принять этот лозунг, поражается ненависти, наглости и ярости, продемонстрированными низшими классами по отношению к марранам, а в свете грабежа еврейского квартала в Кордове и их поведения в других местах он приходит к выводу, что побудительным мотивом этих людей была больше «алчная жажда грабежа, чем рвение к служению Богу»<sup>2</sup>.

Все три последних хрониста писали в доинквизиторское время, и в этом они отличаются от других историков, на которых мы теперь обратим внимание. Так, Валера написал свою хронику Энрике IV, известную как *Memorial di diversas Hazañas*, в 1486 г., то есть под недремлющим оком инквизиции. В этой работе он пытался обелить конверсо, обвиненных в религиозном уклонизме, но постарался сделать это в такой форме, которая не оставила бы его открытым для вопросов инквизиции, на которые у него нет ответа. Поэтому в своем описании конверсо он использует утверждения и фразы, найденные в более ранних источниках, так чтобы иметь возможность утверждать, что его работа является лишь продуктом чисто научного исследования. Это, конечно, слабая отговорка, потому что он мог быть обвинен в намеренном отборе почти исключительно промарранских материалов. Но при тех обстоятельствах он не мог думать о другой защите, чтобы не скомпрометировать свой труд историка и не совершить предательство по отношению к своей совести.

В своей «Докладной записке» Валера в большой мере опирается на работу Паленсии *Decadas*, и на Кастильскую хронику, которая является вульгаризированной версией *Decadas*, и в таком качестве его «Докладная записка» может считаться лишенной настоящей исторической ценности. Тем не менее, будучи современником Энрике IV, знакомым с событиями того времени, и проницательным политическим обозревателем, он показывает своими замечаниями о марранах в «Докладной записке» и материалами из работы Паленсии, которые он принимает или отвергает, какова его позиция в марранском вопросе. Более того, поскольку его позиция противоположна превалировавшему антимарранскому настроению, а самое главное — позиции инквизиции, мы должны рассматривать ее как отражение его собственных мыслей и даже как выражение взглядов, которых он придерживался во время тех событий.

Валера не затрагивает антимарранские погромы 1462 г. в Кармоне (возможно, из-за слишком критической позиции Паленсии по отношению к «старым христианам» в описании этих событий) и взрыва агрессии против конверсо в Толедо в 1467 г. (на этот раз, наверное, из-за того, что Паленсия был слишком критичен по отношению к «новым христианам»). Он повторяет, однако, рассказ Паленсии о том, как король Альфонсо отклонил адресованную ему толедцами петицию с требованием разрешить им оставить у себя награбленное добро и должности, захваченные ими у конверсо в недавних волнениях, и назвал подателей петиции *malvados robadores* (злодейскими грабителями)<sup>3</sup>. Точно так же он представляет беспорядки в Кордове в духе отчета Паленсии об иудействовании конверсо, которое тот представляет как причину взрыва волнений. По мнению Валеры, погромы были спровоцированы «большим богатством конверсо Кордовы, которое позволило им купить общественные должности» и «высокомерным» использованием этих должностей, которое «старые христиане не могли вытерпеть»<sup>4</sup>. Так, причины беспорядков в Кордове были, согласно Валере, социальными и политическими, а религиозный аспект полностью исчез.

Он следует Паленсии также и в описании нападений на марранов и в других городах Андалусии, убийства Мигеля Лукаса в Хаэне и последующего погрома в этом городе. Он смягчает критику погромщиков, приписывая им «безумие жестокости», а не «безумную жажду крови», как у Паленсии. Но вместо этого он включает важное высказывание (взятое из Кастильской хроники), что конверсо Хаэна и Кордовы были убиты без всяких причин<sup>5</sup>. Поэтому ясно, что в отношении Хаэна и Кордовы Валера исключает религиозную причину волнений.

Эти утверждения отнюдь не были малозначащими; на такие заявления в эпоху инквизиции требовалась немалая смелость. Даже при том, что Валера был *maestresala* короля и член его совета и пользовался расположением короля и королевы, дать инквизиции повод для обвинений в поддержке «еретиков» — и сделать это наперекор свидетельству своего главного источника (Паленсии) — означало взять на себя риск, продиктованный высокой моралью. Такой риск может позволить себе только по-настоящему мужественный человек.

Мужество, однако, покинуло его, когда он приступил к описанию основания инквизиции. Установление инквизиции, заявляет он, явилось результатом «озарения Божьей милостью сиятельнейших принцев, Фердинанда и Изабеллы», которые, в своем желании очистить королевства от всех преступлений, не забыли о ересях, которыми были заражены их подданные<sup>6</sup>. Согласно Валере, носителями этих ересей



были не только «многие недавно обращенные», но также «некоторые “старые христиане”, что свернули с праведного пути». Среди последних он упоминает еретиков Дуранго (сметенных с лица земли за десятилетия до того!), сомневавшихся во всех истинах, кроме рождения и смерти человека, и тех, кто интерпретирует определенные части Священного Писания наперекор пониманию святых Отцов Церкви<sup>7</sup>. Включением этих экзегетов и скептиков, так же как и ушедшей в прошлое ереси Дуранго, в число факторов, против которых была создана инквизиция, Валера старался представить инквизицию не как специфически антимарранскую институцию, а как антиеретическую вообще, и, таким образом, смягчил удар против своей группы. Нет сомнений, что именно по этой причине он утверждал, что короли последовали не только совету настоятеля Санта-Крус, Томаса де Торкемады, но и настоятеля монастыря Прадо, Эрнандо де Талаверы (который был конверсо)<sup>8</sup>. Это утверждение заставило Суриту заметить: «Он не говорит правды. Эрнандо де Талавера не разделял намерений Торкемады. Он возражал против основания Инквизиции»<sup>9</sup>.

## II. Фернандо де Пульгар

Как и Валера, Пульгар, сын маррана с превосходными связями, с юности находился при дворе Хуана II<sup>о</sup>. Его интеллект был интеллектом человека раннего Ренессанса, пышно расцветавшего тогда в Испании, в то время как его моральные взгляды были сформулированы особой смесью идей, взятых из обоих Заветов и учений Святых Отцов, идей, определивших социальное кредо конверсо. Это кредо Пульгар был готов защищать. Он мог и не быть искусным фехтовальщиком, как Валера, но его мечом было перо, которым он орудовал с большим мастерством и, зачастую, с искусством жонглера. Его красноречие, как устное, так и письменное, и владение несколькими языками, включая французский, привели к его назначению секретарем и хронистом Энрике IV (в 1458 г.), а позже — послом в Риме и Франции. Эти же таланты принесли ему, при Королях-католиках, посты секретаря королевы, члена королевского совета и посла во Франции (1475 г.).

Поскольку он долгие годы был хронистом Энрике IV, то само собой разумеется, что он написал историю этого правления. Но если это так, то ни одна из его работ не сохранилась, за исключением, пожалуй, нескольких разделов, включенных в главы, предшествовавшие его «Хронике Королей-католиков». Эту хронику он начал писать в 1482 или в 1481 г., то есть после основания инквизиции, но то, что он пишет о конверсо до этого события, отражает взгляды, которых он придерживался — и выразил их — в период Энрике IV и в ранние годы Королей-католиков.

В своих сохранившихся главах об Энрике Пульгар не упоминает ни об одном из нападениях на конверсо, случившихся во время этого правления (возможно потому, что он описывал их в другой своей хронике). Но он обсуждает марранскую проблему после времени Энрике — то есть до конца семидесятых годов — и в письмах, и в «Хронике Королей-католиков». Поскольку его письма предположительно несут в себе более ясное представление его собственных взглядов, мы начнем с них.

Из этих писем самым важным, несомненно, является его послание «Другу в Толедо»<sup>10</sup>. «В этом благородном городе, — пишет Пульгар, — не относятся благосклонно к тому, что те, кто, как они думают, не имеет [правильной] родословной, получают почести и правительственные должности, так как принято, что их дефект

крови лишает их способности управлять. В том же духе, некоторые не могут спокойно смотреть на богатство людей, которые, по их мнению, его не заслуживают, в особенности среди тех, кто приобрел его недавно. Эти вещи, которые считаются тяжелыми и нестерпимыми, возбуждают зависть, изводящую людей до состояния, в котором они берут в руки оружие и нападают»<sup>12</sup>. Эти люди, по мнению Пульгара, хотят «исправить мир (*emendar el mundo*) и перераспределить его богатства и почести по своему собственному усмотрению» (*arbitro*). Ибо им кажется, что «мир идет по дурному пути и его ценности плохо распределены»<sup>13</sup>.

Из этого не следует делать вывод, что Пульгар говорит здесь о классовой борьбе в современном смысле слова. То, о чем он думает, фундаментальнее, сложнее и древнее. «Это очень старый спор, — говорит он, — и очень старая вражда», чьи глубокие корни ведут к началу человечества. То, о чем он говорит, — *расовая* борьба, где замешаны социальные и экономические элементы, но проистекает она, тем не менее, из других побуждений, которые пытаются использовать враги конверсо. Ставя право на богатство в зависимость от происхождения, люди, говорит он, совершают ошибку против закона *природы*, потому что «все мы произошли из той же материи (*de una masa*), и у всех нас благородное Начало». Они также заблуждаются по поводу *божественного закона*, который «хочет, чтобы мы принадлежали к одному стаду и были ведомы одним пастырем», но в особой мере они действуют против «доблести благотворительности», которая освещает путь к истинному блаженству. Пульгар добавляет, что многие из тех, кто считается «низкого происхождения» (*baja sangre*), становятся, за счет своих природных склонностей, большими учеными, или умелыми бойцами, или красноречивыми ораторами, или экспертами в управлении и администрации, в то время как другие, происходящие от королей и знаменитостей, остаются во тьме и забвении, ибо [«от природы»] неспособны<sup>14</sup>. И это присуще не только человечеству в общем. «Даже среди братьев от того же отца и той же матери, мы видим, что один учен, а второй неуч, один трус, а другой смельчак, один щедр, второй жаден»<sup>15</sup>. Поэтому не надо волноваться из-за того, что богатства и почести достались тому, кто, похоже, должен их иметь, и наоборот. «Потому что это происходит от божественного распорядка», который «не может быть нарушен на земле, кроме как разрушив весь мир». Мы должны верить, добавляет он, что «Бог создал людей, а не родословные, и всех, кто родились, Он сделал благородными. Основываются на крови и мраке родословных только те, что покинули путь добродетели и склоняются ко злу. Никакая природная сила не может обеспечить передачу благородства от одного к другому без присутствия *«истинника истинного благородства, которое есть не что иное, как добродетель»*<sup>16</sup>.

Так можно представить кредо Пульгара о богатстве, должностях, почестях и благородстве. И те же самые взгляды он вкладывает в уста Гомеса Манрике, губернатора Толедо, когда в 1478 г. город находился под угрозой новых нападений на конверсо. Чтобы успокоить распаленных горожан, губернатор обратился к ним с речью, включенной Пульгаром в «Хронику Королей-католиков» и подготовленной для него Пульгаром<sup>17</sup>. В этой речи Манрике делает обзор поведения толедцев в предшествующие десятилетия, показывая, как они восставали против одного короля за другим, веря, что через эти бунты и грабежи они достигнут богатства и почестей. Но что они получили на самом деле? «Может быть те, кто подстрекали вас к мятежу, поделили между вами какие-нибудь товары или должности? — спросил губернатор толедскую публику. — Или кто-то из вас может сказать, что

у него осталось что-нибудь от прошлых грабежей? Наверняка ничего!» Конечно, владения подстрекателей расширились, и кое-кто из них получил «вашими стараниями и вашим риском, незаконные почести и должности», но «вы-то остались обманутыми людьми, без дохода, без почета, без власти, но с позором, риском и бедностью», а хуже того — «вы проявили себя мятежниками против своего короля, разрушителями своей земли и подручными скверных людей, которые воюют внутри города, что запрещено»<sup>18</sup>.

Манрике завершил свою речь, сказав, что он воздерживается от продолжения и расширения наказания, которое он начал накладывать на злодеев, «потому что король и королева, наши господа, ... не получают удовольствия от пролития крови своих подданных» и потому, что он верит, что эти аргументы повлияют на баламутов, чтобы они прекратили сеять раздоры<sup>19</sup>. Но не это было настоящей позицией Пульгара. «Мы можем по-настоящему верить в то, — говорит Манрике, — что, если бы первый и второй мятежи были наказаны в соответствии с тяжестью повлекших за собой преступлений, вы бы не посмели совершить другие»<sup>20</sup>. Но то, что появляется в этой речи проходящей ремаркой, представляет только малую часть программы, которую Пульгар рекомендовал бы правительству в качестве эффективного пути к умиротворению страны. Те, кто «нарушают мир» и делаются «главными вождами» народа, — говорит Пульгар в цитируемом выше письме, — «движимы, прежде всего, высокомерием и амбициями; их средства — зависть и злоба, а их цели — смерть и разрушение». Такие люди наверняка не заслуживают авторитета лидеров, но как «скандальные люди они должны быть отделены не только от народа, но и от всего мира», ибо они настолько движимы своими злобными намерениями, что их не остановит ни страх перед Богом, ни приказы короля, ни укоры совести, ни веления разума. Они должны претерпеть наказание смертью<sup>21</sup>.

То есть Пульгар четко выразил свое мнение, полагая, что конфликт между «старыми» и «новыми христианами» разгорелся из-за зависти к богатству конверсо и ревности по поводу получаемых ими почестей и власти, осуществляемой через контролируемые ими должности. Поэтому конфликт является расовым и социальным. Он вовсе не религиозный — этот фактор Пульгар просто игнорирует как не заслуживающий внимания. В предыдущем поколении эту же позицию занимали такие лидеры марранов, как Докладчик и Торкемада, за тем исключением, что за прошедшие десятилетия конверсо ассимилировались значительно больше, а их интерес в религиозных вопросах — или, если быть точнее, в проблеме иудействования — должен был соответственно сильно уменьшиться. Чтобы погасить конфликт, Пульгар настаивает на тех же мерах, что и его марранские предшественники и такие старохристианские защитники его группы, как Барриентос, Монтальво и Оропеса. Он требует предельного наказания для врагов конверсо, и никакого наказания для конверсо, которые в его глазах «не виновны» в том, в чем их обвиняют их противники. Это также подтверждает, что он исключает дурное религиозное поведение конверсо как проблему, требующую жестких действий для ее разрешения.

Такова была позиция Пульгара до основания Священной Канцелярии. Но инквизиция и объявленная ею война против конверсо должны были поколебать его взгляды. Проблема, которую он считал вымышленной или еле живой, вдруг приобрела огромную важность, а отрицание обвинения инквизиции привело бы его к конфронтации с устрашающей институцией. Выживание потребовало признания

утверждений инквизиции, и, желая уцелеть, он был вынужден их признать, убеждая самого себя, что, признавая «проблему» в том виде, в котором ее представляет инквизиция, он может спорить о необходимом способе решения. Так, он написал письмо кардиналу Мендосе, в котором, апеллируя к принципу человечности, утверждал невозможность подавления ширококомасштабной ереси путем массового уничтожения<sup>22</sup>. Вскоре он понял, что позиция инквизиции была совершенно иной, а его тактическое «принятие» утверждений инквизиции — пустым делом. Его письмо было сочтено скандальным, его даже обвинили в ереси, а вскоре вынудили оставить двор, поскольку его аргументы не совпадали не только с позицией инквизиции, но и с политикой королей. Когда через год монархи пригласили его служить хронистом королевства, он уже знал, что надо быть гораздо осторожнее, представляя дело инквизиции.

Таким образом, в своем раннем отчете об инквизиции в «Хронике Королей-католиков» он пытался быть максимально послушным и избежать всякой критики инквизиции<sup>23</sup>. Но вскоре он вновь отказался держаться в стороне. Он не мог молчать, будучи свидетелем чудовищных жестокостей, и использовал свою хронику не только как источник сведений, но и как оружие для нападения. Так, второй отчет, касающийся основания инквизиции в Севилье, который он включил в хронику, говорит только о «некоторых христианах еврейского происхождения», которые начали иудействовать и «не чувствовали себя хорошо по поводу веры»<sup>24</sup>, а после описания акций инквизиции по отношению к ним он резко критикует эти акции словами «родственников заключенных и осужденных». Таким образом он выставляет напоказ незаконные процессы, обвиняя судей в применении «слишком тяжелых по многим причинам» наказаний и поэтому представляющих собой «отклонение от правосудия». А главное, утверждает он, что и те, и другие, «церковные инквизиторы и светские исполнители их воли проявляли жестокость и выказывали огромную вражду не только по отношению к тем, кого они наказывали и мучили, но также и по отношению ко всем [«новым христианам»], с целью очернить и опозорить их этим ужасным преступлением». Более того, эта жестокость с ясностью проявилась во всем спектре действий инквизиции, начиная с «признания для исполнения приговоров действительными свидетельских показаний и сведений, полученных под пытками»<sup>25</sup>. Едва ли Пульгар мог представить еще более сильную аргументацию против инквизиции. И он сделал это прямо на страницах самой королевской хроники!

Он нашел еще одну возможность для критики инквизиции, когда коснулся ее деятельности в Толедо, а затем в Вальядолиде. В Толедо он говорит о «некоторых мужчинах, которые тайно исполняли еврейские обряды», часть из которых была приговорена к «вечному заключению, а другие были сожжены». Оказалось, тем не менее, что эти приговоры были вынесены на основе свидетельств мусульман, евреев, слуг и подлецов, в особенности бедных и бессовестных евреев, которые, благодаря своей злобе и ненависти к конверсо, облыжно обвинили их в иудействовании. Восьмерых из этих евреев забросали камнями, сообщает Пульгар<sup>26</sup>. То же самое произошло в Вальядолиде, где «многие подлые евреи» ложно обвинили «некоторых конверсо», чтобы «привести их к смерти». Когда, наконец, правда выплыла наружу, некоторые из этих евреев были приговорены к побитию камнями<sup>27</sup>. Таким образом отчеты Пульгара об инквизиции превратились в жестокое обвинение самой инквизиции и инквизиторов, якобы защищающих христианство. В этих

обвинениях он полностью отказывается от утверждения о существовании широко распространенной ереси, которое он вначале принял из тактических соображений, и больше не говорит об иудеиствующих как о массовом движении, или даже о «многих», а только об *algunos* (некоторых), что может, конечно, означать только незначительное меньшинство. Не говорит он больше и об инквизиторах как о людях с чистыми намерениями и подобающим поведением, а как о жестоких агентах, переполненных ненавистью к конверсо, над которыми те творили наихудшие злодеяния. Однако, с какой бы хитроумной осторожностью ни атаковал Пульгар инквизиторов, с его стороны требовалось исключительное мужество порицать с такой силой действия инквизиции и испытывать терпение ее строгих функционеров, включая Великого инквизитора Томаса де Торкемаду.

Адоल्фо де Кастро говорил, что «один единственный голос был в Испании слышен в защиту жертв» инквизиции<sup>28</sup>. Этот голос принадлежал Пульгару. При этом все же необходимо заметить, что, когда он говорил от своего имени, он не мог не прославлять инквизиторов, а нападая на них, он не выступал от своего имени. Поэтому то, что мы слышим, это его ясный голос репортера, громко, но косвенно представляющего обвинения, которые Пульгар в качестве обвинителя обязан заглушить.

### III. Алонсо де Паленсия

#### I

Ни один испанский историк не предоставил так много информации об эволюции конфликта между «старыми» и «новыми христианами» во второй половине XV в., как Альфонсо Фернандес де Паленсия. Большая часть нашей информации о конверсо этого периода поступила из его писаний, а большинство из того, что он написал о них, рассматривалось им как неотъемлемая часть испанской истории в ее критические моменты. Вопрос в том, насколько его отчеты правдивы.

Ибо нет другого исторического рассказа, который вызывал бы такие противоречия по поводу его правдивости, как мемуары Паленсии, озаглавленные «Три десятилетия моей жизни», больше известные как «Хроника Энрике IV»<sup>29</sup>. Главной причиной этих противоречий была исключительно резкая критика Паленсии в адрес короля Энрике. Согласно этому автору, Энрике был не только странным человеком и негодным властелином, но и преступником худшего толка. То, что эти характеристики несправедливы, засвидетельствовано всеми современными портретами Энрике таких авторов, как Валера, Пульгар и Эскавиас<sup>30</sup>. Их отношение к Энрике IV совпадает с характеристикой, данной ему его официальным хронистом Кастильо, который часто говорил об Энрике с подлинным восхищением. О несправедливости оценок Паленсии говорят и неоднократные попытки каталонцев убедить Энрике стать их королем. На тот момент Энрике было уже тридцать семь лет, и он целых восемь лет правил Кастилией. Если бы он был таким испорченным, каким рисует его Паленсия, его преступления и дурные поступки стали бы широко известны, и невозможно представить себе, чтобы правопослушные каталонцы захотели бы отдать свою страну под его власть.

Неудивительно, что образ Энрике, созданный Паленсией, сильно повредил его собственной репутации. Херонимо де ла Крус, биограф Энрике XVII в., ска-

зал: «Паленсия был историком с наихудшими намерениями», все, что он написал о короле, было «вдохновлено ненавистью и враждебностью», он был «продажной личностью, у которой вряд ли можно найти хоть одно слово правды»<sup>31</sup>. Такого же мнения придерживались многие авторы, включая Орестеса Феррара, который назвал Паленсию «предательским хронистом»<sup>32</sup>. Против этих критиков, однако, стоит такая фигура, как Сурита, который приобрел огромный авторитет всего через шестьдесят лет после Паленсии и сказал о нем: «У Испании никогда не было столь правдивого хрониста»<sup>33</sup>. За ним последовал целый ряд историков, поддерживавших Паленсию, начиная с Суньиги, автора истории Севильи<sup>34</sup>, и кончая таким биографом последнего времени, как Антонио Пас-и-Мелиа, который восхвалял «ценную независимость» Паленсии и его мужество в обнародовании коррупции своего времени<sup>35</sup>.

Правда не обязательно находится между двумя крайностями. Даже если это так, в случае Паленсии некоторые ведущие испанские ученые XIX в. рассматривали его как зебру — полубелым, получерным. Таким видел его Амадор<sup>36</sup>, и то же самое говорил о нем Бальестер. Последний считал Паленсию самым важным историком эпохи Энрике IV и безжалостным критиком общества, но при этом «больше мстительным, чем справедливым» (*mas vengador que justiciero*)<sup>37</sup>. Аналогично, Менендес-и-Пелайо видел в Паленсии Тацита Энрике IV, но пораженного недостатком, отмеченным Бальестером<sup>38</sup>.

Был ли Паленсия мстительным? Или же он ошибался? А если так, то насколько эти недостатки отразились на его работе? Отношение Паленсии к Энрике не может быть объяснено доступными нам источниками, потому что его критика короля не только пристрастна, но и иррациональна. Она отражает ненависть, которая должна была вырасти из самого унижительного противостояния между ним и королем, у которого Паленсия служил хронистом. Эту вражду Паленсия распространил на многих друзей Энрике. Не это ли определило позицию Паленсии и в других связанных с этим делах?

Здесь встает вопрос о его якобы «независимости», которую так восхвалял Пас-и-Мелиа. А был ли действительно Паленсия независимым судьей? Когда он писал хронику Энрике IV, он не был дворцовым историком, который смотрит сквозь пальцы на ошибки своего хозяина и приумножает его достижения. Но это не значит, что он был независимым, ибо в то время, будучи свободным от доминирования Энрике, он находился на службе Католических монархов, в особенности королевы Изабеллы. Правда, как минимум, самая большая часть *Decadas* была написана после того, как он оставил двор этих королей, но их мощное влияние по-прежнему ощущалось в его сознании, и он, конечно, стремился стать королевским хронистом. Его *Decadas* были построены так, чтобы служить интересам Изабеллы, ведь законность ее престолонаследования совершенно очевидно зависела от незаконности дочери Энрике Хуаны. Как и Валера, и Пульгар, Паленсия служил королеве, подчеркивая сомнительный факт импотенции Энрике. Но он пошел гораздо дальше. Возможно, он думал, что, клеветая на Энрике, он сможет получить большую симпатию и поддержку королевы. Так или иначе, достоверным фактом является то, что, даже оставив двор, он получил пенсию и подарки от королей, в числе прочего 60 000 мараведи, подаренные ему в 1482 г.<sup>39</sup>

Его очевидное желание угодить королям ставит под сомнение утверждение о его «независимости», однако же другие факты подтверждают его. Практически

ничего не известно о социальном фоне его жизни, но у нас есть достаточно ясное представление о его образовании, за которым наблюдали сильные личности, твердо придерживавшиеся своих убеждений. Десятилетиями он был связан с такими знаменитостями, как Алонсо де Картахена, Виссарион Никейский и Георгий Трапезундский. Именно их взгляды на правительство и общество, на войну и мир, на благородство и низость — вместе со взглядами римских моралистов и историков, с чьими работами эти люди его познакомили, — научили его судить о вещах в свете морали и оказали формирующее влияние на его воззрения.

Паленсия оставался верен старым испанским политическим идеалам: сильная монархия с правом наследования, как это понималось в Средние века, но монархия, управляемая законом — законом Бога и законом природы, как это запечатлено в человеческом сердце; он уважал социальные обычаи Испании, ее социальные различия и классовую иерархию, но при этом хотел, чтобы знать выполняла свои обязанности, а главное — придерживалась своего кодекса чести. Как христианин, он верил в «истинный католицизм» и хотел видеть Церковь очищенной и облагороженной, меньше вмешивающейся в грубую политику и гораздо больше, если не полностью, посвящающей себя своим религиозным принципам. Тем не менее он вовсе не был религиозным реформатором, как не был и политическим новатором, и его чувства по отношению к конверсо не были однозначными.

## II

Эти чувства поднимают сложный вопрос о его отношении к «новым христианам» — вопрос, который еще больше усложнен взглядами на его происхождение, выраженными в современной историографии. Так, Хуан Торрес-Фонтес, испанский ученый, изучающий жизнь Энрике IV, написал в 1953 г., что «еврейское происхождение [Паленсии] доказано»<sup>40</sup>. Однако это утверждение не было подтверждено сведениями о том, когда и кем это было доказано. Также и Америко Кастро не дал таких сведений, когда написал в ряде своих работ<sup>41</sup>, что Паленсия был «новым христианином». Мы тем не менее можем вычислить источник этих и некоторых аналогичных утверждений — работу Хулио Пужоля *Los cronistas de Enrique IV*, опубликованную в 1921 г.<sup>42</sup> В этой книге, включающей в себя главу о Паленсии, Пужоль говорит: «Он родился в Осме в семье конверсо 14 июля 1423 года», а в сноске, сопровождающей это утверждение, разъясняет, что биографические сведения, которые он представляет в тексте, взяты из работ, к которым относится «предыдущая сноска»<sup>43</sup>. В предыдущей сноске Пужоль упоминает Амадора, Фабье, Менендеса-и-Пелайо, Томаса Родригеса и Паса-и-Мелиа, которые все, без исключения, писали о Паленсии<sup>44</sup>, но никто из них ни слова не сказал о его еврейском происхождении. Не находим мы подобного утверждения и в работах Николаса Антонио, Пельисера, Гайардо, Дормера, Клеменсина<sup>45</sup> или какого-либо иного ученого и историка, которые до Пужоля имели дело с Паленсией или его временем. На чем же Пужоль основал свое безапелляционное заявление?

Он явно сделал это заявление исключительно на основе соображений, которые приводит в своей работе — соображений, которые он и его последователи должны были найти настолько убедительными, что без колебаний приписали Паленсии еврейское происхождение. Но являются ли соображения Пужоля действительно безупречными?

Пужоль подытожил свои главные аргументы в следующем кратком высказывании: «Не следует забывать, что хронист был еврейского происхождения (*de stirpe de Judios*), и поэтому он не только сохранял неизгладимые черты своей расы, но ему и не удавалось, несмотря на его громкие заявления о приверженности Церкви, скрывать глубокую симпатию к своим братьям по крови, так же как ненависть к «старым христианам»»<sup>46</sup>. Это утверждение построено неверно с точки зрения логики, потому что оно опирается на *petitio principii*, принимая за данное то, что он пытается доказать. Мы, тем не менее, займемся его аргументами подобающим образом и посмотрим, можно ли вывести из них заключения, которые автор принимает как аксиому.

Что это за «характеристики еврейской расы», которые Пужоль считает «неизгладимыми» и которые, как он заявляет, ему удалось распознать? «Отражением его еврейского склада ума, — говорит Пужоль, — является суеверие как предпосылка его духа и его уважение к предзнаменованиям — верование, которое, в особенности у семитских народов, выражает идею постоянного влияния сверхъестественного в человеческих делах». Пужоль находит доказательство этого «верования» в ссылках Паленсии на метеорологические и астрономические явления, такие как циклоны, кометы, штормы и затмения, которые составляют подавляющее преимущество его «знаков» будущих ненормальных событий, а также в его встречающихся (пять раз) рассказах о других странных событиях, похоже, чудесного свойства<sup>47</sup>. Но может ли что-нибудь из этого отражать то, что Пужоль называет «неизгладимыми характеристиками еврейской расы»?

Правда заключается в том, что оккультные верования вообще, и вера в небесные явления в частности в качестве инструмента для предсказания будущего, не были характеристикой «семитских народов» или особым свойством «еврейского склада ума», а являлись обычным делом почти у всех народов в определенные периоды их развития. И семитские народы тоже практиковали предсказания будущего на основе различных «знаков», но, пожалуй, ни один народ не практиковал их столь регулярно и развил это верование в разветвленную науку, как «несемитские» греки. Едва ли существует какая-либо форма предсказания, известная в античности (и позже в Средние века), которую греки не усвоили бы или изобрели и включили в их общую «науку» ворожбы, состоящую из более чем двенадцати отраслей. В противоположность грекам, евреи в этом отношении были исключением среди древних народов, потому что они не только отрицали всякую ценность знаков, широко принятых как предсказание будущего, но и пошли войной против верящих в такие знаки. Может быть, Пужоль забыл библейское предписание против всех оккультных занятий<sup>48</sup> или презрение пророка к тем, кто «боится знака небес» и следует теориям «наций» по этому поводу, которые не что иное, как «чушь»?<sup>49</sup>

Это, конечно, не означает, что евреи обладали иммунитетом к вере в чудесные знаки, в особенности в астрологию, но в качестве верящих в эти методы «предсказания» евреи, безусловно, не были исключением. Главы «Кометы и дворы» и «Астрологические предсказания» в «Истории магии и экспериментальной науки» Линна Тондайка ясно показывают, что астрология и предсказания будущих событий на основе наблюдений за кометами, затмениями и необычными метеорологическими явлениями были предметом общего интереса в Европе XV в., охватывая дворы Франции, Германии, Неаполя, Милана, Богемии, Венгрии и Польши. Частое появление комет в том веке (в особенности кометы Галлея в 1456 г.) было



предметом пристального внимания, описано во множестве источников, авторами и заказчиками которых, в том числе, были и монахи и епископы, а астрологические предсказания, начиная с 1464 г. и до конца века, были более частыми и широко распространёнными, чем когда-либо до того<sup>50</sup>. Паленсия просто был представителем своего времени в следовании тенденции, которая, как мы видели, не имеет ничего общего с еврейской психологией, а отражает состояние европейской культуры той эпохи. Более того, изучив работы Ливия, Светония и других классических историков, служившие ему моделью для своих, Паленсия, по всей вероятности, тоже последовал их примеру, часто упоминая знамения зла. То, что его читатели могут видеть в этом «еврейское» нововведение, не могло даже прийти ему в голову, в этом мы уверены. Вера в чудеса и их частое появление было, в конце концов, признаком скорее христианского, чем еврейского образа жизни в Европе того времени.

### III

Это, как мы полагаем, аннулирует главное доказательство еврейского происхождения Паленсии, представленное Пужолем. Но, как мы заметили, он предлагает два других доказательства, которые на первый взгляд кажутся разумными: Паленсия, утверждает Пужоль, был переполнен «ненавистью к “старым христианам”, предположительно ко всем “старым христианам”, или хотя бы к их подавляющему большинству»<sup>51</sup>, и, чтобы доказать это, Пужоль поднимает немало шума из отношения Паленсии к папам. Под предлогом коррупции римской курии, говорит Пужоль, Паленсия сурово бичует ее членов за алчность, обвиняя их в том, что, добиваясь папского престола, они нагромождают одно злодеяние на другое, «как будто для преемника почетно превзойти всех остальных в совершении отвратительных дел»<sup>52</sup>. Вдобавок Паленсия сожалеет, что папы надевают тиару «прежде всего для высокомерного хвастовства своей властью», и что незначительные люди без всяких заслуг «подняты на высокую ступень папского трона»<sup>53</sup>. Он обвиняет их в симонии, когда они делят все виды индульгенций за деньги<sup>54</sup> «всегда в манере, когда великолепие платежа соответствует терпимости прощения»<sup>55</sup>.

Нет сомнения в том, что нападки Паленсии на пап (а мы позволим себе добавить — и на коллегия кардиналов) объединяют в себе агрессивные обвинения и злословие, но вряд ли это доказательство того, что он был марраном. Они отражают не отношение конверсо, а отношение, распространенное в те времена во многих частях христианского мира, в особенности в Италии и в странах к югу от Альп. Те «десятилетия», о которых он писал, следовали, как мы вспоминаем, за долгим периодом раскола, который закончился в 1449 г. и в течение которого на пап обрушивались острейшие порицания и злейшая критика. От этих атак на сидящих на троне св. Петра папство не могло оправиться долгое время, а позиция пап вслед за расколом, в котором принципы часто были принесены в жертву выгоде, и их постоянная охота за деньгами, чтобы пополнить казну (которая никогда не выдерживала их расточительства), и аморальность некоторых пап подпитывали эти порицания, достигшие кульминации в эпоху Реформации. Паленсия выражал свои взгляды на пап в период между расколом и Реформацией, он писал о них как человек, долго живший в Италии, где до него доходили весьма циничные и вполне земные слухи, витавшие по стране, и он наверняка заметил полное отсутствие уважения, с которым критики Церкви в Италии часто говорили о папах и об их деятельности. Конечно, открытая резкая критика папства не была обычным делом в Испании, но

и здесь папы подвергались нападкам со стороны тех, чьи интересы они задевали, а Паленсия, как мы помним, противостоял папам, которые поддерживали Энрике IV. Даже при этом его критика пап отражает скорее итальянское, чем испанское отношение, и уж точно не отношение конверсо. Также и в политическом плане для «новых христиан» было важно вызывать уважение к папам; и, несмотря на разочарование папской позицией в их столкновении со своими врагами в 1451 г., они заботились о том, чтобы оказать папству почет и уважение. В конце концов, только к папству они могли обратиться за помощью, когда все другие попытки и обращения терпели неудачу.

Из этого следует, что нападки Паленсии на пап совпадали с политикой конверсо не больше, чем другие нападки на папство во время и после раскола. И действительно, как мы видим, только «старый христианин» мог в те дни посметь выступить против пап в таком тоне. Если бы Паленсия был «новым христианином», он должен был умерить свой пыл или скрыть свое мнение о папах, если оно на самом деле было столь негативным.

#### IV

Теперь нам остается рассмотреть последнее «доказательство», которое Пужоль приводит в поддержку еврейских корней Паленсии — пассажи, в которых Паленсия «защищает и оправдывает конверсо, в особенности тех, что из Кордовы и Севильи»<sup>56</sup>. Согласно Пужолю, Паленсия выказывает в этих пассажах «глубокую симпатию» к своим «братьям по крови», людям той же расы. Пужоль ничего не добавляет к этому моменту, явно считая его самым собой разумеющимся. Для нас, однако, это убеждение Пужоля требует доказательств, в особенности потому, что отношение Паленсии к марранам должно было повлиять на формирование его взглядов на этот предмет. Тогда мы спросим, было ли это отношение обозначено такой «глубокой симпатией» к конверсо, чтобы стать неоспоримым доказательством его принадлежности к этой группе?

Самые серьезные нападения на конверсо при Энрике IV случились в Толедо (1467 г.) и Кордове (1473 г.). Паленсия использует оба эти случая, чтобы выразить свое мнение о конверсо и об их доле ответственности за возникновение беспорядков. В случае Толедо он возлагает львиную долю вины на агентов Энрике, которые убеждали тамошних марранов в том, что сторонники короля Альфонсо были их врагами, жаждавшими их уничтожения. То, что конверсо были возбуждены этими страхами, вполне возможно, в особенности после того, как город, находившийся под властью режима Альфонсо, был охвачен антимарранской агитацией. Снабжение толедских конверсо оружием и их попытки обеспечить себе помощь дружески настроенных аристократов вполне понятны в свете такой ситуации. Но Паленсия иначе объясняет их деятельность. Если верить ему, эти действия не были направлены на самозащиту, а являлись частью плана атаки на «старых христиан» и захвата города с очевидной целью передачи его королю Энрике. Эти приготовления велись, естественно, в тайне, поэтому, когда конверсо искали помощи графа Сифуэнтеса, они указали ему только на угрожавшую им опасность, но скрыли от него истинную цель своей просьбы, которой была их «наглая решимость» захватить город<sup>57</sup>. Но могли ли конверсо занять такую позицию? Разве в их распоряжении могло быть достаточно средств и бойцов, чтобы отбить у «старых христиан» все укрепленные места города? Ничто из того, что произошло во время волнений,

не указывает на существование такого плана или возможности к его реализации. То, что мы видим здесь — просто повторение утверждений врагов марранов в дни Сармьенто, что конверсо вооружились якобы для самозащиты, а на самом деле планировали захватить город, чтобы передать его Альваро — совершенно очевидная отговорка, чтобы обвинить самих конверсо в их потерях и прочих лишениях, которые они претерпели. Но ни один марранский историк не принял бы такую отговорку за объяснение погрома. Если Паленсия действительно «убедился» и поверил в правдивость этого объяснения, то само по себе это показывает, что он был «посторонним», а не конверсо.

И ни один конверсо не написал бы, как это сделал Паленсия, что граф Сифуэнтес поддерживал марранов во время военных столкновений с их врагами, потому что был обманут ими и поверил, что «конверсо воевали за свою свободу, а не (просто) для того, чтобы ударить по “старым христианам”»<sup>58</sup>. Ни один конверсо не написал бы, что «старые христиане», которые сначала воевали «кое-как», «убедились, наконец, что они должны решительно воевать за свою религию, свою свободу и жизнь»<sup>59</sup>. Ни один марранский автор не принял бы того, что «старые христиане», которые начали бои для того, чтобы уничтожить конверсо, воевали «за свою религию и свободу». Из утверждения Паленсии можно прийти к выводу, что те же интересы мотивировали и конверсо. Но тогда «религия», за которую они воевали, была бы их религией, отличной от религии «старых христиан». Мог ли какой-нибудь автор из «новых христиан» подписаться под таким предположением?

Мы видим, как, описывая конфликт, вспыхнувший в толедском кафедральном соборе в 1467 г., Паленсия занял четкую антимарранскую позицию, как он представил конверсо намеренными агрессорами, ворвавшимися во время «богослужения» и ответственными за убийство старохристианских должностных лиц (обратное тому, что мы видим в другом источнике)<sup>60</sup>. Более того, он решил, что Альвар Гомес спровоцировал весь скандал, потому что он «был в курсе того, что его друзья той же расы готовят [а именно захват города], и, будучи их сообщником [в подготовке этого плана]» он рассчитывал на их силу и окончательную победу, поэтому вел себя нагло и грубо<sup>61</sup>. Похоже, что, стараясь доказать вину конверсо, Паленсия забыл о всякой логике. Альвар Гомес, который предал Энрике и был сообщником Пачеко, хотел передать город в руки того, от кого он бежал в страхе за свою жизнь! В политике, конечно, все возможно, но Паленсии нечем доказать свою «догадку». Он просто пытается скомбинировать несколько бросающихся в глаза противоречивых фактов, чтобы поддержать свою мысль о том, что конверсо в Толедо планировали захватить город.

В Кордове 1473 г. он видит главную причину волнений в провокационном религиозном поведении конверсо — то есть в их «открытом» исполнении иудейских обрядов, которые раньше проводились втайне<sup>62</sup>. Он все же говорит, что продажный епископ играл на их религиозных прегрешениях и что марраны обвинили его во «фракционности и злорадстве». Конверсо, безусловно, отвергли обвинения епископа, но Паленсия не потрудился представить их опровержения. Вместо этого он сказал, что конверсо совершали свои богохульства, опираясь на военное покровительство Агилара, которого они снабдили крупной суммой денег. Можно ли этому поверить? Разве стала бы община, находящаяся под угрозой настолько серьезной, что должна платить огромные деньги за свою защиту, вести себя провокационно — и это всего через пять лет после крупных волнений в Толедо и через

десять лет после Кармоны?! Похоже, что эти вопросы никак не мешают нашему автору, и он, противопоставляя «презрение» конверсо к христианству, подчеркивает «религиозный пыл» их противников<sup>63</sup>.

Тем не менее к этой изначальной причине конфликта (то есть религиозным проступкам марранов) Паленсия добавляет другие. «Конверсо [Кордовы], — говорит он, — невероятно разбогатели благодаря своей редкой хитрости, и, раздувшись от гордости, они с наглым высокомерием возжелали заполучить общественные должности»<sup>64</sup>. Какой «новый христианин» выскажет такую критику по поводу попыток конверсо занять места на городской службе — попыток, на которые, как они думали, у них имелось полное право в качестве христиан и полноправных граждан государства? И какой «новый христианин» рассматривал бы их старания получить эти должности как проявление «наглого высокомерия» после того, как они поколениями служили на этих должностях во всех сферах администрации страны? Эти высказывания были сформулированы в стиле злейших врагов конверсо, которые никогда не хотели принять вступление марранов в административную систему, а Паленсия, очевидно, взял их из какого-то сверхзлобного антимарранского документа.

Более того, ни один конверсо не назвал бы попытки конверсо в Кордове защититься от атак «старых христиан» так, как это сделал Паленсия. «Конверсо, — сказал он, — *из-за своей природной робости и сознания своих скверных поступков* подготовили защиту в своих самых населенных районах, вооружились и припрятали богатства, собранные по большей части нечестными путями»<sup>65</sup>. Готовность конверсо к самозащите с оружием в руках он называет «робостью» (обратное их «возрожденной доблести», которой конверсо гордились), и эта «робость» (или трусость) — не только неотъемлемая часть их натуры (точно то же, что однажды сказал Маркос Гарсия), но еще и проистекает из их сознания своих преступлений, раскрытия которых они боялись. Ибо их богатства были приобретены не только с помощью редкой хитрости, как Паленсия сказал ранее, но и в большинстве случаев путем «отвратительной хитрости» (*malas artes*). И это тоже часть терминологии расистских врагов марранов. Если Паленсия и не разделял выражаемых ими взглядов, он определенно скопировал их из антимарранских документов, которые служили ему источником для рассказа о Кордове. Но его готовность использовать эти источники и их крайне антисемитский язык безошибочно свидетельствуют о том, что он не был «новым христианином».

Его отношение к новой марранской аристократии тоже негативно. Он характеризует их как «людей низкого происхождения, привычных к самым подлым занятиям» и обвиняет их в проникновении в рыцарский орден «только за деньги и против всяких правил»<sup>66</sup>. «Никогда они не пытались принять участие в сколь-нибудь заметном движении за свободу, — говорит он, — но, войдя в рыцарство, они поспешили «бунтовать и собирать банды», что, разумеется, не послужило на пользу благосостоянию страны»<sup>67</sup>. Этот пассаж отражает собственные мысли Паленсии; он ненавидит выскочек — «пришельцев», которые умножают беспокойство в стране; но и в этом случае мы смело можем заключить, что ни один конверсо не отнесся бы столь критически к новой марранской знати и не обобщал бы в такой степени их характеристики.

Из этого следует, что Пужоль искажил отношение Паленсии к «новым христианам». Ни один человек, нарисовавший такую мрачную картину религиозного, со-

циального и экономического поведения конверсо, не может быть переполнен, как заявил Пужоль, «глубокой симпатией» к ним, и наверняка такого рода «симпатия» не может дать оснований для причисления его самого к членам этой группы. Напротив, негативное описание конверсо, сделанное Паленсией, как это было проанализировано выше, дает все основания считать, что он был «старым христианином».

## V

Тем не менее в ряде случаев Паленсия действительно вставал на сторону марранов, с яростью обвиняя их гонителей. Это случилось в Севилье после погромов в Кордове, когда он пишет, что в то время, как некоторые из них хотели уехать оттуда, большинство осталось в городе, «не боясь смерти» (здесь речь не идет о «природной робости»); в его описании поведения поселенцев в Гибралтаре, которое также было достойным с религиозной точки зрения (если мы следуем за тем, что Паленсия подразумевает в своем рассказе); и в особенности — в его изображении кровавых беспорядков в Кармоне в 1462 г. Здесь, как мы видели, он называет погромщиков «злодеями» (*malvadores*), которые совершают свои преступления против конверсо якобы «во имя религии», но на самом деле исключительно из «жажды богатства». После этих важных слов он добавляет главное замечание: «точно так же, как они делали до того в Толедо, и как воры сделали впоследствии, следуя их пагубному примеру»<sup>68</sup>.

Паленсия написал это во время правления Католических королей, и преступления, «позже» совершенные «ворами» — то есть в Толедо в 1467 и в Кордове в 1473 г., — были уже позади, так же как и события Кармоны. Но здесь он судит поздние события в том же ключе, что и резню в Кармоне, совершенно иначе, чем он отнесся к ним в более поздних главах, где предложил, как мы видели, свой детальный отчет о том, что произошло в Толедо в 1467 г., а в Кордове — в 1473 г. Ясно, что перед нами два конфликтующих подхода и к конверсо, и к их противникам. Что же привело к перемене его позиции? Единственное правдоподобное объяснение этого несоответствия должно быть, по нашему мнению, отнесено ко времени написания этих глав. О Кармоне Паленсия написал, возможно, в 1477 г., если не раньше, еще до того, как монархи обратились к папе за утверждением инквизиции<sup>69</sup>. Напротив, отчеты о Толедо 1467 и Кордове 1473 г. были, по всей вероятности, написаны после обращения королей к папе и, возможно, после того, как монархи получили положительный ответ. Паленсия должен был знать о том, что происходит при дворе. Он хорошо понял, какие изменения принесет инквизиция в социальную жизнь Испании, и четко усвоил, что перед ее властью будет практически невозможно писать о конверсо в том же ключе, что он использовал, описывая погром в Кармоне. Он был уверен, что, попытавшись сделать это, подпишет себе «литературный» смертельный приговор, а его «литературное выживание» могло быть для него дороже самой жизни. Он знал, что с основанием инквизиции все взгляды на людей и события должны подчиняться ее суждениям. Портрет святой инквизиции, составленный Паленсией через несколько лет ее власти, показывает его моральное падение из-за страха, внушаемого инквизицией<sup>70</sup>. Как и Валера, и Пульгар, он тоже отступил от ранее высказанных идей и формально принял декларации инквизиции о ее открытиях, целях и достижениях.

Но Валера и Пульгар отступили только после того, как инквизиция была создана, и даже тогда они предпринимали какие-то арьергардные действия в защиту

конверсо. Паленсия, «старый христианин», не чувствовал себя обязанным брать на себя такой риск. Он начал приспосабливаться к инквизиции, как только заподозрил ее приближающееся утверждение. Нелегкий шаг для человека, который стремился быть правдивым историком и справедливым социальным критиком! За два года, прошедшие с момента утверждения инквизиции папой и ее фактическим основанием в Севилье, должны были быть моменты, когда Паленсия, как и другие, начинал сомневаться в осуществлении этого плана. В такие моменты он ослаблял бдительность, снижал уровень осторожности и тогда писал о конверсо с симпатией, отражавшей его истинные мысли. Но паника, охватившая его, когда он готовил свои отчеты о Толедо 1467 г. и Кордове 1473 г., оставила след в его формулировках, вроде тех, которые он применял, когда писал о плане нападения на марранов в Сеговии. В антимарранской социальной атмосфере, в которой витали все признаки приближающейся бури, Паленсия все время оставался весьма внимательным к тому, что сказано и происходит при дворе по поводу проекта инквизиции. Впоследствии он часто склонялся к искажению правды, но, стараясь сохранить свою честь историка, он неоднократно пытался восстановить то, что искажил, даже тогда, когда это ожидалось менее всего. Так, представляя негативное мнение северных конверсо об их южных братьях, он не мог удержаться от многозначительного высказывания о том, что «большинство конверсо Испании следуют примеру Пабло де Санта Марии [Павла из Бургоса] и его сына Альфонсо и идут по правильному пути»<sup>71</sup>.

## ГЛАВА IV

# Короли-католики: ранний период 1474–1480

Немногие короли пришли к власти в стране, более дезорганизованной, разрываемой распрями и жаждущей мудрого правления, чем молодые Фердинанд и Изабелла, когда взошли на трон Кастилии. Более полувека лихорадочного беспокойства, войн, восстаний, заговоров и государственных переворотов оставили осадок интриг и смятения, так глубоко въевшийся в жизнь монархии, что, казалось, Кастилия постоянно находится накануне социального или политического взрыва. Так и случилось вскоре после начала нового царствования.

Престолонаследование Изабеллы прошло неожиданно гладко и быстро, всего через несколько недель после смерти Энрике IV. При поддержке Кабреры и Педро Гонсалеса де Мендосы, главного исповедника Энрике, а теперь кардинала Испании, Изабелла была признана в Сеговии королевой Кастилии, сначала гражданами Сеговии, а затем большинством граждан Толедо и почти всеми грандами и прелатами королевства. Ее муж, Фердинанд, тоже получил присягу подданных как

король и партнер Изабеллы в правлении королевством. И казалось, что весь народ объединился вокруг юных монархов.

Но эта кажущаяся гармония продолжалась недолго, вскоре проявились признаки глубокого, непоправимого разрыва в обществе.

Нашлись жаждущие власти честолюбцы, которые были настолько обозлены своей неудачей добиться от Фердинанда и Изабеллы должностей или поместий, которые, по их мнению, причитались им по праву, что они отказались признать законность наследования трона Изабеллой, заявив, что трон по праву принадлежит дочери Энрике IV Хуане. Юные короли сделали все возможное, чтобы умиротворить оппозицию и привлечь ее вожakov на свою сторону. Но их упрямые антагонисты не сдавались, и очень скоро молодые монархи оказались втянутыми в войну на два фронта, внутренний и внешний. Кроме врагов внутри Кастилии, возглавляемых маркизом Вильены, сыном Пачеко и упрямым, воинственным архиепископом Толедо, им пришлось иметь дело с королем Португалии Альфонсо V, который, претендуя на трон, вторгся в Кастилию в первой половине мая 1475 г.

В этих обстоятельствах внимание нации сконцентрировалось на переменной фортуны войны и сопутствующих политических событиях. Другие проблемы, включая проблему конверсо, отошли на задний план. Только в марте 1476 г., когда португальцы потерпели сокрушительное поражение и опасность с их стороны практически полностью исчезла, суверены смогли обратиться к важнейшей проблеме — установлению закона и порядка в королевстве. Однако даже тогда марранский вопрос не стал первоочередным. Их первостепенной задачей в тот момент, как они ее понимали, было завоевание полного контроля над национальными полицейскими силами (эрмандадами), сдерживать некоторых крупных аристократов, удерживать те города, лояльность которых еще не была обеспечена полностью, и притушить все еще тлеющие очаги мятежа на северо-востоке. Только после того, как большинство этих задач было решено, они всерьез обратили внимание на ситуацию конверсо и пришли к радикальному решению.

Решением было основание инквизиции, построенной по их собственной модели и предназначенной служить их специфическим нуждам.

Первым шагом стала тайная петиция папе Сиксту IV для получения его благословения на учреждение инквизиции в Кастилии. Поскольку они прибыли в Севилью в августе 1477 г. и оставались там до сентября 1478 г., а папская булла, одобряющая этот план, была выпущена приблизительно шестью неделями позже, то ясно, что они составили эту петицию в Севилье, и, по всей вероятности, именно там они пришли к решению подать ее папе. Позже мы сосредоточимся на главных соображениях, побудивших суверенов пойти на этот шаг. А пока мы коснемся некоторых событий того года (с середины 1477 до середины 1478 г.), которые внесли свою долю в принятие Фердинандом и Изабеллой этого судьбоносного решения.

Первым из этих событий явилось возвращение в Кордову тысяч конверсо, которые оставили этот город после больших погромов (1473 г.) и поселились в городе-крепости Гибралтаре, принадлежавшем герцогу Медине-Сидонии<sup>1</sup>. Как мы уже отметили, герцог неожиданно, без всякого повода, изгнал их из города, и это после того, как они сделали максимум возможного для превращения этого места в надежное убежище марранов<sup>2</sup>. Теперь им некуда было идти, и они вернулись в свои

старые дома в Кордове, «чтобы столкнуться, — как говорит Паленсия, — с теми же опасностями, от которых они бежали»<sup>3</sup>.

Со времени вспышки насилия в Кордове прошло три с половиной года. Мы не знаем, было ли городское законодательство, запрещающее всем марранам занимать официальные должности в городе, отменено в этот период или, может быть, изменено каким-то образом в их пользу. Впрочем, не исключено, что по своей инициативе или же под влиянием высокопоставленных конверсо при дворе королева велела властям Кордовы отменить антимарранские правила, которые противоречили законам королевства и Церкви. Но, вне зависимости от того, сделала она это или нет, ясно, что условия конверсо в городе были по-прежнему бедственными. Если антимарранское законодательство оставалось в силе, то их, безусловно, подвергали дискриминации и презрению. Если же оно было отменено, ненависть к ним возросла и проявлялась другими путями. Так или иначе, трех с половиной лет не могло хватить, чтобы улучшить враждебные отношения, послужившие причиной нападений 1473 г.

В этих обстоятельствах возвращение в Кордову тысяч «новых христиан» — эмигрантов, несомненно, вызвало народное недовольство и резкую критику в среде «старых христиан», принадлежавших к антимарранской партии. Тем не менее попыток организованных нападений на конверсо не было. Твердости королевы, чувствовавшейся издалека, и Агилара — совсем рядом, хватило, чтобы предотвратить в тот момент подобные попытки, но социальная атмосфера в городе была возбужденной, это выражалось, в числе прочего, всколыхнувшейся волной преступности. Мы не сомневаемся, что эта волна была направлена в основном против конверсо, которые также были мишенью для постоянных поношений, но очевидно и то, что она ударила и по многим «старым христианам», в особенности состоятельным. Городским властям, отвечающим за поддержание закона и порядка в городе, все труднее было бороться с этим явлением, и создавалось впечатление, что правосудие в городе перестало функционировать<sup>4</sup>.

Короли знали об этой ситуации, тем более что они находились в Андалусии и сознавали тесную связь между всплеском преступности в Кордове и подавленным стремлением столь многих горожан выплеснуть свой гнев на конверсо. Ситуация в Севилье оказалась еще серьезнее, чем в Кордове. Здесь конверсо располагали большой силой — численной, экономической и политической. Половина городской торговли была в их руках, а также значительная часть администрации. Таким образом, экономические и политические интересы, поддержанные благоприятными социальными отношениями (во многих случаях благодаря смешанным бракам), заставили значительную часть среднего и высшего классов предложить марранам безусловную поддержку<sup>5</sup>. Но другие, не меньшие части этих групп, в основном оппоненты конверсо, встали на противную сторону, в то время как низшие классы оставались заклятыми врагами марранов и искали предлога для нападения на них. Как обычно, монахи заняли место в одном ряду с врагами конверсо, стали выразителями их взглядов и возглавили кампанию.

В Севилье антимарранская агитация велась под руководством доминиканцев, которые отобрали лидерство у францисканцев-обсервантов в требовании установления инквизиции. Несомненно, их антимарранская кампания использовала социальные и расовые аргументы, но в случае Эспины и его сподвижников она сосредоточилась на религиозных обвинениях и представляла инквизицию как



единственное решение религиозной проблемы конверсо. Отвергая направленные против них обвинения как крайне преувеличенные или просто злонамеренные, конверсо яростно отрицали необходимость создания инквизиторских трибуналов. Они, конечно, бросили вызов своим оппонентам, требуя доказательств их обвинений, а доминиканцы, как и францисканцы до них, затруднялись найти доказательства. Однако это ничуть не уменьшило силу и ярость этих обвинений.

Главным агитатором доминиканского лагеря был Алонсо де Охеда, настоятель монастыря Сан-Пабло в Севилье. И источники того времени, и историки нашего времени, занимающиеся инквизицией, представляют его главным человеком, повлиявшим на суверенов в принятии, после долгих колебаний, проекта инквизиции<sup>6</sup>. Нет сомнений в том, что Алонсо де Охеда сделал все, что было в его силах, чтобы убедить Фердинанда и Изабеллу основать инквизицию, и мы можем быть уверены в том, что короли с уважением и полным вниманием слушали его и взяли на заметку его доводы. Но с тем же вниманием они должны были выслушивать и главных критиков и противников этого плана. Если они, в конце концов, приняли предложение монаха, это вовсе не обязательно было по представленным им причинам. Изучение их поведения во всем, что касается инквизиции, приводит нас к заключению, что они пришли к решению о ее установлении исходя из своих собственных соображений. Эти соображения, прежде всего, основывались на возрастающей социальной напряженности, которую они заметили в Кастилии (в особенности в Андалусии, где находились в это время), и на их оценке силы антимарранской партии, противостоящей промарранской фракции. Оценивая эту силу, они, несомненно, принимали во внимание не только численный фактор, который должен был быть не в пользу конверсо, но и взрывной революционный потенциал каждой из этих двух групп. Они знали, что волнения, беспорядки и всевозможные неприятности в широком масштабе могли прийти только с антимарранской стороны, и это было справедливым не только для Севильи, но и для всех городов Андалусии. Уверенный контроль над Андалусией совершенно очевидно зависел от возможности уменьшить недовольство и беспокойство.

Не менее неприятными, чем положение дел в Севилье, были полученные ими новости из Толедо. Там многие граждане были удручены налогами на содержание эрмандад, недавно реорганизованных Фердинандом и Изабеллой как эффективная сила, способная сохранить мир и порядок. Само собой разумеется, что в последующих дебатах конверсо заняли сторону короны, не только потому, что они возложили свои надежды на монархов и хотели доказать свою лояльность, но и потому, что из всех групп в стране они больше всех были заинтересованы в максимальной безопасности. Это могло разбудить спящую враждебность между конверсо и их противниками в городе, которые могли использовать случай для обвинения «новых христиан» в еще одном предательстве их интересов. По всей вероятности, претензии и контрпретензии перешли в ожесточенный конфликт, так что к середине 1478 г. в изобилии появились признаки того, что определенные группы «старых христиан» готовят нападение на конверсо.

Поднимающееся внутреннее недовольство могло питать надежды архиепископа Каррильо привлечь значительное число толедцев к своему пропортугальскому заговору против королей. Согласно Пульгару, определенные элементы в городе, «подстрекаемые подарками и обещаниями архиепископа, присоединились к заговору с целью убить в стремительной атаке кабальеро, который был защитником

города [а именно Гомеса Манрике, коррехидора] и провозгласить короля Португалии их монархом». Пульгар также сообщает нам, что заговорщики вели секретные переговоры в Толедо с теми, «кого они считали готовыми пойти на скандал», и дали понять, что, «как только изменится ситуация в городе, к ним придет удача», потому что «они смогут найти большой интерес [т.е. большой доход] во владениях богатых граждан, как это было в других случаях»<sup>7</sup>. Под «торговцами и богатыми гражданами» (которых грабили и раньше) могли подразумеваться только конверсо, и, по мнению Пульгара, именно подстрекательство Каррильо к бунту против королей раздуло у врагов марранов страсть к грабежам. Как видно, заговорщики рассчитывали в основном на членов антимарранской партии, которых они считали «готовыми» к нападению, а эта готовность не появилась внезапно, она была хорошо известным явлением еще до развития планов Каррильо. Более того, в речи, с которой, как рассказывает Пульгар, Манрике обратился к гражданам Толедо, он касался исключительно проблемы конверсо, что ясно указывает на то, что угрозы носили прежде всего антимарранский характер<sup>8</sup>. Попытка Каррильо организовать в сентябре того же года заговор против королей, могла, по существу, помочь Манрике приостановить подрывное движение. Она дала ему возможность казнить главарей не как подстрекателей к беспорядкам против конверсо, а как участников заговора против суверенов, заговора, который, несомненно, не мог быть принят большинством жителей города. Вряд ли нужно говорить, что эти жесткие меры ни в коем случае не уменьшили, а только увеличили неприязнь к «новым христианам».

Так, вражда к марранам, которая, как видели монархи, возрастала во всех городских центрах Андалусии, включая такие большие города, как Кордова и Севилья, но также и растущее антимарранское возбуждение в Толедо и его архиепископстве, несомненно, были главными факторами, побудившими королей принять инквизицию в качестве решения проблемы. Скорее всего, в июне или в июле 1478 г. они обратились с петицией к папе за разрешением на создание инквизиторских трибуналов в Кастилии, а в ноябре того же года он удовлетворил их просьбу в своей булле *Exigit sincere devotionis*.

Вряд ли получение этой буллы осталось тайной для противников марранов. Но большинство из них были весьма скептически настроены по отношению к намерению суверенов привести ее в действие. В любом случае, в их рядах, в особенности среди их последователей в Толедо, царило разочарование монархами, если не зарождение полного пренебрежения их политикой по отношению к конверсо. Возможно, что как реакция на жесткие наказания, примененные Манрике к их лидерам в Толедо, некоторые «старые христиане», горевшие желанием нанести удар по марранам, додумались до антимарранского плана действий, который мог бы предотвратить правительственное вмешательство. Соответственно, ряд старохристианских братств принял специальные установления, исключающие всех конверсо, на чисто расовой почве, из членства в этих братствах и, разумеется, лишаящие их всех занимаемых ими должностей. Эти действия вскоре повторились и в других местах, и в течение 1479 г. число групп и организаций, следующих этому принципу, выросло, как грибы, во всех городах толедского архиепископства. Безусловно, в ответ на отчаянные мольбы конверсо, которые, должно быть, были весьма обеспокоены таким поворотом дел, архиепископ Каррильо созвал в начале 1481 г. в городе Алкала специальный синод, который осудил движение расовой дискриминации.

Синод объявил все уставы, правила и постановления, принятые организациями, которые разделяли взгляды этого движения, недействительными, запрещая их применение под страхом отлучения<sup>9</sup>. Несмотря на воздействие этого решения (а воздействие, как мы полагаем, было незначительным), события, подтолкнувшие его, могли только укрепить решимость обоих королей продолжить реализацию их решения в пользу инквизиции.

Как и противникам марранов, конверсо, несомненно, было известно о булле, утверждающей установление инквизиции, а их лидеры были в курсе соответствующей петиции, поданной королями папе. Однако, как и их противники, они тоже поначалу сочли маловероятным, что суверены действительно воспользуются буллой. Соответственно, они должны были рассматривать петицию с просьбой о выпуске буллы просто пропагандистским приемом короны, чтобы уменьшить давление антимарранской партии. Ибо у конверсо были причины доверять обоим монархам. Их тесные отношения с конверсо были заметны еще до того, как они вззошли на трон, и оба расширили и укрепили эти отношения после прихода к власти. Многие из высших чиновников Изабеллы были «новыми христианами», то же справедливо и в отношении Фердинанда. Более того, конверсо служили во всех департаментах правительства, во всех государственных советах, некоторые из них были *личными* секретарями и советниками обоих монархов. Многочисленные и все расширяющиеся функции этих придворных казались настолько несоответствующими учреждению инквизиции, что марранам трудно было принять угрозу инквизиции всерьез. Видимо поэтому даже в ноябре 1478 г., когда булла об инквизиции дошла до королей, те марраны, которым стало известно о ее выпуске, не верили в ее практическое осуществление. И на самом деле, прошло почти два года, прежде чем короли предприняли формальные действия для ее проведения в жизнь. Но почему?

Большинство ученых приписывает эту задержку влиянию, оказанному марранами при дворе, но это всего лишь ничем не подтвержденное предположение. Можно не сомневаться в том, что в течение двух лет, прошедших со дня получения буллы и ее обнародования, когда намерения королей, без сомнения, стали очевидны, придворные-марраны неоднократно пытались изменить эти намерения. Однако не менее, как мы думаем, ясно, что их аргументация не повлияла на королей, и те не изменили своего плана. Перед тем как послать свою петицию папе, они тщательно взвесили все за и против плана инквизиции. Ни один из аргументов конверсо не мог появиться на свет через несколько месяцев и оказаться для королей настолько убедительным, что заставил бы их отложить введение буллы в действие. То, что послужило причиной долгой задержки, было, по всей вероятности, не мольбы и аргументы конверсо, а политическое и социальное положение страны в этот промежуточный период.

В ноябре 1478 г., когда булла дошла до королей, Кастилия все еще находилась в состоянии войны с Португалией, а вскоре после этого стала готовиться к отпору второго вторжения португальцев. Только в феврале следующего года конфликт разрешился в пользу Кастилии (в битве при Альбуэре), но мир с Португалией не был подписан до сентября 1479 г. В это время Фердинанд — истинный «архитектор» инквизиции — должен был заниматься делами Арагона, свалившимися на него со смертью его отца в январе того года. Кроме этого, в Кастилии остались кое-какие неразрешенные проблемы, способные нарушить спокойствие, в особен-

ности если к ним прибавится критика из других мест. Суверены подозревали, что действия инквизиции могут повергнуть страну в пучину насилия, когда недовольные элементы используют их, чтобы создать новые проблемы; соответственно, они не хотели, чтобы акции инквизиции начались до того, как другие раздражающие проблемы будут улажены и в стране наступит умиротворение, стабильность и контроль к их полному удовлетворению. Только после того, как Толедские кортесы 1480 г. завершили свою деятельность, 15 мая того же года, короли осознали, что путь к реализации их плана инквизиции открыт.

В дополнение к этому был еще один момент, которому, по мнению суверенов, нужно было уделить внимание перед тем, как начать деятельность инквизиции. Могло бы показаться странным и дать пищу для враждебных толков, если бы большая атака на иудействующих началась, но при этом остались нетронутыми их вдохновители, евреи. Поэтому на Толедских кортесах было решено, что евреи (и мусульмане) будут переведены в места жительства, полностью отделенные от христианских кварталов". Это было первым звеном в длинной цепи акций, предположительно предпринятых с «религиозными» целями, благодаря которым Фердинанд и Изабелла, после изгнания евреев, стали именоваться Королями-католиками.

Так, устранив все явные препятствия и приняв все меры предосторожности, молодые монархи, обеспокоенные возможным исходом их решения учредить инквизицию в своем королевстве, сделали, наконец, смелый шаг и пустились в неизвестность. Так получилось, что после шести лет мира, которые позволили марранам лелеять оптимистические надежды, они вдруг увидели, как весь мир рухнул перед их глазами. Что заставило королей совершить такой переворот и принять настолько иную линию поведения по отношению к конверсо, что она, по существу, явилась объявлением войны всей их общине? В следующих главах мы ответим на этот вопрос.

# Книга четвертая ИСТОКИ ИНКВИЗИЦИИ



## ГЛАВА I

### Основные причины

#### I. Урок источников

##### I

**Н**аш обзор марранской истории в столетие, прошедшее с первого массового крещения (1391 г.), завершается. В этом обзоре мы стремились рассказать о развитии событий — политических, социальных, экономических и интеллектуальных, — которые сыграли роль в созревшем, как нарыв, конфликте между «старыми» и «новыми христианами». Выводы, вытекающие из этих событий, относятся к главной цели нашего исследования: выявлению факторов и мотивов, приведших к рождению испанской инквизиции.

Из обзора следует, что испанская инквизиция ни в коем случае не стала результатом случайного стечения обстоятельств и событий. Ее породило *движение*, которое призывало к созданию инквизиции, *десятилетиями стремилось* к достижению этой цели, — движение, отражавшее волю, чувства и линию поведения большинства испанских христиан. Сознание этого, возможно, и побудило Менендеса-и-Пелайо утверждать, что инквизиция выразила душу испанского народа<sup>1</sup>. Брожение в душах, несомненно, оказалось той силой, которая создала испанскую инквизицию; нам следует обратить внимание на мотивы как выразителей идей движения, так и рядовых членов общества. И все же необходимо учитывать тот факт, что провозглашенные мотивы действий человека зачастую отличаются от

определяющих их истинных причин. Это в особенности справедливо, когда интересы и нужды индивида вступают в конфликт с этическим кодом его общества, что склоняет человека камуфлировать свои цели доводами, укладывающимися в господствующую моральную систему. Тем не менее истинные цели движений, в особенности тех, что длятся долгие годы, в конце концов неизбежно раскрываются. И очень часто правда обнажается теми самыми аргументами, которые призваны ее скрыть. Кампания инквизиции не была исключением из этого правила.

Что же тогда мы можем узнать из этой кампании о мотивах, лежащих в основе испанской инквизиции? В поисках ответа на этот вопрос мы должны вспомнить, что призывавшие к установлению инквизиции силы составляли часть антимарранского движения, побуждаемого триадой аргументов: религиозными, социально-экономическими и расовыми. В поисках ответа мы прежде всего рассмотрим эти аргументы.

## II

Анализ различных источников о марранах начнем с документов на иврите и рассмотрим свидетельства о религиозном образе жизни марранов. Как уже отмечено, содержание этих документов мы обобщили в отдельном исследовании<sup>2</sup>, где приведенные свидетельства дают нам представление о религиозной эволюции марранов на протяжении ста лет, прошедших с 1391 г. В любом другом случае мы ограничились бы тем, что просто обратили внимание читателя на это исследование. Однако для целей настоящей работы важно процитировать здесь некоторые свидетельства о *последней* стадии этой эволюции, что позволит дать панораму религиозной жизни марранов — как она отражена во всех наших источниках (еврейских, марранских и старохристианских) в период создания инквизиции. Это поможет сравнить уроки, извлекаемые из каждой упомянутой здесь группы документов, и, следовательно, прийти к окончательным выводам по рассматриваемым вопросам.

В еврейских источниках после основания инквизиции часто рассматривался вопрос: как еврей должен относиться к марранам-отступникам, которые ищут пути возврата в еврейское общество? За несколько предшествовавших установлению инквизиции десятилетий «возвращения» марранов в иудаизм в скольконибудь значительных масштабах не происходило<sup>3</sup>. Чтобы вернуться в иудаизм, марраны должны были покинуть Испанию и перебраться в мусульманскую страну. Практическое прекращение марранской эмиграции не следует приписывать экономическим соображениям, отсутствию средств передвижения и тому подобному. Мы уже продемонстрировали, что это прежде всего происходило из-за отсутствия у марранов интереса к иудаизму, или, точнее, из-за их христианизации. Инквизиция принесла изменения в их поведение и отношение к этому вопросу. Она произвела революцию в мышлении части христианизированных марранов, заставила их пересмотреть свое отношение к христианству, потому что теперь они страдали от преследований и издевательств, которые несли им их братья-христиане. Они решили принять веру своих предков, от которой были отчуждены столь долгое время, и, чтобы достичь этой цели, вынуждены были бежать в мусульманские страны, в основном к югу от Испании. Короче говоря, в то время как «возвращение» марранов к иудаизму не было причиной инквизиторских гонений, гонения инквизиции вызвали подъем «возвращения» марранов.

Судя по нашим источникам, масштабы этого движения были меньшими, чем принято думать, слишком малы, чтобы повлиять на основные религиозные привычки подавляющего большинства марранов, но достаточно велики, чтобы пробудить надежды многих евреев, которые мечтали о широком движении марранского «возрождения». Поучителен факт, что те, кто лелеял эти надежды, не были, в подавляющем большинстве, кастильскими или арагонскими евреями, непосредственно знакомыми с марранами, а евреями из тех стран, куда бежали «возвращенцы» (таких как Гранада, Алжир и Марокко). Раввины этих стран видели в новоприбывших своих утерянных братьев, движимых, или, как говорили раввины, «пробудившихся», желанием «вернуться» к Богу, и они хотели облегчить им принятие в лоно своего народа. Однако признание этих марранов евреями вызвало определенные проблемы с еврейским законом, которые следовало разрешить. Дискуссии по этим проблемам дают нам возможность понять, кем были конверсо в глазах евреев и кем они на самом деле были в религиозном плане до начала больших гонений.

Прежде всего из дискуссий мы узнаем, что конверсо были известны евреям не как *вынужденно* крещенные (т.е. тайные евреи), а как *истинно* обращенные, а значит, *настоящие христиане*. Действительно, если бы их считали *насильно* обращенными, не было бы никакой проблемы принять их обратно в иудаизм. И исповедующие иудаизм, и этническое еврейство вообще смотрели на насильственно обращенных как на полноценных евреев — и в религиозном, и в этническом смысле, поэтому их возвращение к полноценной еврейской жизни не вызывало «процедурных» проблем. Более того, даже евреи, крестившиеся *добровольно* (и поэтому считавшиеся евреями только этнически), могли беспрепятственно вернуться в иудаизм. Все, что требовалось от *всех* обращенных (*вынужденных и добровольных*), — это формально выразить свое глубокое сожаление о содеянном и совершить предусмотренный акт раскаяния<sup>4</sup>. Но история с конверсо была иной. Поскольку они были христианами в *нескольких поколениях* и жили по христианским законам и обычаям — и религиозным, и социально-бытовым (а нередко и в смешанных браках), встал вопрос о подлинности их еврейства, что побудило большинство раввинов рассматривать марранов не только как *истинно* обращенных, но и как неевреев вообще — то есть и в религиозном, и в этническом смысле. Значит, марраны могут быть приняты в еврейскую общину не как раскаявшиеся евреи, а как чужаки, пожелавшие *стать евреями* — как *прозелиты* из *другого народа*. Естественно, для возвращения в еврейство они должны были пройти процедуру перехода в иудаизм.

Такую позицию занимали в большинстве своем испанские раввины, хорошо знавшие марранов, такого же мнения придерживались и раввины Марокко, равно как и большинство раввинов Востока (Египта и Палестины)<sup>5</sup>. Меньшинство, не разделявшее этого мнения, не было согласно только с *представлением об инородстве* марранов, но отнюдь не со взглядом на них как на *подлинно* обращенных (а значит, настоящих христиан). Никто не считал их тайными евреями ни по поведению, ни по образу мыслей, и никто из их защитников не приводил никаких доказательств, даже частичных свидетельств, в пользу их еврейства<sup>6</sup>. Обрезание, например, могло быть веским аргументом, свидетельством еврейства «возвращающихся» марранов или хотя бы их родителей. Но никто из них такого свидетельства не представлял — очевидно, потому что не мог этого сделать. В конце концов

было решено, что к марранам-«возвращенцам» следует отнести как к неевреям и принимать их в общину только после формального обращения<sup>7</sup>.

Решение это имело серьезные последствия. Оно означало, что для большинства испанских евреев марраны (в целом) были просто последователями другой религии и представителями другого народа. Марраны представлялись им законченными чужаками, полностью отрезанными от еврейства — такой взгляд никак не мог сформироваться, если бы среди марранов было множество исповедующих иудаизм или даже заметное их число. Однако если именно так обстояло дело с распространением иудаизма среди марранов, то утверждение, что инквизиция была создана, чтобы подавить широкое движение тайного иудаизма в их среде, надо признать несостоятельным.

Именно к такому выводу пришли испано-еврейские ученые в первое десятилетие инквизиции. Вот что говорит о конверсо дон Ицхак Абарбанель:

Хотя они и их потомки приложат все усилия, чтобы быть законченными неевреями, они не сумеют достичь этой цели. Ибо народы, живущие в этих землях [где они живут], всегда будут называть их «евреями», отмечать их как «израэлитов», *против их воли и облыжно обвинять их в тайном иудействовании* — преступлении, за которое они платят смертью на костре<sup>8</sup>.

Четырежды в своих трудах Абарбанель подчеркивает ложность обвинений в ереси, выдвинутых против «новых христиан»<sup>9</sup>, и утверждает, что под этим предлогом инквизиция «сожгла их тысячами». Для нашей задачи — установить факты, т.е. религиозные обычаи марранов, — нам не нужно анализировать все высказывания по этому поводу, чтобы понять полный смысл его свидетельства; мы можем решить ее, если задержимся чуть дольше на содержании цитируемого выше тезиса.

Представляя пророчество Иезекииля (20:32), Абарбанель стремится показать его справедливость для *происходящего в его время*<sup>10</sup>. Жившие в христианском мире конверсо не просто находились *под влиянием* его культуры и религии и *поддавались* естественному процессу ассимиляции, но и *сознательно и с полным желанием* участвовали в этом процессе (они «*прилагали все усилия*», чтобы быть как их христианские соседи), более того, эти усилия ни в коем случае не были «недавними», а без устали совершались из поколения в поколение (ибо в этом процессе участвовали не только они, но и «их потомки»). А главное, окончательной целью их устремлений было достичь не только полной христианизации, но и полного ухода из еврейства (быть «законченными неевреями»), что означало также этническое смешение с неевреями до состояния полного своего исчезновения. Неудивительно, что конверсо не хотели быть обозначенными ни как «евреи» (религиозно), ни как «израэлиты» (этнически). Эти ярлыки, навешанные на них насильственно («против их воли»), легли в основу клеветнических измышлений об их «ереси»<sup>11</sup>.

Ицхак Абарбанель не был единственным среди еврейских авторов того времени, кто утверждал, что обвинения инквизиции против марранов ложны. И он, и другие писавшие на иврите авторы видели в марранах убежденных носителей антиеврейских обычаев и убеждений. Так, Ицхак Арама, один из светочей испано-еврейской учености конца XV в., подтверждает мысль Абарбанеля почти в тех же выражениях. Обсуждая преследования конверсо инквизицией в 80-х гг. XV в., Арама говорит о марранах:



Хотя они полностью ассимилировались в этих нациях, они не нашли там мира, ибо эти нации всегда будут поносить и оскорблять их, *интриговать* против них и выдвигать против них *облыжные* обвинения по вопросам веры. И действительно, эти нации всегда будут подозревать их как иудействующих и подвергать страшным опасностям, как это было в течение этого периода новшеств, в особенности в наше время, когда дым аутодафе поднимается к небу во всех королевствах Испании и островов моря<sup>12</sup>.

Так оценивала положение преследуемых инквизицией марранов еврейская интеллектуальная элита Испании. Они считали их *полностью* ассимилированными и «удаленными от иудаизма, как только возможно»<sup>13</sup>, но ни в коем случае не представителями тайного еврейского движения, выявленного и уничтоженного инквизицией. Но еще больше, чем все оценки, характеризующие религиозное состояние марранов, говорят нам свидетельства, которые раскрывают *отношение* евреев к марранам во время пика инквизиторских гонений. В десятилетие, предшествовавшее их собственному изгнанию, евреи Испании были свидетелями ужасов и несчастий, которые обрушились на конверсо. Это было время, когда тысячи марранов были сожжены на кострах, подверглись заключению и пыткам, а десятки тысяч, в панике бросив свои дома, бежали из страны. Казалось бы, страшные беды марранов, их жуткие страдания, ужасающие преследования должны были вызвать сочувствие к ним со стороны евреев, «братьев по вере и расе». Однако свидетельства того времени говорят о другом.

В еврейских источниках мы находим хладнокровное убеждение, что марраны получили по заслугам, или даже открытое ликование по поводу их «падения». Подобное отношение, подобные чувства выражены не только в работах таких ученых, как Каро, Саба, Ябец и Ибн-Шуайб, но и у Ицхака Абарбанеля, чье суждение о марранах более терпимо и доброжелательно, чем у любого другого еврейского автора того времени. Такую позицию перед лицом чудовищной трагедии, даже радость по ее поводу, можно объяснить только тем, что конверсо воспринимались как *подлинно* обращенные из иудаизма, следовательно, как ренегаты и предатели. И действительно, упомянутые авторы безоговорочно называли марранов убежденными антагонистами еврейской веры и злейшими врагами еврейства.

Читателю-скептику, которому будет затруднительно сформировать свой взгляд на марранов (а он может быть и близким к традиционному) из-за отношения к ним части испанских евреев, можно посоветовать обратить пристальное внимание на следующее свидетельство. Двое больших ученых, Ябец и Ибн-Шуайб, пытались для оправдания радости от бедственного положения марранов освободить евреев от запрета из притчей Соломоновых: «Не радуйся, когда упадет враг твой, и да не веселится сердце твое, когда он споткнется» (Притчи 24:17). Согласно Ябечу, этот запрет относится к *нееврейским* врагам *евреев* (таким как Аман!), но не к *врагам Бога* — «новым христианам». О таких врагах, утверждает он, книга притчей говорит: «Когда злодеи проигрывают, это причина к радости»<sup>14</sup>, а Ибн-Шуайб подчеркивает, что «порочность этих людей [т.е. конверсо] в наших глазах больше, чем неевреев»<sup>15</sup>. Вывод неоспорим. Такая радость из-за бедствий марранов и крайняя ненависть к ним в целом никогда не сквозили бы в писаниях этих авторов, если бы в большинстве своем, или хотя бы в заметной части, марраны были тайными евреями.

И все же надо чуть глубже копнуть точку зрения этих еврейских авторов, чтобы понять ее корни. Несомненно, они имели в виду две категории вражды: одна направлена против людей, евреев как представителей определенного народа — такая

вражда встречается среди *неевреев* (а в крайней форме — среди таких, как Аман); другая категория — это чисто духовная вражда, ненависть к религии, к Божественному учению и, в качестве таковой, «вражда к Богу». Конверсо, сколь ассимилированными они ни выглядели, даже несмотря на их враждебность к еврейскому народу, наверняка не обвинялись в стремлении уничтожить всех евреев, «молодых и старых», как этого желал Аман, архивраг евреев во все времена. Но марранам предъявлялись обвинения в уничтожении иудаизма — комплекса верований, который мог быть принят любым народом, и с этой точки зрения они в глазах евреев были «хуже неевреев», вплоть до самого Амана, который рассматривался прежде всего как носитель «человеческой» вражды к евреям. Поэтому в марранах усматривали не просто *подлинных* выкрестов, которые религиозно идентифицировались с христианством, а людей, которые стремились подменить христианством иудаизм, который исповедовало еврейство. Возможно, перед глазами еврейских авторов стояли образы таких выкрестов, как Альфонсо де Вальядолид, Павел из Бургоса и Йошуа га-Лорки — известных миссионеров, чьи писания переполнены ненавистью к иудаизму. Их евреи считали проповедниками богохульства, вдохновителями всех конверсо Испании. В любом случае, с точки зрения *окончательной цели* — полного уничтожения иудаизма — евреи не могли видеть фундаментальной разницы между «новыми христианами» семидесятых-восемидесятых и самыми рьяными выкрестами ранних поколений.

Испанские евреи, знавшие марранов по различным контактам и собственным наблюдениям, не сомневались, что «новые христиане» Испании на своем пути к ассимиляции достигли в семидесятые годы, по словам Арамы, «точки, от которой нет возврата». Процитированные выше источники и многие другие подобные свидетельства относятся, как мы отметили, к подавляющему большинству марранов, к марранам как к группе населения. Мы пришли к заключению, что иудействующие среди них были слишком незначительным меньшинством, чтобы повлиять на общую картину. Тем не менее попытаемся быть точнее в этом вопросе, а также коснуться еще одного важного момента, прямо относящегося к нашим выводам.

Можно не сомневаться, что среди марранов в шестидесятые и даже в семидесятые годы было несколько еврейских ячеек. Мы отмечаем этот факт на основе ивритских источников, которые повсеместно их упоминают. Однако из тех же источников, пришедших в основном из восьмидесятых, мы узнаем о малочисленности ячеек в абсолютных цифрах, более того, об их малой значимости. Каким бы ни было число иудействующих, мы должны принять, что их было пропорционально больше среди жертв инквизиции, чем среди других слоев испанских марранов. Следовательно, если бы их общее число было ощутимым, они бы определенно составили среди репрессированных инквизицией настолько заметную часть, что ее невозможно было бы не заметить. Тем не менее это совсем не то, что мы можем извлечь из работ еврейских авторов, которые относились ко всем сожженным на костре как к ренегатам и врагам. Совершенно очевидно, что иудействующих среди них было так мало, что это не могло повлиять на их общее суждение.

Мы обязаны вернуться к Ицхаку Абарбанелю, чтобы подтвердить этот важный вывод, который с такой силой сталкивается с утверждениями инквизиции и тех, кто полагается на них как на «подтвержденные факты». Ясно, что, если бы Абарбанель верил или предполагал, что заметное число жертв инквизиции принадлежало к тайным евреям, а не облыжно обвиненным христианам, он бы выразил свое

восхищение или хотя бы сочувствие к мученикам, заплатившим жизнями за свою веру. Он наверняка отнесся к ним как к отдельной группе. Однако мы не находим этого у Абарбанеля. Костры инквизиции заставили его только заметить, что судьба сожженных подтвердила вердикт, обещанный таким людям Священным Писанием: «Ибо злодеи будут отсечены от земли, а предатели вырваны из нее с корнем»<sup>16</sup>. Таким образом, все марраны, сожженные на костре, были в глазах Абарбанеля не тайными евреями, преданными иудаизму, и мучениками за веру, а предателями своей религии, как все настоящие *выкресты*, изменниками и дезертирами своего народа, поскольку они стремились «смешаться» с нееврейскими нациями и отпасть от колена Израилева. Осия, добавляет он, указал в своем пророчестве, какая ассимилянтов ожидает стезя: «Огню они открыты будут, и он пожрет их, как неперевернутую лепешку»<sup>17</sup>. И это то, что выпало на долю марранов.

Нет смысла превратно истолковывать эти свидетельства, или вырывать их из контекста, или преуменьшать их революционное влияние на наши ранее принятые взгляды на марранов. Не имеет смысла отмахиваться от них. Эти свидетельства, выраженные в однозначных терминах ведущими еврейскими авторитетами того времени, не могут быть ни проигнорированы, ни ложно поняты. Они показывают нам не только подъем, но и прогресс в стремлении марранов к христианству, а также кульминацию, которой достигла их ассимиляция и отчужденность от своего народа. Соответственно, мы должны заключить, что к 1480 г., т.е. к моменту основания инквизиции, марраны были в подавляющем большинстве своим христианизированы, и, если среди них сохранился остаток иудействующих, он постоянно уменьшался и в числе, и во влиянии и не представлял никакой опасности ни христианству Испании вообще, ни христианским убеждениям «новых христиан». Исходя из этого, не было никакой необходимости вешать на всю эту группу ярлык иудаизма и, безусловно, никакой нужды обрушивать на нее кару инквизиции.

### III

Теперь мы обратим внимание на документы, созданные самими марранами, касающиеся их религиозного состояния, или, точнее, их позиции по отношению к иудаизму и христианству. Эти документы должны занять важное место в списке работ, которыми должны интересоваться все, кто изучает конфликт между «старыми» и «новыми христианами». В конце концов, именно конверсо находились в эпицентре смерча противоречий верности христианству, именно их так долго и так яростно обвиняли в гнойнике иудейской ереси, так что ученым естественно и даже необходимо узнать, что же обвиняемые марраны сами говорят по поводу выдвинутых против них обвинений. Как ни странно, но долгое время исследователи такого интереса не проявляли. Почти во всех работах о марранах и об инквизиции мы можем видеть, как утверждения об «иудаизме» конверсо систематически повторяются как святая истина, без упоминания хотя бы одного утверждения марранов, выражающего их позицию по этому поводу. Выглядит это, словно суд истории судит марранов *in absentia*. Суд, в котором только врагам дано право слова. Самозащита марранов так и не была услышана.

А было ли им что сказать в свою защиту? Сотни лет их свидетельства похоронены в архивах Испании, Франции и Ватикана, и никто не удосужился изучить их или обнародовать. И многие исторические труды о борьбе инквизиции против марранских еретиков были написаны без учета этих свидетельств. Только в 1873 г.

один из архивных документов — *Наказ Докладчика* епископу Куэнки — впервые опубликовал Фермин Кабальеро, но содержащееся там важнейшее свидетельство вряд ли что-либо изменило в устоявшемся мнении ученых. Спустя три года появился в печати третий том «Истории евреев Испании и Португалии» Амадора де лос Риоса, но мы не находим там признаков того, что автор обратил внимание на главное направление работы, или того, что она оказала какое-то влияние на его представление о марранах. Эти взгляды, разделяемые всеми предыдущими историками, настолько глубоко укоренились, что даже самые оригинальные мыслители и исследователи не смогли избежать из влияния. Даже Генри Чарльз Ли, великий историк инквизиции, который был знаком с *Наказом Докладчика* и цитировал его<sup>18</sup>, не сумел разглядеть специфической важности документа как свидетельства о религиозном состоянии марранов, а имя автора даже не упомянуто в его превосходной обширной работе. Однако еще более удивительно, что Й.Ф. Бэр, который упоминает Фернана Диаса в своей книге об испанских архивах (1930 г.), относится к нему только как к человеку, который подписывал королевские документы, и определяет его как «старого христианина»!<sup>19</sup> Правда, двадцать лет спустя Бэр признал свою ошибку и написал: «Недавно обнаружено, что Докладчик был марраном», но даже тогда уделил ему всего две строчки<sup>20</sup>. Не изменилась всерьез позиция историков и после того, как в 1943 г. был издан труд Картахены *Defensorium de unitatis christianaе*, а в 1957 г. — *Tractatus contra Madianitas* Хуана де Торкемады. Некоторые аспекты этих работ, разумеется, обсуждались в ряде научных исследований, но направление их аргументов и отражавшаяся в них основная идея остались для изучающих историю марранов и инквизиции по существу незамеченными, как будто не имеющими особого значения для затронутых вопросов.

Удивительно, что попытку увидеть марранов необязательно такими, как их изображала инквизиция, а такими, как это отражалось в *их собственных* текстах, впервые предприняли историки литературы, которые углубились в марранскую изящную словесность, особенно в поэзию. Такие ученые, как Америко Кастро, Франсиско Маркес Вильянуэва, Кантера Бургос и другие, помогли рассмотреть истинное лицо маррана, который в культурном плане был интегрирован в старохристианское общество, а позже жил в страхе перед инквизицией. Однако марранская поэзия, хотя и содержала в себе множество ключей к облику марранской культурной элиты, не могла сама по себе предложить ответ на вопрос о *религиозной позиции группы*. Чтобы получить ответ, исследователь обязан сфокусироваться на прямых свидетельствах марранов, касающихся *этого* вопроса, а значит, обратиться к их полемическим и историческим писаниям, где можно найти эти свидетельства. Именно это мы и попытались сделать.

Из упомянутых текстов полемические несравненно важнее, потому что они посвящены исключительно проблеме марранов, обстоятельно и детально ее обсуждают, касаясь многих аспектов положения конверсо, включая особо интересующий нас религиозный аспект. К сожалению, до нас дошли только три такие работы, но все они исключительно важны<sup>21</sup>. Они написаны ведущими представителями испанской литературы, юриспруденции и теологии, видными людьми, занимавшими высокое положение в Церкви и при королевском дворе Кастилии. Их свидетельства авторитетны в силу не только высочайшего образования их авторов, но и их роли как исключительных исторических фигур своего времени. Из своего собственного опыта эти авторы знали, что происходит в испанском обществе, ка-

кие силы возбуждают в нем различные движения и какие мотивы заставляют его лидеров и массы вести себя так или иначе.

Мы уже анализировали взгляды, аргументы и фактографию, заключенные в этих работах, а теперь коротко резюмируем взгляды авторов на религиозный образ жизни марранов. Как мы видели, эти авторы единодушны в главном: марранская община, взятая в целом, была предана христианству и была довольна этим до тех пор, пока не стала объектом злобных преследований и дикой клеветы со стороны своих бесчестных врагов. Марраны в своих собственных глазах были настолько христианизированы, что не понимали, почему их называют «новыми христианами». Соответственно, они считали выдвинутые против их группы обвинения в ереси клеветническими измышлениями врагов, которые стремились сокрушить их и нанести удар по их положению в христианском мире. Они открыто признали, что среди них могли оставаться некоторые последователи иудаизма, но настаивали на том, что их было так мало, что они не имели никакого веса и никоим образом не могли характеризовать всю их группу. Называть весь марранский лагерь «подпольно-еврейским» — все равно что обвинять общество в целом из-за того, что кто-то из его членов совершил преступление.

Конечно, апологеты конверсо отметили, что толедское «расследование» их предполагаемого «еврейства» во многих случаях нашло их виновными, но они рассматривали это «расследование» как инструмент кампании против марранов. В таком же свете они видели и толедские трибуналы, созданные для того, чтобы судить марранских «еретиков». Судьи, по их утверждениям, были враждебными и неквалифицированными, фальсифицированные свидетельства предоставлялись лжесвидетелями, соответственно процессы против конверсо не подтверждались ни доказательствами, ни истинными свидетельствами, не были основаны ни на каком законе и по существу являлись пародией на правосудие.

Общая позиция выразителей взглядов конверсо, которые объявляли марранов истинными христианами и отрицали существование в их рядах широкомасштабной ереси, подтверждается другими свидетельствами марранов, включенными в *историографические* труды того времени. Эти работы, созданные в первое десятилетие после мятежа 1449 г., были написаны или отредактированы марранами, которые, прямо или косвенно, рассказывают нам то, что они знали о преследовании марранов мятежниками. Согласно свидетельствам, марранов обвиняли в преступлениях и прегрешениях, которые «никогда не приходили им в голову». Как следствие, их «грабили, убивали и сжигали» без всякой причины. Далее нам рассказывают о том, что в поддержку своих обвинений гонители нанимали порочных типов («*malefactores*», как они названы в источниках) с целью лжесвидетельства против конверсо. Таким образом, они подтверждают претензии защитников марранов касательно криминальной природы толедских гонений и средств, используемых гонителями.

Так, религиозные обвинения против марранов выставлены на свет марранскими публицистами и историками как фальшивые. Прежде всего эти авторы показывают подлинную ситуацию — полную противоположность заявлениям их противников, а затем указывают на корни обвинений, коими были злоба, зависть и глубоко укоренившаяся ненависть. Однако помимо этого отрицания религиозных нареканий на основе конкретных фактов, они отвергли их и на основе концептуального понимания своей собственной религиозной позиции. Это отрица-

ние помогает нам постичь глубину и размах марранского христианства, оно также проливает свет на мировоззрение марранов и дает нам возможность понять, как конверсо ощущали себя в качестве христиан в христианском обществе.

Мы уже касались некоторых причин, по которым конверсо в середине XV в. выражали свой протест против того, чтобы называться «новыми христианами», не говоря уже о понятии «обращенные в христианство». Если основываться на датах крещения их предков и их собственного крещения, эти причины выглядят, разумеется, убедительными. Однако конверсо добавляли к этому еще и другие доводы — и не только для того, чтобы устранить прилепившееся клеймо со своего имени.

В своей работе «Марраны Испании» я уже рассматривал некоторые социопсихологические проблемы, с которыми сталкивались испанские конверсо<sup>22</sup>. Но, пожалуй, более всего их раздражало превалирующее в среде евреев мнение, согласно которому никакой здравомыслящий еврей не может оставить иудаизм исходя из убеждения, что какая-либо другая религия выше его собственной. Следовательно, евреи видели в крестившихся ренегатов — продажных людей, которые по тем или иным причинам выработали в себе недовольство и вражду к своему народу и его вере, или охотников за выгодой, оппортунистов и карьеристов, или, в лучшем случае, слабовдушных, не сумевших противостоять стрессам и бурям «изгнания». В общем, выкрест получал с еврейской стороны именно такое отношение. Тем не менее следует отметить и, более того, подчеркнуть, что это не ограничивалось только еврейской стороной. Христиане, которые видели, что большинство еврейских обращенных приняли христианство под угрозой смерти, вряд ли могли бы счесть таких обращенных искренними. Не могли они принять за искреннее и крещение тех евреев, кто был не в ладах с еврейской общиной (по финансовым или другим нерелигиозным причинам) до того, как перешел на другую сторону границы между верами. Еврейская агитация также помогла внедрить эту точку зрения среди христиан, а последние, отнюдь не горя желанием абсорбировать новообращенных в своей среде по весомым социальным и экономическим причинам, быстро схватили позицию евреев и называли марранов «хамелеонами».

Как было отмечено, эти определения уже не подходили к подавляющему большинству испанских конверсо в середине XV в. На объективной основе их можно было применить к большинству *добровольных выкрестов среди евреев*, количество которых было весьма ограничено, но не к *добровольному движению, возникшему в массе насильственно крещеных* в Испании, и, безусловно, не к их детям и внукам, т.е. второму и третьему поколению, тем, кто родился и вырос в христианстве. Однако как бы справедливо это ни было, клевету, как и старые ярлыки, когда они навешены сильными интересами и взлелеяны злобой, трудно снять, не говоря уже о том, чтобы уничтожить. В конце концов конверсо поняли, что столкнулись с проблемой, с которой необходимо справиться.

В ответ на эту проблему конверсо разработали идеологию, служившую им на двух фронтах: против евреев и против «старых христиан». Их аргумент против евреев состоял в том, что они на самом деле вовсе не были обращенными, следовательно, они не были предателями своего народа или религии, не были они и «хамелеонами» или «новообращенными» в христианстве. По существу, они якобы «оставались дома», по-прежнему считая святым то же, что и евреи: тех же патриархов и пророков и тот же Завет. Следовательно, то, что отличало их от верующих евреев, было не *уходом марранов от Завета* (потому что они на самом деле не

оставляли его), а их лучшее, более ясное понимание его (т.е. его скрытого и подразумеваемого смысла). Так они пришли к вере в Христа, который также не оставил Закон, а следовал ему и пришел, чтобы его исполнить. Поэтому не *они*, а евреи отказались от веры и, не поняв ее намеков, исказили смысл священных пророчеств. Исходя из этого именно *они*, то есть так называемые обращенные, которые пришли, чтобы представить подлинное учение иудаизма, и при этом стали настоящими евреями, автоматически стали настоящими христианами.

Конечно, эта идея, в сущности, не была новой. Она полностью гармонировала с теорией *истинного Израиля*, выдвинутой Павлом и пропагандируемой с тех пор. *Истинный Израиль* состоит из тех людей, которые усвоили полный смысл пророческих учений — кто есть Израиль согласно духу, но не обязательно по крови. Таким образом, только *часть* этнических евреев (т.е. те, что пришли к христианству) может так называться. То, что, тем не менее, было *новым* в концепции марранов, — это акцент на том, что их группа представляет продолжение между «этническим» Израилем и «духовным» Израилем. Согласно этим взглядам, этнические евреи, принявшие христианство, не нуждались в «обращении» наподобие языческих неевреев, потому что им не нужно было приобретать *основы* христианства — веру в единого Бога, в Завет и пророков. Им оставалось только расширить свои основы, или, точнее, ухватить полное содержание тех писаний, которые они считают истинными и святыми. В силу этого факта еврей по крови — который, как и все подобные сыны Израиля, опирается на Священное Писание, — всегда *потенциально* является *настоящим евреем*, а когда он им становится и *фактически*, то его нужно рассматривать как продукт естественной эволюции, а не обращения (которое есть революция) того типа, что случается у язычников.

Таким образом, конверсо поменялись ролями со своими врагами в лице «старых христиан», точно так же как они сделали это со своими врагами среди евреев. В качестве «необращенных», которые остались там, где были, то есть в *своем собственном доме*, они не могли рассматриваться как «перебежчики» или вторгшиеся чужестранцы, а скорее как уважаемые «граждане». Концепция обращенных, или детей обращенных, теперь, наоборот, относится к неевреям, *они* исторически являются «вновь прибывшими» в «дом», т.е. «домой» к евреям, которые и есть настоящие «старые христиане»<sup>23</sup>. Но на этом дело еще не заканчивалось. Изображая самих себя как тех, кто ближе к традициям старой части Священного наследия, чем язычники, ставшие христианами, они, как утверждал де Лира, были лучше, чем последние, подготовлены к пониманию полного значения древних пророчеств и, таким образом, лучше усваивая Ветхий Завет, могли лучше понимать Новый. Следовательно, они принадлежали к интеллектуальной элите христианства, а не к нижнему слою. В то время как большинство их христианских друзей считали их добрыми христианами, *несмотря* на их еврейское прошлое, они заявили о себе как о лучших христианах в чисто религиозном смысле, именно *благодаря* своему еврейскому прошлому.

Мы уже сказали, что с помощью этого комплекса концепций конверсо пытались изменить или упразднить неблагоприятное мнение о себе как о религиозных мошенниках, мнение, созданное их еврейскими и христианскими противниками и следующее за ними, как тень. Однако эти концепции, о которых они так громко заявляли, явились для них гораздо большим злом, чем просто средством для достижения цели. Они стали идеологией, возникшей из их мировоззрения, из их

глубочайших убеждений и религиозных чувств и парадоксальным образом поддержанной низким качеством религиозных верований подавляющего большинства «старых христиан». На конверсо никак не могла произвести впечатление критика их религиозной искренности со стороны их врагов, когда они знали, что массы «старых христиан», окружающие их, значительно хуже знакомы с христианской литературой, много хуже обучены пониманию христианской догмы, христианского символизма и христианской философии, чем большинство конверсо. На самом деле они были убеждены, что их собственное христианство много чище, благороднее и больше соответствует букве и духу учений Христа и Отцов Церкви, чем у их заклятых врагов, которые чернили их имя и жаждали их крови. Точно так же их ссылки на «великих людей», вышедших из их рядов, таких как знаток церковного права Торкемада, теолог Картахена или нищенствующий монах Педро Регаладо<sup>24</sup>, делались не только для того, чтобы произвести впечатление на своих противников и на своих друзей среди «старых христиан», но также и для того, чтобы заверить и убедить самих себя в том, что они могут сравниться с лучшим, что христианство произвело на свет в то время и в том месте.

Поэтому, если мы подытожим взгляды конверсо на их собственную религиозную позицию, то сможем увидеть, что они отрицали обвинения в их склонности к иудаизму как нелепые и клеветнические. Они яростно отвергали утверждения в своей якобы широко распространенной ереси. Более того, они провозглашали свою веру в Христа как единственную религию, которую должно принять все человечество и на распространение которой и ее триумф они возлагают свои самые сокровенные надежды.

#### IV

Если наш обзор двух групп источников (еврейских и марранских) приводит в корне к *единственному* заключению — а именно к тому, что основная масса марранов была *христианской*, — то соответствующее свидетельство старохристианских источников отнюдь неоднозначно. Оно, скорее, обнаруживает два различаемых явно и четко противоположных направления: промарранское и антимарранское. В качестве таковых они дают совершенно разные ответы на интересующие нас вопросы.

Свидетельства первой группы заключают в себе четыре важных декларации, причем три из них датированы периодом Хуана II, а одна — Энрике IV. Все их авторы были хорошо известными людьми и заслужили высокий авторитет в соответствующих областях деятельности. Ими были Лопе де Барриентос, Диас де Монтальво, Перес де Гусман и Алонсо де Оропеса.

Уже в начале сороковых годов защита конверсо от их хулителей была для «старого христианина» незавидной задачей. В пятидесятые и шестидесятые это становилось все труднее и труднее, а в семидесятые годы — слишком рискованным, слишком безнадежным делом. Социальная атмосфера в Кастилии стала настолько пропитанной предвзятостью и ненавистью к конверсо, что для любого «старого христианина», каким бы уважаемым он ни был, встать на защиту марранов вскоре грозило бы превращением в мишень для поношений и клеветы либо даже слухов о том, что он сам — конверсо или же полумарранского происхождения. Это и случилось с Лопе де Барриентосом, а позже — с Алонсо де Оропесой, и оба они были вынуждены четко заявить о своих корнях, чтобы защитить свое достоинство и доб-



рое имя. Перес де Гусман, более осторожный, чем другие, предварил ожидаемые атаки на него, выразив уважение к критикам конверсо, а свою позитивную оценку марранов высказав в весьма умеренном тоне.

Гусман не отрицал возможности существования каких-то «некатоликов» среди конверсо, но возражал против стремления их хулителей превратить возможность в уверенность и расширить наличие «некоторых» еретиков на всю группу марранов. Гусман не сомневался в том, что обращенные в христианство, которые в детстве были воспитаны в другой религии, а в особенности те, которые были *вынуждены* креститься, не могут держаться за свою новую религию так, как те, кто родился и был воспитан в ней. Он, однако, был уверен, что маленькие дети обращенных, не говоря уже о потомках этих детей, неизбежно становились «католиками и твердыми в вере». Его собственное знакомство с марранскими монахами религиозных орденов могло только подтвердить это убеждение, так же как и поведение многих детей христиан, обращенных в Испании. Гусман также заметил, что до сих пор ни одного конкретного обвинения против какого-либо маррана не было выдвинуто, и он удивлялся наглости критиков конверсо, которые, не обвиняя никого из них конкретно, обвиняли, не колеблясь, их всех. Гусман заключил свою защиту марранов взрывным замечанием, что антимарранские порицания происходят, похоже, от «желания оклеветать, скорее чем от рвения исправить».

Гораздо более откровенным в защите конверсо и резким в подходе к их оппонентам был Лопе де Барриентос, епископ Куэнки, который был свидетелем преследования марранов в Толедо во время мятежа Сармьенто. Барриентос находился в тесном контакте с конверсо и наблюдал рост враждебности к ним задолго до того, как вспыхнул бунт. Он, несомненно, слышал, что марранов обвиняли в том, что в их среде полно симпатизирующих или практикующих иудаизм, но его собственное восприятие их религиозных обычаев привело его к заявлению, что их группа «принадлежит Богу» (т.е. Христу). Их поведение во время толедских беспорядков лишь укрепило его в этом мнении и, по существу, возбудило в нем восхищение ими. Он поражался их стойкости в христианской вере перед лицом мрачных невзгод, и его не удивило бы, если бы под действием мучений «некоторые» из конверсо склонились к тому, чтобы оставить веру. Однако он верил, что таких случаев дезертирства не могло быть много и своей малочисленностью они подтвердили бы качественное состояние группы.

Барриентос, наконец, подверг критике попытку дискриминации конверсо на почве их расы. С точки зрения теологической, заявлял он, расистская теория противоречит учениям христианства, а практически она абсурдна, потому что нет такой части испанского народа, о которой известно, что она абсолютно свободна от еврейской крови. Барриентос отмечает, что св. Исидор в своих *Этимологиях* говорит: «*Все евреи Испании были христианами во время одного из готских королей*» и «кто в наше время может сказать, кто является [или нет] их потомком?»<sup>25</sup>. Но помимо всего этого, расистский взгляд должен считаться презренным всеми христианами, поскольку он гнушается расы, давшей миру Святую Деву Марию и ее воплощение в плоти Сына Божьего. Барриентос увещевает хулителей конверсо прекратить использовать их «кощунственные и злобные языки» против расы евреев и конверсо, которую он называет «божественной»<sup>26</sup>.

Диас де Монтальво подходит к защите конверсо с другой стороны. Начав с предпосылки, что в общем и целом конверсо являются верными и преданными христиана-

нами, Монтальво пытается установить причины «ненависти и мщения», которые вдохновляют их врагов. Он приходит к выводу, что эти чувства проистекают из двух источников: страстного желания заполучить материальные ценности конверсо, которые, как считали их враги, можно вырвать из их рук, и растущей жажды к единоличной власти (что вытеснит марранов из правительственной системы). Для того чтобы удовлетворить эти страсти, враги марранов предложили серию антимарранских мер, которые они пытались оправдать всевозможными аргументами. Однако эти аргументы являются явно антихристианскими и даже еретическими.

Утверждение о ереси врагов марранов является часто повторяющейся темой трактата Монтальво. Таким образом, он бросает обвинения, выдвинутые против «новых христиан», обратно в лицо их обвинителям. Действительно, в Испании имеет место еретическое движение, но не нужно искать его среди невинных конверсо. Настоящими еретиками являются их враги, которые отвергают все важнейшие учения христианства, пытаясь при этом выглядеть стражами веры. На деле они худшие из еретиков, они — раскольники. Монтальво не видит иного пути, кроме как поступать с ними так, как этого заслуживают раскольники: они должны быть «искоренены» из рядов Церкви.

Не менее воодушевленным в своей защите марранов и еще более критичным к их хулителям был Алонсо де Оропеса, глава иеронимитов, чья огромная работа о старо-новохристианском конфликте включает в себя наиболее достойную доверия оценку религиозного состояния конверсо, которой мы располагаем. В его глазах марраны в целом являются настоящими и полноценными «братьями в вере», заслуживающими быть, так же как и все другие, «наследниками апостолов и пророков». Он считает их продолжением еврейского движения обращения в христианство — движения, которое в дни апостолов внесло неоценимый вклад в веру. Оропеса ставит еврейского обращенного в христианство выше нееврейского во всем, что касается его способности помочь вере, но это, по его мнению, не дает маррану права на предпочтительное отношение. Поведение Церкви по отношению к ее членам базируется на принципе полного равенства, принципе, от которого она не может отступить.

Преследование конверсо в Испании, говорит Оропеса, представляет собой не только отступление от этого принципа, но и его противоположность, поэтому является антихристианским. В отличие от Барриентоса, который считает присутствие иудействующих в Кастилии лишь «возможностью», Оропеса рассматривает это как реальность. В среде конверсо существует меньшинство иудействующих, но оно слишком незначительно, чтобы повлиять на облик всей группы, слишком неопределенно в своих верованиях, чтобы образовать настоящую ересь. Тем не менее, хотя сами по себе иудействующие не представляют угрозы христианству, они косвенно наносят вере большой ущерб, потому что противники марранов используют наличие иудействующих в качестве предлога и стимула для своей агитации. Они сильно раздувают число иудействующих, преувеличивают их влияние и идентифицируют их со всей группой марранов, или, по крайней мере, с ее подавляющим большинством.

Оропеса анализирует все аргументы, выдвинутые противниками марранов в поддержку своей позиции, и находит все их неполноценными и ничего не стоящими. Он представляет свои взгляды с большой ясностью и точностью, но практически не верит в возможность их воздействия на антимарранское движение. Никто

лучше вождей этого движения не знает, что оперируют они ложью и подлогами, утверждает Оропеса, и никто, как сами они, не осознает, насколько преступны их цели, которым служит их ложь. Как и все другие защитники конверсо, Оропеса, по существу, видит корни антимарранского движения в ужасающей ревности и зависти к марранам, которые распаляют многих «старых христиан», и он считает, что ничто кем-либо сказанное не в состоянии изменить курс их действий. Оропеса приходит к выводу, что остановить этих негодяев могут только репрессивные меры, которые должны преследовать три цели: 1) прекращение подстрекательства, 2) отстранение подстрекателей от их должностей и 3) лишение их всякой власти. Однако Оропеса идет еще дальше. Он призывает к отлучению этих агитаторов от Церкви и полному их исключению из христианского общества. Если это не будет сделано, предупреждает Оропеса, мир и спокойствие никогда не вернутся в ряды верующих.

Подытоживая свидетельства этих трех выдающихся людей, представляющих различные сферы деятельности, мы можем видеть, что их свидетельства в основном совпадают, что они, так или иначе, сходятся с тем, что мы находим в еврейских и марранских источниках. У нас есть все причины верить, что их утверждения отражают не только их личный взгляд на конверсо, но и взгляды тех кругов, к которым они принадлежали, а в каком-то смысле — и более широких социальных сфер, часть которых составляли эти круги. Так, Барриентос и Оропеса выражали, по всей вероятности, позицию большей части церковной элиты, Монтальво — взгляды большинства верующих юристов, а Гусман — отношение весьма значительной части испанской знати, в особенности интеллектуалов, принадлежащих к ее верхам. И все же их мнение поддерживалось лишь меньшинством испанского народа. Подавляющее большинство испанцев оставалось открытым влиянию лагеря врагов марранов.

## V

Теперь мы обращаемся к документам антимарранского движения, относящимся к середине века, а для начала сосредоточимся на их утверждениях по поводу религиозной позиции марранов. Здесь заметны повторяющиеся претензии к конверсо в том, что они в большинстве своем являются тайными евреями, приверженными еврейским верованиям и обрядам. Мы находим также сопровождающую это утверждение теорию, касающуюся мотивов и истоков марранского подпольного иудаизма в Испании.

Едва ли могут быть разногласия по этому конкретному поводу. Все прекрасно знают, что причинами для массового обращения евреев в христианство была угроза резни погромщиками (1391 г.) и опасность остаться без пищи и крова (вслед за законами 1412 г.). Таким образом, те, кто крестился под угрозой голода или смерти, были на самом деле крещены *наильно*, и они явили собой большинство евреев, пришедших в христианство в те годы (1391–1418). Тем не менее даже то меньшинство, которое не подходит под эту классификацию, находилось в основном под серьезным давлением. Когда кое-кто из богатых не видел пути к сохранению своего богатства или больших доходов, оставаясь при этом евреем, крещение было для него не желанной целью, а меньшим злом, чем жизнь в бедности. И другие евреи, которые тоже пришли к ощущению, что еврейская жизнь безнадежна, приняли христианство, но не из любви к нему, а как поверженная армия, которая складыва-

ет оружие, не видя смысла в продолжении сопротивления. Так, это меньшинство крестилось вроде бы не насильно, но, по существу, отнюдь не по доброй воле.

Таковы были причины движения обращения, которые в течение трех десятилетий перевели в христианство сотни тысяч испанских евреев. В другом месте мы говорили о религиозном кризисе, охватившем еврейскую мысль того времени и, несомненно, облегчившую процесс крещения<sup>27</sup>. Однако мы также прояснили, что в той мере, в которой это касалось еврейских масс, кризис был напрямую вызван социальной ситуацией и ни в коем случае сам по себе не мог привести к широко-масштабному переходу евреев в христианство. Он, как мы отметили, играл роль в ускорении ассимиляции обращенных 1391 и 1412 гг., но не имел ничего общего с *главными* причинами изначального обращения.

Эти причины, которые предположительно осознавались и христианами, и евреями Испании, без малейших затруднений игнорировались врагами и хулителями конверсо. Так, если мы верим теориям Гарсии, главного критика марранов в середине XV в., то в Испании не было ни резни 1391 г., ни законов 1412 г., и таким образом испанские евреи никогда не должны были выбирать между смертью и крещением. Стало быть, те, которые пожелали креститься, вовсе не были вынуждены это делать и, соответственно, перешли в христианство по доброй воле. Тем не менее этот выбор был ими сделан не из *предпочтения* христианства, а из *ненависти* к нему и его преданным последователям.

Гарсия должен был понимать, что представление такого мотива для массового перехода евреев в христианство и, соответственно, рождения марранизма в Испании покажется крайне невероятным для любого здравомыслящего человека и что такое утверждение будет встречено саркастическим вопросом: зачем евреям *добровольно* переходить в религию, которую они так ненавидят и презирают? Ответ Маркильоса, как мы видели, заключался в том, что евреи перешли в христианство, чтобы доминировать в христианском мире. В их планы входило захватить христианское общество и командные позиции в нем изнутри, а затем эксплуатировать христианские массы до их полного истощения. Наконец, когда эти массы рухнут, их вера исчезнет вместе с ними, и тогда иудаизм достигнет триумфальной победы над ненавистной христианской религией.

У Маркильоса не вызывало никаких затруднений связать эти утверждения с обвинением большинства марранов в иудействовании. Поскольку евреи обратились в христианство, исходя из чисто еврейских целей, их крещение было только механическим актом, не изменившим их религиозных настроений. Они оставались преданными иудаизму *после* крещения в той же мере, в которой были до него, за исключением того, что теперь они практиковали иудаизм тайно, вместо того чтобы делать это открыто. Их христианство служило им маской, скрывающей их истинное лицо, — предпосылка успеха их плана.

Всякая ложная теория, завоевывающая популярность, содержит элементы, ошибочность которых трудно обнаружить. Теория Гарсии не была исключением, но думается, что ложность хотя бы одного из ее элементов бросается в глаза. Ибо утверждение того, что евреи *добровольно* обратились в христианство, чтобы втайне жить по-еврейски, несет в себе вопиющее противоречие в терминологии. Разумеется, если марраны были *насильственно* обращенными, которые стремились к тайному исполнению Заповедей, они могли бы рассматриваться как *настоящие* евреи, поскольку еврейский Закон и традиция относятся терпимо к нарушению

Закона под угрозой силы, но если они обратились добровольно и «служат чужому Богу» по своей воле, они рассматриваются евреями как вероотступники, и никакое позитивное намерение не может оправдать их поведение и позволить им считаться евреями. Конечно, все это разграничение чисто воображаемое, потому что никакой еврей не может считаться одновременно *верным Завету* и его *добровольным осквернителем*. Даже если бы нашелся еврей, который по любой странной причине вел бы себя подобным образом, то такой взгляд никак не мог быть навязан, поддержан и приведен в жизнь массой народа. При этом число испанских евреев, обращенных в христианство, измерялось сотнями тысяч.

То, что подобная теория, столь откровенно непоследовательная, так открыто противоречащая еврейскому закону и по-настоящему бессмысленная с любой точки зрения, могла быть выдвинута врагами марранов, показывает, насколько извращены были и их мышление, и понятия христианской аудитории, к которой эти нелепости были обращены. Агитаторы, несомненно, верили в то, что эта публика примет их фантастическое представление антихристианских целей марранов, равно как и их рассказ о происхождении марранизма в христианской Испании. Поэтому они часто повторяли эти рассказы, обильно уснащенные дополнительными бреднями, которым верили точно так же.

Но абсурдные утверждения, касающиеся общественных дел, обычно придумываются для того, чтобы служить определенным нуждам, а именно таким и был случай со сфабрикованными рассказами о корнях марранизма. Эти лгуны чувствовали необходимость освободить «старых христиан» от ответственности за насильственные массовые крещения и в то же время с удвоенной силой убедить их, что евреи крестились не только неискренне, но еще и злонамеренно. Таким путем все моральные преграды были убраны с пути, ведущего к наказанию обвиненных. Все, что требовалось теперь, так это предоставить какую-нибудь информацию в поддержку утверждения, что марраны являются евреями, и такая информация могла предположительно быть предоставлена обычаями иудействующих, по-прежнему находящихся среди конверсо. То, что этих иудействующих было очень мало, число их постоянно уменьшалось, и то, что их обычаи становились все более рудиментарными, не имело в данном случае особого значения. Вышеупомянутые теории о происхождении марранизма, его целях, а главное — о двойной жизни марранов, то есть тот факт, что они якобы тайно исповедовали иудаизм, подготовили почву для принятия взгляда, что почти все марраны были иудействующими.

Если теория об истоках марранизма, его актуальных планах и окончательных целях была построена не на чём ином, как на абсурдном мифе, то свидетельство, представленное для доказательства ее реального существования, основывалось на не меньших нелепостях. Это абсолютно очевидно из того, как представлены религиозные взгляды марранов их противниками в «Толедском статуте» (в начале их кампании против марранской «ереси»). Трудно поверить, что авторы *Статута* не знали, что нет ничего более чуждого иудаизму, чем любая форма идолопоклонства или какая-либо теория, постулирующая двоебожество. Представляя такие взгляды как типичные для марранов или указывающие на их религиозные идеи, авторы *Статута* явно полагались на невежество своей аудитории и ее слепую ненависть к марранам, которые позволяют им поверить в любую, самую смехотворную и гротескную чушь против них.

Огромный вклад в распространение этих верований внесла бешеная кампания, которую вел в Кастилии хитрый агитатор-францисканец Алонсо де Эспина. Он, как мы видели, нападал на конверсо прямо (называя их евреями) и косвенно (приписывая евреям самые чудовищные обычаи). При этом, очерняя евреев как только возможно, Эспина делал меньшие усилия, чтобы определить конверсо евреями. Для того чтобы подтвердить такую идентификацию и оценку евреев и конверсо, он указывал, основываясь на толедских расследованиях, на многие обычаи, общие для обеих групп. Он, тем не менее, хотел усилить доверие к результатам этих расследований трудно добываемыми свидетельствами, поэтому сконцентрировался на доказательствах одного из обвинений расследования, а именно на том, что конверсо практикуют обрезание, что более, чем любой другой пример, продемонстрирует, как он думал, еврейство марранов.

Мы уже показали, как его заявления на этот счет были отвергнуты не только еврейскими и марранскими источниками, но и неопровержимыми свидетельствами «старых христиан» по этому поводу. Эспина, тем не менее, продолжал повторять то же самое, несомненно веря в то, что сила повторения производит эффект убедительного свидетельства и в конце концов внедрит в сознание людей убеждение в том, что конверсо практикуют обрезание. Поскольку это было единственным обвинением против иудействующих, выдвинутым Эспиной на основе его собственных «обнаружений», и поскольку его свидетельским показаниям был придан такой вес, стоит рассмотреть несомненные свидетельства из отчетов об определенных событиях.

В 1449 г., во время бунта Сармьенто, мятежники повесили тела нескольких конверсо, убитых ими в стычке с силами «новых христиан». Тела были повешены на центральной площади города, чтобы выставить их напоказ публике. Среди убитых и повешенных был лидер толедских марранов, Хуан де Сибдад, о религиозном укладе которого мы узнали лишь спустя много лет после мятежа. Только тогда мы узнали, что под влиянием смерти Хуана некоторые из его потомков покинули Испанию, переехав в другую страну, где открыто жили как евреи. В свете того, что они пережили, такое поведение потомков де Сибдада, конечно, не удивительно. Однако из этого факта толедцы вывели, что не только родственники Хуана были подпольными евреями, но и сам Хуан де Сибдад. Эта дедукция была, разумеется, абсолютно несостоятельной, но она показывает, насколько толедские лидеры жаждали доказать, что лидер марранов был иудействующим. Излишне говорить, что, если бы они нашли на его теле или на телах его повешенных товарищей какие-либо следы обрезания, они поспешили бы указать на этот факт как свидетельство иудаизма повешенных конверсо, несмотря на то что это могло доказать только иудаизм их родителей, однако и такого свидетельства не было найдено.

Мы можем также заметить, что в 1449 г. несколько марранов были посланы на костер церковным трибуналом Толедо, а лидер мятежа Гарсия пытался оправдать эти казни якобы приверженностью марранов иудаизму. Он, конечно, использовал бы любой признак, любой симптом для поддержки этого голословного утверждения, но он не мог сказать, что сожженные марраны были обрезаны.

Аналогично в 1467 г. глава конверсо Фернандо де ла Торре и его брат Альваро, рехидор, были повешены в Толедо во время беспорядков того года, их обнаженные тела, как и тела их предшественников, выставлены на обозрение на центральной площади. И в этом случае толедцы искали какое-нибудь свидетельство, могущее

доказать, что повешенные лидеры были иудействующими, и, следовательно, мы можем заключить, что толедцы не умолчали бы о факте, что те были обрезаны.

Невозможно было выдвинуть такое обвинение и против марранов, убитых в Сьюдад-Реаль, в Толедо в 1467 г. или в Кордове в 1449 г. В особенности в Кордове, где враги марранов громкогласно обвинили их в иудаизме, будучи очень заинтересованы в обосновании своих утверждений. Во время большого погрома в этом городе погибли многие марраны. Многие их тела попали в руки врагов, которые не замедлили бы обнародовать факт обрезания, если бы он имел место. Однако снова не было никакого упоминания о подобном свидетельстве. Ибо ни в Кордове, ни в других местах, где марраны были убиты, повешены или раздеты догола, как те, что были убиты между Севильей и Пальмой, не нашлось ни одного свидетельства в пользу утверждения клеветников о том, что убитые были обрезаны.

Это, конечно, аргумент *ex silentio* (лат. довод, почерпнутый из умолчания), но в данном случае, учитывая обстоятельства, он весом, силен и приемлем, как любое свидетельство. Более того, он полностью соответствует показаниям евреев и марранов, данным по этому поводу *expressis verbis* (лат. напрямую)<sup>28</sup>. Таким образом, мы можем спокойно отбросить все утверждения о практике обрезания среди марранов. Наш вывод гласит, что обрезание было очень редким явлением, настолько редким, что полностью укладывается во мнение, сформированное нами о толедском расследовании ереси марранов. Общий результат нашего анализа этих обвинений тот, что они были либо абсурдными, либо основанными на очень хилых свидетельствах или на полном отсутствии таковых (только на «общеизвестности»), либо полностью отвергнутыми другими источниками, чья достоверность не может быть подвергнута сомнению. Только немногие из них были просто сильнейшим преувеличением фактов, которые можно было отнести к незначительной группе иудействующих, чье существование в Испании в пятидесятые годы, и даже позднее, не следует отрицать.

Однако если Эспина не сумел доказать исполнение марранами еврейского закона, то он преуспел в распространении по всей Испании веры в то, что евреи продолжают совершать дьявольские зверства против своих старохристианских соседей. Ему также удалось распространить то же обвинение и на конверсо. Мы имеем в виду мифы о еврейских религиозных преступлениях, таких как ритуальное убийство, осквернение причастия и попытки евреев убить массу христиан различными способами, включая черную магию. Мы должны отметить, что отчет *Pesquisa* нашел, что трудно или невозможно включить эти поклепы в число предполагаемых преступлений марранов, поэтому он только сослался на *возможность*, что некоторые марраны были замешаны в осквернении просфор. Эспина не пошел дальше этого намека в том, что касалось конверсо, но обыгрывал преступление осквернения причастия, чтобы представить это распространенным среди евреев, а в конце концов, и среди конверсо тоже, поскольку он продолжал подчеркивать, что последние — не что иное, как неразличимые близнецы евреев. Таким образом, он достиг своей цели: нанести удар по всему «еврейскому» конгломерату.

Стратегия Эспина показала себя весьма эффективной. В отчете арбитражного комитета о состоянии нации, представленном в 1465 г. королю Энрике IV, утверждалось, что осквернение тела Христова было обычаем евреев, а некоторые «плохие христиане» — намек на конверсо — помогали им в этом. Три годами позже, в 1468 г., евреи города Сепульведа были обвинены в ритуальном убийстве. Процесс

закончился в 1471 г. осуждением и казнью обвиняемых (впервые в испанской истории)<sup>29</sup>. Более того, в 1490 г. инквизиция обвинила и евреев, и марранов в совместной подготовке к уничтожению всех христиан с помощью колдовства при использовании человеческого сердца и осквернении святого причастия. На этот раз марранам приписано то, что они использовали оскверненную просфору и сердце христианского ребенка, распятого в Страстную Пятницу<sup>30</sup>. Можно было бы подумать, что на подобное измышление, не говоря уже о том, чтобы настаивать на нем, способна только группа умалишенных. Однако это обвинение организовал, осуществил и провозгласил правдивым высший церковный трибунал Испании. Восемь человек были казнены, а ребенка родом из одного из трех предполагаемых мест, который никогда никуда не исчезал и вообще не был опознан, объявили замученным возле города Ла-Гуардия, и вскоре множество людей признало его святым. Как могло такое произойти в Кастилии, которая никогда еще не становилась жертвой подобной дикой бессмыслицы? Это могло случиться, потому что социальная атмосфера страны была подготовлена к этому кампанией Эспины.

То, что столь многие ученые и историки недавнего времени приняли утверждения Эспины как заслуживающие доверия и отражающие жизнь марранов, может быть частично отнесено на счет антиеврейского настроения отнюдь не немногих, пусть даже разборчивых и наблюдательных, исследователей. Однако в какой-то мере объяснение этому может лежать в определенных обстоятельствах, относящихся к обсуждаемому вопросу: еврейские источники о марранах игнорировались или неверно понимались, свидетельства марранов были похоронены в архивах, а самые важные документы предшественников Эспины (т.е. сеятелей ненависти, вроде Гарсии) также не были известны большинству историков. При этих обстоятельствах *Fortalitium* Эспины — или его части о «новых христианах» — выглядел богатым источником информации, а поскольку считалось, что Эспина сам был марраном, то и достоверным источником. Сегодня, конечно, мы знаем много больше. Мы знаем, что Эспина не был «новым христианином» и не мог знать жизнь марранов изнутри, знаем, чего на самом деле стоит отчет *Pesquisa*, на каких данных он основывался, знаем также, что его другие сведения базировались на слухах, клевете, фактически на самых топорных созданных в Средневековье мифах против евреев и их верований. А главное, мы знаем, что он был переполнен тем типом ненависти, который постоянно призывает к мстительности и ни перед чем не остановится. Такая ненависть горела в Гарсии, в авторах *Петиции* и *Статута*, в проанализированных нами сатирах и в анонимных антимарранских *Coplas*<sup>31</sup>. Мы рассматриваем все это как свидетельства, не заслуживающие доверия, — наиболее снисходительное и сдержанное определение, которое мы готовы применить.

Наше резюме источников XV в., относящихся к религиозным позициям марранов, предоставляет, как мы полагаем, адекватную почву для того, чтобы прийти к окончательному заключению. Литература двух из трех групп, вовлеченных в дискуссию (т.е. еврейского и марранского происхождения), представляет четкое свидетельство против утверждения, что в марранском лагере существовало широкое движение иудействования. Свидетельства обеих групп настолько гармонируют друг с другом, что трудно найти какое-либо несоответствие между ними. Они согласны в том, что христианизация марранов была фактом как в теории, так и на практике. Далее они согласны также и в том, что поколение середины века было



уже настолько пропитано христианством, что не имело ни знания еврейской религии, ни интереса к ее предписаниям. Они сошлись и во мнении, что иудействующие представляли собой скукоживающиеся остатки, не имеющие влияния, и претензии к марранам по этому поводу были мотивированы нерелигиозными побуждениями. Эти две группы источников — еврейская и новохристианская — по-разному оценивали *причины* этих побуждений, но обе с ясностью пришли к выводу, что для основания инквизиции не было религиозного оправдания.

Что касается работ, созданных «старыми христианами» о религиозной позиции марранов, то мы видели, что некоторые из них, написанные такими людьми, как Барриентос и Монтальво, — людьми высоких достоинств в своей области, — рассматривали конверсо в целом как христиан и отвергли как дикое преувеличение утверждение о том, что большинство их были еретиками. Как и сами марраны, они свободно признавали возможное существование в Испании иудействующих, но не верили, что число их больше, чем весьма незначительное. Таким образом, во многих смыслах их позиция в этом вопросе была либо идентична позиции конверсо, либо весьма близка к ней, поэтому мы можем присоединить их свидетельства к тем, что представлены евреями и марранами.

Таким образом, остается только одна группа источников, которая поддерживает утверждение, что конверсо были иудействующими или укрывали в своей среде еврейское подполье, настолько развернутое, что могло представлять их большинство. Авторы этой единственной обвиняющей группы не могли равняться в интеллектуальном и моральном плане с авторами трех других групп источников — важное соображение для выбора этих источников как основы для нашего суждения. Однако, как мы уже отметили, существует еще одна причина, которая заставляет нас развенчивать антимарранские писания и, по существу, исключить их из группы отчетов, которые могут помочь нам определить религию марранов. Находящаяся в них в таком избытке ложь, доказанная и самоочевидная, дискредитирует их и тем самым дискредитирует их свидетельства. Мы неизбежно остаемся с информацией, предоставленной нам другими тремя группами источников, чье четкое свидетельство усилено природой противоположных утверждений.

## II. Социально-экономические причины

### I

Поскольку утверждения о марранской ереси оказались невероятно фантастическими и раздутыми, мы, безусловно, обязаны повсюду искать источники движения, продиктовавшего основание инквизиции. Конечно, лживые обвинения зачастую могут увеличить рост таких движений, но для того чтобы добиться по-настоящему заметного эффекта, они должны быть приемлемыми для больших людских масс, а эта приемлемость нуждается в наличии широко распространенной антипатии к опороченной группе. Не может быть сомнения в существовании в Испании такой антипатии к марранам, но прежде чем идти дальше, нужно определить ее природу и породившие ее причины. Мы, наверное, приблизимся к нашей цели, если с самого начала будем рассматривать эту антипатию как завуалированную враждебность, которая с помощью малейшей провокации может перейти в открытую

вражду. Стало быть, мы ищем корни этого искреннего чувства, порождающего дискомфорт и негодование, которые все больше и больше раздражают, пока не приводят к взрыву. Чтобы распознать это чувство, давайте обратим внимание на другие претензии к марранам, или, точнее, на *нерелигиозную* критику их поведения, которая, как мы заметили, постоянно выражалась в антимарранской литературе того времени.

Прежде всего, сосредоточимся на социально-экономической критике, потому что сами марраны, как мы видели, постоянно подчеркивали, что враждебность к ним проистекала из зависти к их социальным и экономическим успехам. Таково было и мнение великих защитников конверсо — Докладчика, Картахены и частично Торкемады<sup>1</sup>. В том же свете видели ситуацию и марранские историки Диего де Валера и Фернандо де Пульгар<sup>2</sup>. Однако так думали не только марраны. Старохристианский историк Алонсо де Паленсия<sup>3</sup> повторял взгляды Валеры и Пульгара, а такие старохристианские священнослужители, как Барриентос и Оропеса, заявляли, что социальная и экономическая ревность лежала в корне конфликта между группами, и она — причина зверств, учиненных над «новыми христианами»<sup>4</sup>.

Согласно этим утверждениям, именно социально-экономические, а не религиозные факторы питали атаки на конверсо. Те же самые выводы следуют практически из всех антимарранских текстов. Эти работы критикуют конверсо за приписываемые им социальные и экономические преступления так же часто, как и за якобы совершенные ими религиозные прегрешения. Более того, социально-экономические обвинения превосходят религиозные в ярости и мстительности.

Мы уже заметили, что до середины 1460-х гг., когда Эспина завершил свой *Fortalitium*, антимарранская литература редко обвиняла конверсо в религиозных преступлениях особо зверского характера. Тем не менее преступления, приписываемые им в *экономической* и *социальной* сферах, были именно такого бесчеловечного типа. Соответственно, претензии к ним в этих областях были более огульными и преувеличенными, чем религиозные обвинения, а сопутствующая им брань еще более непристойной и оскорбительной, чем что-либо иное в этой литературе. Мы неизбежно приходим к заключению, что социальная и экономическая деятельность конверсо вызывала более страстную и непримиримую ненависть, чем их предполагаемые религиозные прегрешения, и таким образом мы получаем некое доказательство того, что корнем вражды была «зависть».

Для того чтобы правильно понять, что подразумевается под этим утверждением и насколько оно соответствует фактам, мы должны копнуть чуть глубже. Ясно, что в данном случае «зависть» означает глубокое чувство неприязни и озлобления по поводу «успеха» конверсо, или, скорее, их достижений — чувство, растравлявшее некоторых «старых христиан». При этом аналогичные или даже более заметные достижения других групп населения Испании (среди «старых христиан») не вызывали ни такой лютой зависти, ни какой-либо зависти вообще. Из этого следует, что в случае конверсо, как и во многих других случаях зависти к экономическим достижениям, неприязнь и злоба, с которыми эти достижения были встречены, могли возникнуть не из экономических, а совсем из других источников. Мы попытаемся найти эти источники — нелегкая задача в большинстве случаев зависти, индивидуальной или коллективной, но в особенности в случаях групповой ревности, чьи мотивы могут корениться в событиях далекого прошлого.

Что же явилось тогда истоками этой групповой ревности, которую столь многие «старые христиане» испытывали по отношению к «новым»? Что превратило эту ревность в поток настолько мощный, что он смыл почти все стоявшее на его пути? Если мы правы, приписывая это в основном социальным и экономическим достижениям конверсо, то рост ревности должен совпадать с размером этих достижений. Тогда неизбежно встает вопрос: чего же такого достигли марраны в социально-экономической сфере, что вызвало столь яростную ненависть к их группе? Ясно, что для ответа на этот вопрос мы должны рассмотреть достижения конверсо на фоне того общества, частью которого они были.

## II

Нет сомнений в том, что из всех достижений конверсо в различных социально-экономических областях больше всего «старых христиан» Кастилии задевало занятие марранами многих ведущих позиций во всех четырех системах управления страны (королевской администрации, знати, Церкви и городов). Однако не вызывает сомнения и то, что возникшее в результате этого возмущение сильнее всего чувствовалось в городах. Растущее влияние конверсо в кастильской городской администрации стало поэтому фокусом негодования «старых христиан», и оно все больше ощущалось как гноящаяся рана в нездоровых взаимоотношениях, развивающихся между двумя группами. Соответственно, наши замечания о социальных аспектах этих отношений прежде всего коснутся того, что кажется ключевым моментом в конфликте между «старыми» и «новыми христианами» в Испании.

Первое громоподобное свидетельство этого негодования было дано в Толедо в 1449 г., когда партия мятежников, правившая городом, издала печально известный «Толедский статут», закрывающий марранам дорогу ко всем должностям в будущем и отказывающий им в праве на уже имеющиеся у них должности. Конечно, мятежники опирались в основном на низшие классы, но те ни в коем случае не были единственными, кто поддерживал политику, выраженную в *Статуте*. Ее поддерживала и городская аристократия, взявшая в свои руки управление городом. На самом деле она так сильно настаивала на этой политике, что только ради этого аристократы были готовы занять компрометирующую и угрожающую позицию противостояния королю и неповиновения папе<sup>5</sup>. Твердая решимость толедцев не допускать конверсо ни к каким должностям вновь проявилась в 1467 г., когда новый конфликт с их соседями-марранами предоставил им повод заново принять *Статут*, аннулированный к тому времени. И в этом случае мы видим, что толедцы изменили своим обязательствам перед их монаршим сувереном (т.е. Альфонсо, братом Энрике IV, которого они за два года до этого провозгласили королем), потому что он отказался удовлетворить их просьбы по поводу конверсо. Толедцы оставили его лагерь и присоединились к королю Энрике, который теперь был готов уступить их требованиям.

Однако Толедо не был единственным городом, решительно стоявшим за эту позицию. Такие города, как Сьюдад-Реаль и Кордова, где произошли кровавые нападения на «новых христиан», поспешили, вслед за погромами, заявить, что ни один марран не может занимать официальный пост в рамках их юрисдикции<sup>6</sup>. Установив такие правила, города выразили чувства, охватывавшие многие городские общины. Вскоре, с приближением новой эпохи, это положение получило общенациональное распространение, и в последующие три столетия в Испании культи-

вировалась мысль о том, что право на официальную должность является водоразделом между «старыми» и «новыми христианами».

Сопrotивление «старых христиан» занятию марранами общественных должностей имело глубокие корни в испанской жизни. Еще в VII в. в Испании доминировали две традиции: противодействие занятию официальных должностей евреями и антагонизм по отношению к контролированию этих должностей евреями обращенными. В первом случае Испания не была одинока. Это явление сопровождало еврейскую жизнь во многих христианских странах с начала V в., хотя и не всегда определяло политику правителей в этом вопросе. Время от времени князья, движимые собственными интересами, занимали евреев на официальных управленческих постах, но там, где это происходило более или менее регулярно, вслед за этим неизбежно следовали взрыв ненависти к евреям и яростные требования убрать евреев с этих позиций. Явление такого рода наблюдалось в христианских королевствах, возникших в Испании во время Реконкисты, за исключением того, что тамошние правители лучше умели справляться с силами оппозиции. В этом смысле особо отличалась Кастилия, которая занимала евреев намного дольше и в большем количестве на руководящих должностях, чем любое другое королевство, и ни в одном из ее городов народ не реагировал с такой враждебностью на то, что евреи управляли частью христианского населения.

В то же время ни одна страна не могла сравниться с Кастилией также и в антагонизме по отношению к занятию официальных постов *обращенными*. Как и в случае евреев, этот антагонизм принял политические формы в городах. Толедо, как мы видели, стал лидером в движении против назначения евреев и конверсо на эти должности. Мы заметили их оппозицию евреям на высоких постах еще до 1108 г., а по отношению к марранам — как минимум с 1118 г. и далее. Однако между евреями и *бывшими* евреями существовала разница в статусе, поэтому нужно понять, где проходили границы требований, которые Толедо, а по его стопам и другие города могли выдвинуть королям по поводу права каждой из групп на занятие официальных постов.

До середины XIII в. ни один город в Кастилии не имел права голоса в управлении королевством и, соответственно, ни один город не мог вмешиваться в назначение высших чиновников на *национальном* уровне. Разумеется, основываясь на предписании Церкви, запрещающем назначать евреев на высокие посты, города со все возрастающей настойчивостью протестовали против таких назначений в Кастилии. Однако в течение долгого времени эти протесты не были услышаны. Они не могли изменить политики князей, которые верили, что интересы государства превалируют над предписаниями Церкви. Тем не менее ситуация была иной в отношении назначения на должности в *городской администрации*. Поскольку большинство чиновников назначалось городами, эти должности были недоступны для евреев, а зачастую не только для евреев. С 1118 г. и приблизительно до 1250 г. мы видим, как город за городом настаивает на своем праве не допускать *обращенных* евреев к городским официальным постам, и лишь с огромным трудом королям удалось назначить крещеных евреев своими казначеями в ряде кастильских городов.

Начиная примерно с 1250 г. ситуация радикально изменилась, когда третье сословие стало постоянным компонентом кастильских кортесов, — изменение, отразившее рост финансовой и военной силы городов. В качестве регулярных участников кастильских кортесов города имели право обращаться к королям с пе-

тиями, требующими ревизии их политики и методов правления. Этим правом они пользовались, чтобы оказывать давление на королей с целью удаления евреев из королевской администрации. Прошло немало времени, прежде чем это давление принесло плоды, потому что услуги евреев считались незаменимыми, в особенности в управлении королевскими финансами (во главе королевской казны стояли евреи). Однако в 1380 г. короли в конце концов сдались. Они сместили евреев с их постов при дворе, то есть с национальных должностей, оставив их только на местах откупщиками и сборщиками налогов. Тут города одержали большую победу, хотя и не полную. Окончательная битва была выиграна только через тридцать лет, а именно с изданием законов 1412 г., когда евреи были выброшены из всей системы сбора налогов также и на местах.

Теперь триумф городов казался полным. Однако он сопровождался революционным изменением, поставившим города перед трудными проблемами, к которым они вряд ли были готовы. Ибо всего через десять лет после того, как евреи лишились своих высоких постов в Кастилии, массы евреев обратились в христианство в результате бунтов 1391 г., а в 1412 г., в тот самый год, когда их изгнали также и из местной администрации, началось второе массовое крещение, в результате которого мириады евреев были приведены в христианскую паству. Эти «новые христиане» начали бороться за финансовые и прочие должности, освобожденные евреями. Более того, теперь они искали способы проникнуть не только в королевскую, но и в местную администрацию. Таким образом, получилось, что проблема евреев на общественных должностях, казалось бы разрешенная законами 1412 г., сменилась куда более тяжелой для городов проблемой в той же самой области. Восстановление, начиная с 1420 г., евреев на их прежних должностях в налоговой системе естественно умножило трудности городов, но проблема евреев в королевской администрации, которая выглядела весьма угрожающей за несколько десятилетий до того, теперь казалась незначительной в сравнении с проблемой конверсо. Вышло так, что, пока города, по-прежнему на религиозной почве, возражали против появления *евреев* в органах управления, у них не нашлось ответа на проблему проникновения конверсо в их чиновничий корпус.

Первостепенной причиной для сопротивления городов присутствию конверсо в аппарате управления была на самом деле та же *истинная* причина сопротивления присутствию *евреев* на этих же постах. Хотя по отношению к евреям их религия и выставлялась основой для возражений, мы уже отметили, что религия, вроде бы имеющая отношение к делу, была, по сути, удобным предлогом. В случае марранов городам оказалось трудно, если вообще возможно, использовать этот довод, и поэтому они прибегли к другим предлогам, которые редко оказывались убедительными. Мы видели, что марраны не были единственной группой, которой города противились в вопросе занятия официальных должностей. Как в XIV, так и в XV в. они отказывались предоставлять знати посты в своей администрации, точно так же, как они возражали против вмешательства церковных судей в городские юридические процедуры. Все подобные вторжения рассматривались городами как неприемлемое вмешательство в их гражданскую жизнь. Но при этом самым невыносимым для них было вторжение конверсо.

На первый взгляд, их оппозиция к марранам менее понятна, чем антагонизм, проявленный по отношению к знати, церковникам и евреям. Ибо три последние группы принадлежали к различным сословиям (или, в случае евреев, к другой об-

щине), они не являлись субъектами городской юрисдикции, а магнаты во многих случаях вообще не были жителями городов. Ни одно из этих условий к марранам не относилось. Почти все они принадлежали к третьему сословию, подчинялись городским законам и жили в тех самых городах, которые хотели лишить их права на занятие должностей. Все это предполагает, что борьба городской олигархии против конверсо за контроль над городскими должностями отличалась от их борьбы против знати и прелатов за контроль над национальной администрацией. В отличие от распрей с последними, конфликт с конверсо — это *внутренний конфликт между гражданами города*, который рассек надвое высший класс «старых» и «новых христиан» и поставил обе группы в состояние постоянной конфронтации, усилившей трения и конкуренцию. Неудивительно, что и результаты этих состязаний были разными. В то время как олигархи, в общем, преуспели в отражении попыток магнатов узурпировать их функции, их попытки отогнать «новых христиан» часто не удавались, заканчиваясь поражением.

Разумеется, кастильским городам было гораздо труднее бороться с конверсо в XV в., нежели в XII и XIII. Начать с того, что в те века число крещеных евреев было относительно малым, даже мизерным, в то время как в XV в. оно в пропорциональном отношении было весьма велико и доходило до трети всего городского населения. Удельный вес марранов в обществе невозможно было игнорировать, и к этому нужно прибавить их репутацию и высокие позиции, приобретенные во время службы в чиновничьем аппарате как Кастилии, так и Арагона. Олигархам было трудно обвинить их в административной некомпетентности или других профессиональных недостатках, потому что те проявили себя прекрасно подходящими для всех видов администрации и действительно заслужили высокие похвалы за свои услуги.

Вдобавок исключительно важные связи, установленные марранами во всех других системах управления, часто могли оказывать достаточное влияние на олигархию, чтобы решить вопросы о назначениях в их пользу. Эти обстоятельства тоже не могли существовать раньше, когда многие высокие позиции в королевской и крупнопоместной администрации занимали евреи, а не марраны. Однако еще более важным, чем эти различия, было радикальное изменение закона в Кастилии, которое работало в пользу конверсо. Конечно, и раньше городские олигархи испытывали серьезные затруднения, отказывая еврейским обращенным в официальных назначениях, поскольку такие отказы противоречили законам, равно как и общепринятой практике Церкви. Тем не менее в XV в. им пришлось бороться не только с каноническим, но также и с гражданским законом. Ибо гражданский закон в Кастилии, как он представлен в «Партидах» (которые стали национальным кодексом законов в 1348 г.), однозначно гласит, что обращенные из иудаизма могут свободно получить *«все должности и привилегии, которые имеют другие христиане»*. Такова была четкая позиция, занятая и Церковью, и государством по вопросу о правах конверсо, и она проложила дорогу для проникновения марранов во все виды администрации страны, включая городскую.

Тем не менее имел место и еще один, дополнительный фактор, более важный, чем все другие, фактор, без которого конверсо не могли бы пойти так далеко в своих административных достижениях. Этим фактором была непоколебимая поддержка, которую в течение трех десятилетий они получали от кастильской Короны. Мы говорили о причинах этой поддержки, и все они были связаны с интересами мо-

нархии и ее борьбой за верховенство своей власти. Разумеется, цели королей не были целями конверсо, которые главным образом хотели выполнять свои обязанности в качестве деятельных, продуктивных и честных чиновников той администрации, для которой они работали. Но они посвятили себя концепции верховенства короля и идее, что его приказы должны главенствовать над инструкциями всех других органов власти. Такое отношение и было, собственно, тем, чего требовала корона, а конверсо получали за это всевозможные блага. Так же как их экспансия в королевской администрации явилась в большой степени результатом конфликта короля со знатью и его желания подчинить аристократов своей воле, так и занятие марранами высоких постов в городах в не меньшей мере последовало за столкновением короля с городами и его стремлением принизить их до полного повиновения.

Конечно, знать правильно поняла позицию и мотивы марранов. Однако реакция олигархий была иной. Присутствие конверсо в городской администрации, которое и раньше было анафемой для олигархии, теперь вызвало двойное негодование старохристианских лидеров как тираническое навязывание. В то время как при Энрике IV конфликт между королем и городами несколько приутих, о конфликте между «старыми» и «новыми христианами» этого сказать никак нельзя. На деле сопротивление олигархий чиновникам из марранов в их городах постоянно росло. Причиной было проникновение конверсо в большинство городских администраций страны, повернуть которое вспять стало еще труднее. Как и другие социальные движения, это проникновение в заметной степени питалось силой инерции, а позиции, занятые марранами в предыдущее царствование, служили им трамплином к дальнейшему продвижению.

### III

Борьба за должности, разделившая городской высший класс на конфликтующие группы «старых» и «новых христиан», охватила откуп и сбор поступлений, хотя эти профессии по своей природе больше относились к частной инициативе и капиталовложениям, чем к официальным назначениям. Тем не менее откупщики и сборщики налогов могли исполнять свои обязанности только при поддержке административной власти, наделенной правом налогообложения. Таким образом, любой человек, получивший от королевского казначейства право на сбор поступлений короля, являлся по существу королевским чиновником.

Как уже отмечалось, в XIII и XIV вв. города сопротивлялись назначению евреев на сбор налогов как в качестве откупщиков, так и сборщиков, оправдывая свою оппозицию тем же доводом, которым они пользовались, возражая против назначения евреев на официальные должности. Евреям, говорили они, врагам христиан, нельзя давать должности во власти, которые позволяют им наносить ущерб христианам. Эта причина могла быть простым предлогом, но даже если в нее искренне верили, она не была ни главным, ни единственным мотивом непоколебимой позиции городов по этому вопросу, потому что они столь же упрямо противились сбору их налогов властью и прелатами. Ясно, что отсутствие «еврейского» изъяна — или, наоборот, наличие преданности христианству — не считалось городами достаточным, чтобы признать любую из этих групп годной для сбора налогов. Города видели всех членов высших сословий непригодными для этой работы, прежде всего из-за того, что их привилегии освобождали их от необходимости под-

чиняться городской юрисдикции и, таким образом, делали их неподвластными городским судам. Более того, будучи, с точки зрения городов, «чужаками» — даже если они и жили внутри городских стен, — они, как предполагалось, не были расположены заботиться о состоянии городов и о благосостоянии их граждан. Как ни посмотреть, эти соображения применимы и к евреям.

Отвергая евреев, аристократов, церковников и, разумеется, также и мусульман как сборщиков налогов на своих территориях, города предлагали передать эту работу в руки их *hombres buenos*, то есть уважаемых людей их собственного высшего класса, которые, предположительно, отнесутся по-честному к своим горожанам, а также позаботятся об интересах короны. Тем не менее ни разу горожане не сделали компромиссного предложения, например назначать заслуживающих доверия людей из их рядов или из числа служителей Церкви и аристократов, по общему согласию города и короны. Не предлагали они и подумать о назначении сборщиков налогов из среднего и низшего классов путем выборов или иным способом. Они настаивали на предоставлении этой работы своим *hombres buenos*, выбранным советами, или олигархами, которые практически правили советами. В этом мы можем видеть четкий признак желания и решимости «старых христиан» городской элиты обеспечить то, чтобы чиновники в этой области тоже были членами их группы, находящимися под их контролем. И хотя они никогда не произносили этого вслух, они явно хотели, чтобы доходы от этих должностей шли к их людям.

С точки зрения интересов городской экономики, трудно возражать против этого требования. Сбор налогов приносил солидный доход, и города считали, что будет справедливым держать эти доходы, поступающие от их собственных граждан, внутри своей общинной орбиты. Тем не менее трудно поверить в то, что за предложениями городов не стояли как личные, так и олигархические интересы. Города, несомненно, хотели, чтобы доходы от сбора королевских налогов пошли в руки их высшего класса и в ничьи другие, но получать эти доходы они хотели без риска. Соответственно, они предложили, чтобы их *hombres buenos* были *сборщиками* налогов, и отказывались от подчинения этих сборщиков налоговым *откупщикам*, даже из числа выбранных ими людей.

Само собой разумеется, что в своих требованиях они основывались на утверждении, что откуп является порочной системой, потому что откупщик для получения контракта от короля вынужден обеспечить монарху более высокое поступление, чем то, которое оправдывается экономической ситуацией, а затем, чтобы гарантировать свое вложение и предполагаемый доход, ему приходится выжимать из налогоплательщиков высокие суммы, которые те не обязаны платить. Возможно, что и большинство *hombres buenos* не выказывали желания заниматься этим делом, что неизбежно заставило бы их сограждан говорить о них с пренебрежением или смотреть на них со злобой в глазах. Этот фактор еще больше, чем отсутствие опыта в данной области, заставлял с неохотой относиться к идее брать на себя риск больших вложений и обязательств, неизбежно связанных с откупом. Однако какими бы ни были причины для предложений городов, все предлагаемое ими резко снизило бы поступления в королевскую казну, не давая при этом королю никаких гарантий на ощутимые суммы сборов. Более того, это передало бы ответственность за уплату налогов в руки тех, кто должен их платить, в результате чего король оказался бы в полной финансовой зависимости от городов. Поэтому король не поддался требованиям городов, и евреи остались хозяевами в этой области, то



есть остались не только сборщиками налогов, но и откупщиками королевских поступлений. В XIV и XV вв., и это совершенно очевидно, Испания не нашла лучшего пути, чем отдавать сбор налогов на откуп.

Начиная с 1380 г. и далее документы кортесов не отражают более требований кастильских городов об отмене откупа и передаче сбора налогов своим людям. Это позволяет предположить, что городам пришлось подчиниться методам короля в сборе налогов. Они, однако, не прекратили жаловаться на попрание законов и чрезмерное взимание налогов королевскими сборщиками. Но имена этих сборщиков ни разу не были указаны. В XV в., как мы отметили, откуп, прежде монополизированный евреями, постепенно поделился между ними и марранами. Тем не менее при этом даже в 1469 г. евреи все еще держали в своих руках «главные должности казначейства и сбора» королевских налогов в Кастилии («*rentas e pechos e derechos*»)<sup>7</sup>. Поэтому похоже, что большинство жалоб было направлено против еврейских сборщиков налогов, но, поскольку у нас нет прямого свидетельства, мы должны предположить, что по крайней мере часть этой критики была направлена и на конверсо. В любом случае, в *Петиции*, адресованной королю толедскими мятежниками в мае 1449 г., марранские откупщики особо отмечены как те, кому поручено взимать налоги, и более того, как ответственные вместе с Альваро за «несправедливые и бесчеловечные законы», изданные, чтобы поднять налоги сверх нужд короны<sup>8</sup>. Более того, в *Статуте* марранские сборщики налогов обвиняются в том, что они «взяли, утащили и награбили» при помощи «хитрых трюков (*astucias*) и обманов (*engaños*)» «крупные и бесчисленные количества мараведи и серебра» из королевских рент (*rentas*), налогов (*pechos*) и пошлин (*derechos*)<sup>9</sup>. Учитывая сильнейшую ненависть мятежников к марранам и дикие обвинения, выдвинутые против них, мы можем приуменьшить солидную часть этих претензий. Однако даже и так ясно, что марранские сборщики налогов обвинялись не в формально незаконных действиях, а скорее в том, что они создавали себе богатство (то, что авторы *Статута* называли «грабежом»), используя свою хитрость. В этом авторы видели только «обман и трюки», используемые для того, чтобы заполучить себе больше положенной доли королевских налогов.

Если следовать заявлениям мятежников, то откупная деятельность конверсо вызвала горькие жалобы и резкую критику со стороны «старых христиан» в Толедо и других городах, в особенности среди высших классов. Согласно *Статуту*, они «причинили [экономический] крах ... многим благородным хозяйкам (*dueñas*), кабальеро и идалго», и в дополнение «подавили, разрушили, ограбили и испортили ... большинство старых домов и владений старых христиан» Толедо ... и «всех королевств Кастилии, как это печально известно, и принято нами [т.е. авторами *Sentencia*] как правда» («*у port al lo habemos*»)<sup>10</sup>. Эти, как и многие другие обвинения мятежников, в большой степени основанные на «общеизвестности», должны быть сильно преувеличенными. Конечно же, не все, даже не большинство владений низшего класса кастильской аристократии разорились, и если такая участь постигла многих из них, то наверняка были и другие, помимо чрезмерных налогов, причины, приведшие к их разорению. Тем не менее, поскольку эти обвинения были обнародованы в Толедо, мы можем заключить, что они были предназначены для того, чтобы обратиться ко многим представителям старохристианских высших классов в городе. Отсюда мы приходим к выводу, что, как и занятие высоких должностей в городской администрации, сбор налогов марранами в городе породил

серьезную напряженность между «старыми» и «новыми христианами» и в особенности явился источником трения и антагонизма между двумя составляющими частями высших классов городов — элиты «старых» и «новых христиан».

#### IV

Постоянно увеличивающаяся мощь конверсо в сборе поступлений в Кастилии в немалой степени объяснялась тем, что в их руках находился королевский департамент, заведующий распределением налогового откупа. Его возглавлял верховный казначей (главный аудитор, или казначей королевства), должность, почти непрерывно занимаемая евреями со времени Альфонсо X и до Хуана I (1380 г.). Оказавшись лицом к лицу с яростным антиеврейским взрывом, последовавшим за убийством Йосефа Пичона (1379 г.), король не посмел снова назначить еврея на этот пост<sup>11</sup>. Тем не менее и ни один христианин не занял эту должность. Похоже, что влиятельные еврейские откупщики возражали против занятия этого поста христианином, и в результате налоговое ведомство управлялось, хотя и не формально, евреями.

Положение вещей, однако, заметно изменилось в этом плане после крещений 1391 г. Многие из евреев, обратившихся в христианство, должны были быть сборщиками налогов и, разумеется, жаждали вернуться к этой работе, а некоторые из них, несомненно, подходили по своим качествам для должности главного казначея. В любом случае, еврейская монополия в этой области была сломлена и как минимум серьезно пострадала. Еврейские откупщики, которых стало гораздо меньше, более не могли возражать, как они это делали раньше, назначению конверсо на желанную должность. Поэтому в начале царствования Энрике III Хуан Санчес де Севилья (бывший Самуэль Абарбанель), возможно самый знаменитый конверсо того времени, стал главным казначеем<sup>12</sup>.

Он оставался на посту до конца этого царствования (1407 г.), а возможно, и в последовавший за ним период регентства, и мы видим, что его по-прежнему называют главным казначеем (явно уже как почетным титулом), когда молодой Хуан II вззошел на трон (1419 г.)<sup>13</sup>. Он, однако, не был единственным марраном, занимавшим этот пост во время регентства. Другими казначеями в те дни, возможно уже в период Энрике III, были «новые христиане» Франсиско Фернандес Мармолехо и Диего Санчес де Вальядолид<sup>14</sup>. Их дети, так же как и дети Хуана Санчеса де Севильи, вступили в брак со старохристианскими аристократами — верный признак славы и успеха, достигнутых во время их службы<sup>15</sup>.

Начиная с 1416 г. эту должность занял Фернан Алонсо де Роблес<sup>16</sup>. Он был человеком низкого происхождения, вероятно из среднего класса, который начал свою карьеру помощником нотариуса и поднялся на высочайшие уровни королевской администрации исключительно, как нам говорят, «за счет своих качеств»<sup>17</sup>. Все это типично для карьеры маррана, хотя Роблес мог быть и «старым христианином». В любом случае, как мы видели, в 1427 г., после того как он изменил Альваро, он потерял свой пост, который перешел к конверсо Фернану Лопесу де Салданье<sup>18</sup>. Тот делил эту должность с другим конверсо, получившим такой же титул. Это был Диего Гонсалес де Толедо (более известный как Доктор Франко), которого высоко ценили при дворе Хуана II. Над ним, или рядом с ним, служил главным казначеем его близкий друг и будущий антагонист Альваро Перес де Виверо. Его возможное, в какой-то степени, родство с конверсо не может быть, по нашему мнению, сброшено со счетов<sup>19</sup>.

Когда после Хуана II на престол взошел Энрике IV, главным казначеем снова был конверсо. Это был знаменитый Диего Ариас Давила, один из самых способных казначеев Кастилии того века, даже несмотря на то что именно его больше всех критиковали и оскорбляли многие «старые христиане». Мы не видим никаких оснований для выдвинутых против него обвинений на религиозной почве, но они, несомненно, отражают народную реакцию на необычные, а иногда и безжалостные методы, применяемые им для пополнения королевской казны. Энрике IV знал ему цену, и в признательность за его услуги назначил, после смерти Давилы, его сына, Педро Ариаса Давилу [Педрариаса], на этот пост.

Таким образом, мы видим, что на протяжении долгого периода с первых лет Энрике III до последних лет Энрике IV, а может быть и еще дольше, королевское казначейство почти исключительно было в руках «новых христиан». Помимо облегчения экспансии конверсо в области откупа и сбора налогов, это, вне сомнения, содействовало росту их активности в банковском деле и обмене денег, в горном деле и управлении королевскими финансами в провинциях, которое тоже было под контролем казначейства.

Хорошо продвинувшись во всех областях, касающихся королевского казначейства, они добились заметного прогресса в сферах, контролируемых судебной администрацией. Назначение судей всех уровней было одной из функций королевской канцелярии, и, вне сомнения, благодаря своему влиянию в канцелярии конверсо получали все больше и больше судебных должностей. Если мы посмотрим на список толедских конверсо, уволенных со своих должностей в 1499 г., то увидим, что в Толедо был только один судья-марран (Диего Гонсалес Харада)<sup>20</sup>, но позже мы находим конверсо, служащих в Толедо как ординарными судьями (Франсиско де Кота<sup>21</sup> и Алонсо Диас де Толедо<sup>22</sup>), так и экстраординарными главными алькальдами (Диего Ромеро<sup>23</sup> и Альвар Гомес де Сибдад Реал<sup>24</sup>). В Севилье, как нам сообщается, Хуан Фернандес Альболасия, который был известен как «крупный юрист», многократно служил в должности главного судьи<sup>25</sup>, в то время как Фернандо де Рохас, знаменитый писатель, был главным судьей Талаверы<sup>26</sup>. Из других указаний в источниках мы узнаем, что конверсо служили судьями во многих городах на различных уровнях, так же как и в специальных областях, таких как королевские поступления в Севилье или эрмандада в Сьюдад-Реаль<sup>27</sup>.

Другой частью королевской администрации, в которой конверсо занимали особое место, был секретариат короля, который был в их руках почти непрерывно с начала царствования Хуана II. Самым известным из этих секретарей, пользовавшихся особым влиянием на монарха, был, вне всякого сомнения, Фернан Диас де Толедо, который, помимо своей должности Докладчика, был еще и главным секретарем короля. В следующем царствовании функции секретаря исполнялись двумя другими марранами, большую часть времени Альваром Гомесом де Сибдад Реалом, который был главным секретарем Энрике IV и его ближайшим доверенным лицом в первой половине его царствования. Его измена Энрике явилась исключением из правила поведения королевских секретарей-марранов и не помешала королеве Изабелле назначить «нового христианина» на эту же должность. Им был знаменитый Альварес де Толедо, более известный как Сапато<sup>28</sup>.

Не может быть сомнения в том, что влияние конверсо в королевском секретариате было одним из факторов, определивших назначения на высшие городские должности — рехидоры и коррехидоры. Пожалуй, первым конверсо, получившим

должность коррехидора, был тот, кого назначили в Оренсе в 1419 г.<sup>29</sup> Так же как и в других местах, это случилось во время Хуана II, когда все больше и больше «новых христиан» служили рехидорами и коррехидорами, несмотря на явную оппозицию местных властей. Так, в 1421 г., когда Альвар Санчес де Картахена был послан королем как коррехидор в Толедо, ему не дали войти в город<sup>30</sup>, но немногие города могли показать такое пренебрежение к желаниям короля, как в тот год в Толедо, а в 1449 г. Докладчик сообщает, что некоторые из потомков Фернандеса Мармолехо (главного казначея) служили в качестве рехидоров в Севилье<sup>31</sup>. Существуют, начиная с дней Энрике IV, явные признаки того, что постоянно увеличивающееся число конверсо занимало эти должности, и это, несомненно, было справедливым в начале царствования Королей-католиков, то есть до основания инквизиции. Этот факт подтверждается именами марранских рехидоров и коррехидоров, завоевавших по той или иной причине особую репутацию. Ими были Хуан Гонсалес Пинтадо, знаменитый рехидор Сьюдад-Реаль (сожженный инквизицией в том городе)<sup>32</sup>, Альваро де ла Торре, рехидор Толедо (который был повешен толпой в 1467 г.)<sup>33</sup> и Диего де Сусан, рехидор Севильи, который вместе с другими марранами был обвинен в заговоре против инквизиции в 1481 г. и сожжен на костре как якобы иудействующий<sup>34</sup>. Однако не все они пришли к такому трагическому концу. Другими знаменитыми рехидорами были Фернандо де ла Торре, хорошо известный автор (в Бургосе)<sup>35</sup>, Алонсо Кота, казначей (в Толедо)<sup>36</sup>, и Андрес де Кабрера, дворецкий Энрике IV (в Куэнке)<sup>37</sup>. Последний, который стал губернатором Сеговии и помогал принцессе Изабелле взойти на трон, обеспечил своему брату Альфонсо должность коррехидора Сеговии<sup>38</sup>, в то время как поэт и историк Диего де Валера служил коррехидором Сеговии и Паленсии<sup>39</sup>.

Однако главные успехи конверсо в управлении страной были достигнуты путем их членства в кастильском королевском совете. В то время как за всю историю евреев в христианской Испании было наверняка известно только о двух еврейских придворных, занимавших места в королевском совете<sup>40</sup>, похоже, что конверсо появились в совете уже с начала правления Хуана II. К концу этого правления их число в совете доходило, возможно, до трети его состава<sup>41</sup>, достигнув в тот момент зенита своего влияния в определении политики и действий государства. При последующих королях их влияние ослабло, либо из-за уменьшения степни участия совета в управлении королевством, либо из-за более поздних изменений, внесенных в его структуру и функции. Энрике IV все больше и больше полагался на отдельных советников, которых выбирал из всех сословий, а Фердинанд Католик ограничил свой совет небольшим числом бюрократов (почти исключительно плебеев), отобранных по их административным качествам. Представительство марранов среди этих бюрократов было, тем не менее, заметно и во время правления этих королей вплоть до конца века.

В XV в. «новые христиане» часто играли ведущую роль в церковной иерархии. Среди занимаемых ими постов были такие, как епископ, архиепископ, Магистр Священного дворца и кардинал. Первым марраном, получившим высокий церковный пост, был Пабло де Санта Мариа (Павел из Бургоса), который стал епископом Картахены (1401 г.), а позже, в период несовершеннолетия Хуана II (1415 г.) — епископом Бургоса. К концу регентства мы встречаемся со вторым епископом-марраном — Гонсальво де Санта Мариа, старшим сыном Павла, который получил пост епископа Асторги в 1419 г. При Хуане II, когда ни один епископ в Кастилии не мог

быть назначен без согласия короля, второй сын Павла, Альфонсо де Картахена, сменил своего постаревшего отца на посту епископа Бургоса. Среди епископств, возглавляемых новохристианскими прелатами во второй половине века, были Севория, Калаорра и Гранада. Конверсо назначались и на другие должности в церковной иерархии, такие как архидьяконы, дьяконы, аббаты, каноники и капелланы кафедральных соборов.

Параллельно с ростом их авторитета в монархической и церковной администрации возрастал и их статус в аристократических сословиях. Их проникновение в кастильскую знать было заметно облегчено многочисленными браками между их сыновьями и дочерьми с аристократами высшего ранга. Это часто приводило их к контакту с силами, которые формировали политику королевства, что тоже способствовало их проникновению в королевскую и городскую администрации.

Эти достижения конверсо в Кастилии способствовали ускорению аналогичного процесса в Арагоне. Не было в Арагоне своего Альваро де Луны, который мог бы преодолеть упорное сопротивление сословий приходу конверсо в разные администрации. Только после 1458 г., когда Хуан II стал королем Арагона, началось проникновение марранов в королевскую администрацию. Оно заметно усилилось в семидесятые годы и достигло своей кульминации в следующем десятилетии, при Фердинанде II. Чтобы продемонстрировать этот факт, достаточно назвать следующие имена: Алонсо де ла Кабальерия был вице-канцлером Фердинанда, Луис де Сантанхель был *escribano de ración*, т.е. финансовым секретарем короля (помимо службы на других важных королевских постах), Габриэль Санчес был генеральным казначеем королевства<sup>42</sup>, Санчо де Патерной был *maestre racional de Aragon* (главным контролером финансов Арагона)<sup>43</sup>, а Гаспар де Баррачина — личным секретарем Фердинанда<sup>44</sup>.

Это резюме ни в коем случае нельзя считать исчерпывающим, даже в отношении к типу должностей, занимаемых марранами в тот период. Так, например, мы видим в королевской администрации конверсо также и в роли королевских послов, военных командиров, управляющих замками, а в городской сфере — казначеями, мажордомами и прокурадорами кортесов. Этот список, конечно, может быть продолжен, но картина ясна. Конверсо занимали позиции во всех четырех видах администрации страны: королевской, поместной аристократии, церковной и городской — и на всех уровнях. А главное, должны мы заметить, большинство этих позиций несли в себе, в той или иной степени, управленческую власть, социальный престиж и относительно высокий доход. Таким образом, они представляли возможность достижения трех самых желанных для большинства людей целей: почета, богатства и власти. Именно поэтому борьба за контроль над этими позициями была столь напряженной.

## V

Нет сомнения в том, что крупные суммы денег, сконцентрированные в руках марранских откупщиков, предоставили им возможность — и поощрили некоторых из них — заняться международной торговлей. В этой области генуэзцы, обосновавшиеся в Испании, «старые христиане» — испанцы и испанские евреи — активно действовали уже долгое время, а «новые христиане», как мы смело можем утверждать, встретили серьезную конкуренцию. Однако в XV в. испанские коммерческие горизонты расширились и в сторону Атлантики, и в сторону Средиземного

моря, умножая тем самым деловые возможности. Появление сильных торговых общин, основанных марранами в таких городах, как Севилья, Толедо и Барселона, должно было в известной мере стать результатом их достижений в международной торговле.

Меньше, чем торговцы высших классов, соперничали между собой «старые» и «новые христиане» — торговцы среднего класса, которые в основном черпали свой доход из небольших промыслов и всевозможных дел, обслуживающих внутренний рынок. Здесь «новые» и «старые христиане» зачастую работали с различными товарами, что уменьшало конкуренцию между ними. Конечно, такое разделение экономической активности обычно не имело места в свободных «профессиях», в особенности в медицине и юриспруденции, где были заняты члены обеих групп. В этих сферах «старые» и «новые христиане» часто соревновались за те же позиции в бюрократической системе и за тех же клиентов и пациентов.

Здесь необходимо сделать несколько замечаний, чтобы прояснить затронутые существенные моменты. В свободных профессиях, не меньше, чем в торговле, не все конверсо, занятые в одной и той же области, принадлежали к одному и тому же классу. В медицине, к примеру, все знаменитые врачи, которые обычно обслуживали знатных господ, принадлежали к высшему слою, в отличие от начинающих врачей и многих из тех, кто обслуживали простой народ. Этим последним приходилось конкурировать не только с еврейскими, но и со старохристианскими врачами, у которых большинство пациентов было «старыми христианами». По своему статусу и доходу все эти конкуренты относились к среднему классу, но у конверсо часто бывало преимущество перед другими по тем же причинам, по которым их знаменитые учителя превзошли своих еврейских и старохристианских братьев по ремеслу. Как следствие, старохристианские врачи больше, чем еврейские, ощущали, как они теряют пациентов из-за успеха марранских конкурентов. В большинстве мест старохристианские врачи были так же доступны, как еврейские и марранские, и многие «старые христиане» предпочитали их услуги по профессиональным причинам или просто потому, что те были «старыми христианами». Яростная кампания против марранских врачей, рисующая их убийцами их христианских пациентов, без сомнения, способствовала этому предпочтению<sup>45</sup>. Тем не менее необходимо отметить, что старохристианские врачи вряд ли имели отношение к этой кампании. Распространители этой клеветы наверняка обращались к ним с просьбой выразить поддержку их обвинениям, но нет никакого свидетельства о том, что эти врачи поступили таким образом. Это не только свидетельствует о профессиональной порядочности старохристианских врачей, но еще и объясняет, почему, несмотря на пугающие слухи, многие «старые христиане» продолжали обращаться к марранским (и еврейским) врачам.

Конкуренция между «старыми» и «новыми христианами» среднего класса в других свободных «профессиях», в особенности в юриспруденции, была, по всей вероятности, не менее жесткой. Многие молодые «новые христиане» обратились, как мы уже отметили, к изучению права<sup>46</sup>, которое для заметного числа из них было профессией, но в отличие от медицины, где доминировали евреи, здесь конкуренция была гораздо более жестокой. К середине века эта конкуренция обострилась до уровня настоящей вражды. В тот момент старохристианских выпускников коллегиев стало так много, что кастильская экономика, зачастую находившаяся в состоянии депрессии, не всегда могла обеспечить их работой. Вскоре они начали

думать, что их проблема возникла из-за того, что конверсо частично оккупировали эту сферу деятельности, и поэтому положение можно исправить путем издания законов, запрещающих практику их конкурентам. Можно предположить, что неслучайно двое из главных лидеров восстания 1449 г. были бакалаврами права<sup>47</sup> и *Статут* запретил конверсо не только занимать общественные должности, но и держать частные конторы. Под последними они, по нашему мнению, подразумевали прежде всего конторы юристов и адвокатов (*abogados*).

«Старые» и «новые христиане» среднего класса вступали в столкновения также из-за небольших официальных должностей, потому что для людей этого класса таланта и образования часто бывало недостаточно, чтобы получить большую должность. Для этого требовались хорошие связи и довольно часто хорошие деньги. Однако у них, за редким исключением, не было ни того ни другого, и, следовательно, они обычно довольствовались невысокими официальными должностями. Тем не менее и эти должности не были легкодоступными. Оклады, хотя и скромные, были гарантированы, а позиции, пусть даже низкие, таили в себе перспективы продвижения. Поэтому многие граждане из обеих групп, желавшие занять место в бюрократической системе, были готовы бороться и за невысокие должности. Конечно, шансы «новых христиан» в этом соревновании были меньшими, чем у «старых», потому что чиновники второго ранга назначались не королем, а разными департаментами городских советов или же высокими городскими чиновниками. А поскольку в большинстве своем и члены советов, и высокие чиновники были «старыми христианами», то их выбор падал, как правило, на старохристианских кандидатов. Таким образом получалось, что подавляющее большинство второразрядных чиновников принадлежало к лагерю «старых христиан». Нам кажется, что никто из тех, кто знаком с тенденциями того времени, не может ожидать иного результата.

Нотариальные конторы (*escribanías*) сочетали в себе некоторые функции официального учреждения с характеристиками свободных занятий. Нотариусы назначались королевской властью, но их профессиональный успех, репутация и доход полностью зависели от их личных профессиональных качеств. В этом отношении нотариусы напоминали врачей, а еще более того — юристов, которые, как и нотариусы, имели дело в основном с юридическими и экономическими вопросами. Как и знаменитые врачи и юристы, некоторые нотариусы обслуживали королей и знатных вельмож или же оформляли большое количество сделок. Эти нотариусы принадлежали, конечно, к высшему классу, но большинство нотариусов, обслуживавших городское население, не поднималось в экономическом смысле выше верхних слоев среднего класса. Тем не менее и «старые», и «новые христиане» рьяно стремились завладеть этими должностями, потому что, помимо финансовых возможностей, они придавали заметный престиж их владельцам. Писец считался уважаемым человеком, которому можно доверять конфиденциальные дела. Поэтому места нотариусов были яблоком раздора между «старыми» и «новыми христианами» не только среднего, но и высшего класса<sup>48</sup>. Когда отношения между «старыми» и «новыми христианами» стали напряженными и, безусловно, в тот момент, когда они переросли в открытую вражду, ни те ни другие не хотели делить свои секреты с нотариусами другой группы. В такие времена контроль над нотариальными конторами был, разумеется, вопросом большой важности для всех горожан, в особенности высших классов.

## VI

Еще более серьезные трения, чем те, что возникали между «старыми христианами» среднего класса и «новыми» *того же* класса, могли развиваться при контактах этих «старых христиан» с марранами *высшего* класса, с которыми им часто приходилось иметь дело. В особенности это происходило тогда, когда крупные марранские торговцы, которые вели дела в национальном масштабе, снабжали городских торговцев товарами для их местных рынков. Городские торговцы часто зависели от кредита, от займов, которые не могли получить от «старых христиан», и именно здесь марранский оптовик мог прийти им на выручку как финансист. Однако не всегда небогатый торговец был в состоянии удовлетворить требованиям контракта и таким образом иногда попадал в долги, приводившие его в конце концов к большим неприятностям. В таких ситуациях старохристианский торговец мог прийти к мысли, что марранский поставщик и кредитор обманул его, используя против него «злодейские трюки». Если вдобавок к этому он оказывался зависящим от милости налогового инспектора-маррана или сборщика налогов, то мы можем с легкостью понять его поведение и даже страх перед «новыми христианами».

Что касается отношений между «старыми» и «новыми христианами» *низшего* класса, в основном ремесленниками и поставщиками недорогих услуг, то конкуренция между ними должна была быть гораздо меньшей, чем между «старыми» и «новыми христианами» среднего класса. Конечно, многие ремесленники из «старых христиан» и из конверсо, у которых были общая профессия и клиентура, должны были время от времени находить, что их интересы конфликтуют. Однако многие другие специальности были, как это указано выше, присущи только одной из этих групп, и эта различная специализация, которая, естественно, влекла за собой разделение интересов, уменьшала конкуренцию между ними, равно как и социальные трения между группами. Мы можем проиллюстрировать эту дифференциацию, указав на занятия тех ремесленников, «старых христиан», которые прославились во время антимарранских бунтов. Один из них, поднявший крик в Толедо, с которого начался мятеж 1449 г., изготовлял бурдюки для вина; другой, который убил коннетабля Лукаса в Хаэне, тем самым дав знак к нападению на конверсо, был столяром; кузнец повел толпу в атаку на конверсо во время кордовских волнений 1473 г., и, наконец, «старый христианин», отличившийся в битве в Толедо в 1467 г., принадлежал к семье красильщиков. «Старые христиане» доминировали в первых трех упомянутых профессиях, в то время как четвертая принадлежала исключительно марранам<sup>49</sup>, но ни одна из них не была типичной для обеих групп, или же занятие ими делилось между «старыми» и «новыми христианами» поровну. Что же до профессий, в которых были заняты обе группы, то мы не слышали, чтобы этот факт привел к каким-либо проблемам между ремесленниками обеих сторон. Нет у нас и никакого свидетельства о том, что «старые христиане» из простонародья жаловались на конверсо, занятых тем же делом. Если там и была какая-то конкуренция, а мы полагаем, что она была, то она не чувствовалась настолько, чтобы разжечь тот тип раскаленной ненависти к конверсо, которую так часто демонстрировали низшие классы. Важно в этой связи отметить также и то, что «Толедский статут» не установил никаких ограничений для марранских ремесленников и не высказал в их адрес никакой критики. В их случае, как и в случае торговцев, *Статут* не последовал примеру крайней дискриминации, предложенной законами 1412 г.



Однако если *внутренние* взаимоотношения в низших классах не могли породить сильного антагонизма между группами, то отношения между старохристианским низшим классом и «новыми христианами» высших классов, несомненно, могли. Как и торговец среднего класса, старохристианский ремесленник временами был вынужден, в той или иной форме, прибегнуть к помощи конверсо. Чаще всего это случалось в двух ситуациях: а) когда в момент финансовых затруднений ему приходилось обратиться к своему оптовому поставщику — зачастую конверсо — с просьбой об отсрочке платежа и б) когда он должен был вести переговоры со сборщиком налогов об условиях своего платежа. Эти контакты часто бывали весьма напряженными не только из-за обычных волнений, сопровождающих подобные встречи, но еще и из-за тайного подозрения в том, что к нему не отнесутся по-честному. Такому ремесленнику или мелкому торговцу, с детства переполненному неприязнью к конверсо, не придет в голову, что тот может испытывать к нему другие чувства. Однако помимо этой предполагаемой взаимной неприязни, была и другая причина для особого дискомфорта, испытываемого им, когда он имел дело с «новыми христианами».

В сознании низших классов удерживалась память о зверствах, учиненных их предками по отношению к евреям, предшественникам конверсо, и они не могли стряхнуть с себя веру в то, что те лелеют планы мести. Эта вера подогревала их подозрения, что конверсо хотят их на чем-то подловить, и усиливала их постоянное недоверие к марранским финансистам и сборщикам налогов. Естественно, когда они думали, что с них берут слишком высокие налоги или что их кредитор-марран чересчур несговорчив, они были готовы (и даже жаждали, если позволяли обстоятельства) применить к конверсо тот же способ, который применяли их предки по отношению к их предшественникам: избавиться от долгов, избавившись от кредитора.

То, что было сказано о намерениях, приписываемых маррану — сборщику налогов или кредитору, может быть сказано и о намерениях, приписываемых чиновнику-маррану. Причина, выдвинутая для старого запрещения назначения любого еврея на официальную должность в христианском мире, а именно то, что еврей может нанести ущерб христианину, оказалась действительной и для конверсо. Это мнение в особенности доминировало в среде старохристианского низшего класса, для которого государственный чиновник-марран обычно представлял собой объект ненависти. В этом чиновнике эти люди ненавидели не только его статус и силу власти, которую он мог использовать против них, но и его манеры, которые, как они думали, демонстрируют его превосходство и надменность. Разумеется, вполне возможно, что некоторые марранские чиновники были кичливы, грубы или нечувствительны к проблемам низшего класса «старых христиан», с которыми они имели дело. С другой стороны, многие из жалоб, высказанных последними, могли быть вымышленными или необоснованными, так как чиновник-марран, связанный требованиями законов или инструкциями своих начальников, мог оказаться вынужденным действовать именно так, а не иначе. В глазах нуждающихся «старых христиан», чьи просьбы о снисходительном отношении он отверг, этот чиновник зачастую выглядел хладнокровным и жестоким, а иногда даже мстительным и унижающим. Действительно, унижение, реальное или вымышленное, было самым раздражающим фактором. «Старый христианин» низшего класса мог терпеливо и послушно снести любую ухмылку или ругань со стороны старохристианского аристократа или старохристианского городского сеньора, но не мог вытерпеть подоб-

ного обращения со стороны конверсо любого ранга. В таких случаях он чувствовал, как ярость переполняет все его существо.

Таким образом, здесь имел место некий очаг раздражения между общинами «старых» и «новых христиан», в той или иной степени связанный с социальной и экономической деятельностью конверсо и в особенности с их функциями в официальных учреждениях. Мы наблюдаем существование социального дискомфорта более всего среди представителей низших классов при встрече с конверсо как со сборщиками поступлений, займодавцами, судьями и представителями закона. Мы замечаем нежелание старохристианского среднего класса уступить марранам городские учреждения второго ранга, так же как и их конкуренцию с другими конверсо в свободных профессиях, и, наконец, мы видим жестокую борьбу за высшие посты, которая на самом деле выросла до борьбы за власть между высшим социальным слоем «старых христиан» и параллельным слоем марранской общины. Таким образом, желание лишить конверсо права на официальные должности разделялось в различной степени представителями всех классов города, и это желание было раздуто юристами среднего класса, так же как и некоторыми монахами и их союзниками в среде церковников, которые служили выразителями взглядов недовольных элементов и вели антимарранскую агитацию. Они разжигали ненависть к марранам со стороны простонародья, которое просто нуждалось в предлоге, чтобы дать ей вырваться наружу, и их кампания поощрила попытки высших слоев общества устранить конверсо с их должностей. Так социальные, экономические и политические побуждения объединились, чтобы создать мощный фронт против «новых христиан».

## VII

Итак, может показаться, что корни проблем в отношениях между «старыми» и «новыми христианами» в испанских королевствах лежат в социально-экономических условиях, в особенности в ряде острых раздражителей, возникших из этих условий и так и не успокоившихся. Существует тенденция приписать этому источнику враждебность, проявленную по отношению к конверсо, а также всевозможные попытки преградить им путь к продвижению в социальной и экономической сферах. Суть в том, что мы имеем дело с конфликтами, касающимися жизненных интересов значительных слоев старохристианского населения, а потому бывших причинами для эмоционального дискомфорта и тревог «старых христиан». И все же дальнейший анализ информации, касающейся социально-экономических отношений между «старыми» и «новыми христианами», неизбежно поднимает ряд вопросов, которые ставят высказанное выше предположение под вопрос.

Обратившись к конфликтам между группами *внутри* различных городских слоев, мы прежде всего будем озадачены поведением «старых христиан» высшего класса по отношению к конверсо *этого же*, высшего, класса. Само собой разумеется, что социально-экономические интересы, в особенности стремление получить высокое назначение, могли подстегнуть некоторых амбициозных членов высшего класса расстраивать планы своих марранских соперников, но сам по себе этот факт никак не может объяснить все формы, которые приобрела эта реакция. В конце концов, ссоры по поводу должностей и других социальных моментов случались и между старохристианскими горожанами. Зачастую из споров между двумя людьми они вырастали в бесконечную борьбу между поддерживающими их группами, и назойливый шум перебранок, свар и потасовок заполнял улицы кастильских го-

родов. Однако ни одна из этих свар, какой бы драчливой она ни была, не носила характера стычки между «старыми» и «новыми христианами». Нигде они не выходили за рамки места своего возникновения, не охватывали большие пространства и целые части нации, и нигде они не продолжались на протяжении многих столетий. А еще характернее то, что нигде ни одна из соперничающих сторон не издавала законов против представителей другой и не отказывала ей в основных правах из-за этнического происхождения. Конечно, частое возникновение городских фракций, ожесточенно воюющих одна с другой, может помочь нам понять неспокойную атмосферу, господствующую в испанских городах того времени. Также и тот факт, что целью всех этих фракций был захват контроля над городскими официальными постами, может пролить свет на конфликт, бушевавший между «старыми» и «новыми христианами». И все же, несмотря на то что эти явления, несомненно, относятся к подоплеке конфликта, они не могут полностью объяснить причин его длительности, расширения и уникальных форм борьбы, а главное, они не могут быть оправданием его конечной цели.

Проблема становится еще более запутанной и озадачивающей, если мы примем во внимание число «старых христиан», которые могли пострадать от марранов, в сравнении с общим количеством старохристианского населения. Конечно, марраны, получившие административные посты за счет «старых христиан», составили численно значительную группу, если посчитать их *вместе по всей стране*. Тем не менее они были незначительным меньшинством в кастильской городской административной системе. Ибо даже в момент пика марранской экспансии в различных администрациях страны подавляющее большинство городских чиновников было «старыми христианами». Так, большинство рехидоров и коррехидоры, почти все присяжные, члены Совета 24-х и прокураторы на кортесах были «старыми христианами». Большинство алькальдов, алькайдов, альгвасилов и, несомненно, мелких чиновников тоже были «старыми христианами». Только в определенных профессиях и местах, как, к примеру, нотариальные конторы в Толедо, конверсо практически монополизировали эту область. Реальная и всеобъемлющая сила в городах находилась в руках «старых христиан».

Этот факт имеет большое значение для затронутого нами вопроса. Если марранские чиновники в городах составляли только какую-то часть общей бюрократии, то «старые христиане», прибегавшие к их услугам, составляли, соответственно, меньшинство населения. Однако совершенно очевидно, что не все представители этого меньшинства могли быть обижены марранскими чиновниками, таким образом получается, что даже при наихудших обстоятельствах группа, которой мог быть нанесен ущерб, становится еще меньше. Противоположный вывод может быть сделан, только если предположить, что *все* чиновники-марраны *всегда* пренебрегали обязанностями или постоянно стремились нанести ущерб «старым христианам». Но могли ли такое быть? Могли ли *все* они так скверно исполнять свой служебный долг? Возможно ли, что *все* они были так продажны и злонамеренны? Мы не можем найти почвы для подобного обвинения, и мы не единственные, кто отвергает такую возможность. В одном из своих упоминаний марранов историк Хайме Висент Вивес говорит: «Идя по стопам своих [еврейских] отцов, они стали большими финансистами, хорошими ремесленниками и *отличными общественными служащими*. Все те, кто изучал жизнь и общество Кастилии XV в., признают этот факт»<sup>50</sup>.

Цитируя это высказывание историка, мы вовсе не хотим сказать, что все марранские чиновники были «отличными». Мы уверены в том, что Вивес так не думал, и мы вполне можем принять, что некоторые из новохристианских чиновников были некомпетентны, или необязательны, или обладали скверным характером и так далее. Подобных людей можно найти в любой администрации, в особенности в средневековой Кастилии, чья королевская администрация была печально известна своей нечистоплотностью. Тем не менее существуют веские причины считать, что удельный вес нечестных и профнепригодных чиновников среди «новых христиан» был меньше, чем среди «старых». Одной из этих причин может быть тот факт, что марранский чиновник был окружен «старыми христианами», которые желали ему зла и надеялись увидеть его провал; следовательно, он должен был следить за каждым своим шагом и как можно более тщательно и скрупулезно выполнять свои обязанности. В частности, он должен был честно и беспристрастно относиться к «старым христианам», которые обращались к его услугам, потому что хотел предупредить жалобы на то, что он отнесся к ним предвзято. Таким образом, мы должны заключить, что случаи, в которых к «старым христианам» плохо отнеслись, были весьма малочисленными, а на самом деле вообще могли быть исключением.

В свете всего этого вопрос, который мы должны задать, заключается в следующем: как могло незначительное меньшинство «новых христиан», досадивших незначительному меньшинству «старых христиан», поднять огромные массы «старых христиан» на столь яростные атаки против целого лагеря конверсо? Когда мы поднимаем этот вопрос, мы не пренебрегаем чувствами низших классов по отношению к новохристианским чиновникам. Тем не менее, как нам кажется, эти чувства могли *только вызвать подозрения*. Они не могли служить настоящей почвой для издания таких законов, как «Толедский статут».

Только к одной сфере эта ситуация не может относиться — к сбору налогов и пошлин. В этой области действительно новохристианских чиновников было намного больше, чем «старых христиан», хотя они и не преобладали, как минимум большую часть времени, во всей области. Как мы отметили, большинством сборщиков налогов и казначеев были евреи, по крайней мере до десятилетия перед основанием инквизиции, и это означает, что в том, что касается налогов, большинство «старых христиан» находилось под властью евреев, а не конверсо. Оставшееся меньшинство, тем не менее, было достаточно внушительным как пропорционально, так и в абсолютных цифрах, а это позволяет предположить, что именно взимание налогов «новыми христианами» было основной причиной исключительной враждебности по отношению к этой группе.

Однако прежде чем мы придем к каким-либо выводам по этому поводу, мы должны взвесить следующие факты. Главные жалобы против сборщиков налогов состояли в завышенной оценке доходов. Но городские советы знали, что основной упрек в этой несправедливости должен был быть предъявлен не сборщикам налогов, а системе взимания, основанной на «откупе». Знали они также, что прямая ответственность за эту систему лежит на королях, которые стремились к большим поступлениям, не обращая внимания на нужды своих подданных. Городские советы, которые были в курсе этого, не могли упрекать конверсо в последствиях работы системы.

То, что именно таковой была позиция советов, мы можем также вывести из следующего. Если в XIV в. города оказывали давление на королей с тем, чтобы те прекратили вообще налоговый откуп, в XV в. они не обращались с этим требо-

ванием, либо потому, что понимали безнадежность этих попыток, либо потому, что пришли к окончательному выводу, что не могут предложить действенной альтернативы. Единственный раз, когда они коснулись этого вопроса, был во время кортесов в Оканье в 1469 г. Однако при этом они не требовали отмены системы, они просто просили убрать из нее евреев. Несомненно, вспоминая утверждения Энрике II (на Бургосских кортесах в 1367 г.) о том, что христиане не были готовы взять на себя откуп налогов<sup>51</sup>, они подчеркивали, что если король согласится понизить стоимость откупа до «приемлемых цен», то достаточное количество «христиан» будут готовы заменить евреев в этом деле<sup>52</sup>. Это показывает, что они прекрасно понимали, в чем заключается корень проблемы. При этом в 1469 г., когда прокураторы ссылались на «христиан», которые могут заменить в этой области евреев, они не исключали из числа этих «христиан» «новых христиан», потому что использовали термин «христиане» без особого определения — морального, социального или религиозного. Более того, они должны были понимать, что в случае удаления евреев из системы сбора налогов первыми, кто заменит их, будут конверсо, в распоряжении которых, помимо необходимых фондов, имеются необходимая организация, знания и опыт. Таким образом, мы должны заключить, что «старые христиане» городов отнюдь не брезговали марранами в качестве откупщиков и сборщиков налогов настолько, насколько мы могли бы понять из критики, обрушенной на них врагами конверсо.

К этому относится еще одно свидетельство, которое следует принять во внимание. В 1480 г. городская община Севильи передала взимание городских налогов в руки двадцати одного откупщика и двух казначеев из «новых христиан»<sup>53</sup>. Что может лучше этого свидетельствовать о доверии, которое «старые христиане» испытывали в отношении порядочности марранских сборщиков налогов? Севилья, известная своей враждебностью к своему многочисленному новохристианскому населению, не только не доверила сбор своих налогов ни одному из своих «старых христиан», но доверила его конверсо, и только им. И случилось это в 1480 г., том самом, когда была создана инквизиция! В свете вышесказанного трудно поверить, что противодействие откупу налогов марранами или нарушение прав старохристианских жителей марранскими сборщиками могли быть главной причиной такой враждебности к конверсо, которая проявилась в кровавых взрывах насилия.

Давайте также отметим следующее: кроме запрещения занятия общественных должностей, что, несомненно, включало в себя сбор налогов и различные службы в частных конторах, в том числе деятельность юристов и врачей, марранам не запрещалась, даже в *Статуте*, никакая другая работа. Не запрещалось заниматься своим делом ни ремесленникам, ни лавочникам, ни крупным торговцам, ни финансистам. Однако если налоги были тем, что вызвало негодование большинства «старых христиан» в адрес конверсо, то почему же они не направили свою ярость против высоких чиновников или сборщиков налогов, как это произошло в случае Альфонсо Коты в Толедо?<sup>54</sup> Более того, если мы проверим список конверсо, лишившихся своих должностей в результате правил *Статута*, мы обнаружим, что он насчитывает всего четырнадцать имен, одно принадлежало муниципальному судье, а некоторые другие — нотариусам. Возможно ли, что из-за такого малого числа чиновников, как минимум половина из которых была среднего ранга, весь город пришел в волнение и были приняты меры, как при гражданской войне? Определенно, список из четырнадцати имен не может объяснить кипучую ненависть

и кровавые нападения на *всех* конверсо *всех* классов и *всех* рангов и страстное желание убить их *всех* или хотя бы низвести до положения жителей третьего сорта, у которых нет даже права свидетельствовать в суде.

Мы должны выяснить причину такого состояния дел, если хотим обнаружить настоящие мотивы войны, возникшей между «старыми» и «новыми христианами» в Испании — войны, которая длилась более четырехсот лет и серьезно повлияла на судьбы полуострова, а через инквизицию — и на обширные части Европы и всего мира. Наше исследование этой проблемы должно, таким образом, продолжиться, но пока что нам необходимо вспомнить феномен, о котором уже шла речь в процессе этого расследования.

В каждом из классов «старых христиан» были отдельные лица и маленькие группы людей, у которых были столкновения с марранами по разным вопросам социально-экономического толка. Эти столкновения порождали негодование «старых христиан», которое поначалу было направлено против замешанных в деле конверсо, которые тоже, в свою очередь, были отдельными личностями или маленькими группами. Факт, однако, заключается в том, что это негодование зачастую быстро распространялось на всю общину марранов. Это говорит о том, что *под экономическим недовольством скрывалось глубокое чувство антагонизма ко всем конверсо, которое в каком-то смысле ждало повода, чтобы вырваться наружу в виде социально-экономических конфликтов.*

Ясно, что мы имеем дело с коллективным чувством, которое в различной степени разделялось большинством «старых христиан» и которое, раньше или позже, могло подняться во всех них против *всех* конверсо. Такое чувство, конечно, могло быть корнем широко распространенной враждебности к «новым христианам», которая развилась в Испании XV в. и достигла пика в основании инквизиции, или, скорее, в процессе ее действий. Но какова же была природа этого чувства и в чем заключались его конкретные причины? Поскольку удовлетворительный ответ на этот вопрос не может быть получен из религиозных обвинений, а социальные претензии к «новым христианам» тоже не дают адекватного ответа, мы обратимся к третьей части обвинений, воплощенной в антимарранской литературе того времени, а именно — расовой.

### III. Подъем расизма

#### I

Леопольд Ранке, первый, кто заметил расовый фактор в нападках на конверсо, приписал это неустранимому природному антагонизму между испанцами и евреями. То, что этот антагонизм открыто выразился против «новых христиан» (а не против евреев), было, как он считал, результатом стремления конверсо к заключению смешанных браков со «старыми христианами». «Германские» и «романские» испанцы не могли, по его мнению, вынести смешения с евреями и мусульманами, и отсюда их яростное отторжение конверсо средствами расовой атаки<sup>1</sup>. Взгляды Ранке подвержены влиянию немецкого расистского движения первой четверти XIX в., но в том, что касается Испании XV в., согласиться с ними невозможно. Начать с того, что испанцы, в своем подавляющем большинстве, не были «германскими»,

как можно было бы понять из утверждений Ранке. В общем и целом они не были потомками вестготов и свевов, поселившихся в Испании, а представляли многие этнические группы, смешавшиеся на протяжении долгой испанской истории, образуя различные испанские «типы». Если «германские» признаки были все еще различимы в испанском населении XV в., то, несомненно, это было заметнее среди знати, чем среди плебеев. Однако смешанные браки с конверсо среди аристократии встречались чаще, чем среди низших классов, и вовсе не испанская знать породила теорию о скверной, продажной и низменной натуре марранов.

В поисках истоков этой теории, которую он видел движущей силой испанского расизма, Менендес-и-Пелайо выразил в одном из своих писем весьма неожиданную мысль о том, что испанцы могли перенять этот расизм у евреев<sup>2</sup>. На самом деле он просто высказал догадку, но она возымела влияние на испанскую науку. Беглая ремарка Менандеса-и-Пелайо не прошла мимо внимания Америко Кастро, который, возможно под ее впечатлением, сформулировал теорию о еврейском происхождении *limpieza*<sup>3</sup> — концепции отстаивания «чистоты крови», которая так заметно повлияла на испанское общество начиная с середины XV в.

Америко Кастро был озадачен появлением такой сильной расовой предвзятости в испанском народе, который, по его мнению, на протяжении многих поколений отличался своей расовой терпимостью. Появление этой предвзятости среди «старых христиан» вслед за массовым крещением евреев привело его к убеждению в том, что евреи были источником новых установок в отношении расы в Испании. Кастро думал, что широкомасштабное вторжение в испанское христианское общество евреев, которые совсем недавно христианизировались, неизбежно принесло в испанскую социальную жизнь ряд доминантных еврейских взглядов, и среди них взгляды на расу были самыми заразительными. Более того, евреи, которые всегда рассматривали себя как «избранный Богом народ» (что для Кастро означало наилучшая раса), относились к испанцам как к людям низшего сорта. Однако испанцы перевернули это еврейское убеждение, приняв, в принципе, расовую шкалу ценностей. Они стали рассматривать себя выше евреев и реагировать на пренебрежение конверсо к их расе с яростью расового презрения и дискриминации. Таким образом, согласно Кастро, родилась теория и политика *limpieza de sangre*<sup>4</sup>.

Кастро был ученым широкой эрудиции, оригинального мышления и замечательной способности проникновения вглубь смысла документов, спасенных из прошлого современной наукой. Наука многим обязана ему за его работы о конверсо и об их проблемах, в особенности о влиянии конверсо на различные сферы испанской культуры. Однако его гипотеза об истоках теории о чистоте крови неверна как в своих предпосылках, так и в заключениях.

Кастро, разумеется, для поддержки своей теории привел некоторые высказывания из древних и средневековых источников, которые, как он полагал, подтверждают его утверждение о еврейских источниках теории о чистоте крови. Я посвятил специальную работу этому вопросу и продемонстрировал в ней, что свидетельства Кастро ошибочны, основаны на ложных предпосылках и слишком часто на неверном понимании источников<sup>5</sup>. Короче говоря, Кастро не мог доказать свой тезис о том, что отношение испанцев к вопросу расы просто являлось отражением еврейских влияний.

Тем не менее если смотреть шире, то теория Кастро не может быть дезавуирована простым опровержением добавленного им свидетельства, касающегося еврейского происхождения теории о чистоте крови. Станным образом Кастро не сумел исследовать многие высказывания марранов о расовом вопросе, которые, безусловно, имеют отношение к этой сфере исследования. В данной работе мы подробно изучили эти высказывания, и, как может увидеть читатель, они безошибочно отражают их высокое мнение о своем еврейском *происхождении*<sup>6</sup>. Это может привести к предположению, что именно здесь, в этом мнении конверсо, следует искать источник расового конфликта, а отсюда сделать вывод, что, хотя Кастро и ошибался, считая, что расизм испанцев был вдохновлен евреями, он, тем не менее, был прав, предполагая, что этот расизм был спровоцирован *марранами*. Таким образом, мы должны проверить следующие предположения: а) что конверсо придерживались расовой теории, б) что они вели себя в своих отношениях со «старыми христианами» в соответствии с этой теорией и в) что последние, которые никогда не были расистами, восприняли это и выразили это в обратной форме, в контр-кампании, направленной против конверсо. Очевидно, что для того, чтобы определить, верны ли эти предположения, мы должны проверить их, в числе прочего, в свете высказываний по расовому вопросу, оставленных нам марранами.

Но прежде, чем приступить к этому, мы считаем нужным взглянуть на работы испанских евреев, обратившихся в христианство до 1391 г. Мы ссылаемся, прежде всего, на труды таких авторов, как Петр Альфонси и Альфонсо де Вальядолид, которые оказали большое влияние на марранов XV в. Мы видим, что они не включают в себя никакого упоминания о расовой конституции еврейского народа как превосходящей конституцию любого другого народа. Напротив, мы находим в них много критики в адрес взглядов еврейского народа, его законов и обычаев. Общее впечатление от этой критики таково, что евреи выглядят глупыми, весьма неэтичными и, конечно, не заслуживающими никакого уважения. Не используя термин «раса», эти выкrestы изображают евреев людьми, стоящими морально и интеллектуально ниже христиан<sup>7</sup>.

Не находим мы и никакого высказывания или выражения, указывающего на еврейское расовое превосходство или исключительность, в писаниях тех, кто обратился в христианство в 1391 г. или в последующие шесть десятилетий. Идя по стопам более ранних выкrestов, Павел из Бургоса обрушил злобные атаки не только на взгляды и мораль еврейского народа времен Иисуса, но и на свое собственное поколение. Он считал евреев своего времени представителями старого фарисейского лицемерия и называл их «поколением гадюк», как Иисус называл фарисеев<sup>8</sup>. Более того, эти обличения Павла бледнеют по сравнению с Педро ла Кабальерией, который применяет к евреям самые оскорбительные наименования, которые можно найти в Ветхом и Новом Заветах, так же как и в литературе Отцов Церкви. Так, евреи, отрицавшие Христа, названы Педро не только «гадюками», но и «проклятым семенем», «сынами дьявола», «порочным поколением» и, разумеется, народом, чья злоба и гордыня закрыли им глаза на очевидную истину<sup>9</sup>. Херонимо де Санта Фе сдержаннее в своей критике, но и он так же беспощадно обличает их в том, что считает их глупостью, вопиющими ошибками и прочими искажениями божественного учения<sup>10</sup>. Ни один из этих выкrestов нигде не говорит о расовой исключительности еврейского народа или его расовом превосходстве над неевре-



ями, несмотря на отношение Павла к колену левитов как к духовной элите евреев и древним носителям божественных учений<sup>11</sup>.

Первым марранским документом, обращающимся к расовому вопросу как к фактору в отношениях между «старыми» и «новыми христианами», является жалоба конверсо Арагона, адресованная папе Евгению IV в 1437 г. Как мы видим, эта жалоба сосредоточивается на дискриминации конверсо «старыми христианами» Арагона и прежде всего на отказе «старых христиан» устанавливать супружеские связи с «новыми», исключительно на основе якобы низшего расового происхождения последних<sup>12</sup>. Упоминание марранами их этнической связи с Христом не должно было означать их расового превосходства, а только указывать на их право на равенство в христианском обществе. Целью этого упоминания было закрепить свой довод в поддержку права на равенство указанием на тот странный и невероятный факт, что народ, из которого Христос «взял свое тело», не считается достаточно пригодным для брака и даже для какой-либо связи с другими христианами. Можно с легкостью вычислить из этой жалобы, что инициаторами расового подхода к обращенным были не «новые», а «старые христиане».

Мы приходим к этому также и из многих других высказываний в различных работах «новых христиан». На самом деле не существует ни единого марранского документа, касающегося расового вопроса, который не был бы создан в качестве ответа на атаку, то есть на антимарранскую порочащую аргументацию или враждебное законодательство на расовой почве. Это то, что заставило Фернана Диаса написать его *Наказ* в 1449 г., и именно это заставило кардинала Торкемаду и Алонсо де Картахену, епископа Бургоса, начать контратаку против толедских расистов, а Диего де Валера взялся выразить свое благоприятное мнение о еврейской расе в трактате, написанном о праве конверсо на присоединение к испанской знати, и это же явилось основанием для Пульгара занять свою позицию по расовому вопросу в 1478 г.<sup>13</sup> Этот факт сам по себе ясно указывает на то, в чем коренится проблема.

Не только авторство этих ответов, но и их тон и содержание ясно свидетельствуют об этом. Как отмечено в нашем обзоре их взглядов на этот предмет, конверсо подчеркивали *общее происхождение* человечества и, по существу, отрицали существование «рас» в истинном смысле этого слова. Они утверждали, что то, что выглядит как расовые различия, является просто отражением национального разделения, сформировавшегося в человечестве религиозным разобщением, но христианство не признает этих различий и ожидает их полного исчезновения со своим триумфом, то есть в тот момент, когда человечество объединится под знаменем единственной истинной христианской веры. Ясно, что такой взгляд исключает приписывание расовой исключительности какой-либо группе людей, причем это относится и к еврейскому народу, который был избран Богом вести человечество к истине и послужил для телесного воплощения Христа. Конечно, евреи стали отличаться от всех прочих комплексом моральных представлений и поведения, но это отличие было результатом особой заботы Бога и наставлений Его пророков, а не следствием расового наследия. Все это, разумеется, в согласии с христианскими учениями, как это принято Церковью в течение многих поколений. Ни один христианский мыслитель никогда не утверждал, что евреи были «избраны» по расовой причине, и только немногие отрицали то, что, будучи *Божьим народом*, евреи были благословлены определенными моральными достоинствами. Эта идея пустила корни во всех разделах христианской литературы. Также и в «Семи партидах»

написано: «В древние времена иудеи были весьма почтенными..., поскольку они одни назывались Божиим народом»<sup>14</sup>.

Разумеется, в большинстве своих работ по этому предмету (таких авторов, как Валера, Картахена и Торкемада) конверсо восхваляли еврейский народ до небес и даже представляли его как благороднейший и святейший из всех семей человечества. Но в этот момент следует отметить, что, прославляя *в такой степени* евреев, они неизменно имели в виду евреев древности, которые были полны решимости выполнить эту исключительную миссию. Они подчеркивали, что в древние времена евреи были единственным народом, располагающим, помимо «естественного» и «гражданского» благородства, еще и «теологическим», которое является наивысшим типом, но затем, из-за своих грехов против Христа, они полностью утратили свое теологическое благородство, а также потеряли немало и от двух других типов, из которых сохранились только некоторые следы, да и то в плохом или подавленном состоянии. Из этого следует, что евреи, которые обратились в христианство, пришли в христианский мир не как высшая, а скорее как обделенная, убогая раса, лишенная преимуществ тех трех типов благородства, которые присущи только христианским нациям. Они, конечно, утверждали, что после крещения все благородные качества должны появиться заново, но при этом не говорили, в какой степени. Даже в этом случае они согласны, что это должно занять какое-то время<sup>15</sup>. Итак, даже в своем христианском бытии, по крайней мере на его первой стадии, конверсо представляют сами себя не высшей расой, а уступающей другим христианским нациям. Единственное, на чем они настаивают, — это на том, что у них есть *потенциальная* возможность подняться до самых больших высот, и возражают только против попыток, несовместимых с принципами христианства, помешать им превратить этот потенциал в реальность.

Поскольку я уже обсуждал в ряде мест этой книги взгляды конверсо на вопрос расы, то здесь я просто коснусь нескольких моментов, позволяющих устранить всякое сомнение или неясность, которые еще могут оставаться в связи с этой темой. Когда конверсо выражали свою веру в то, что они потенциально способны достичь больших высот, как социальных, так и духовных, они не хотели этим сказать, что стремятся вернуть себе положение «избранного народа». Они знали, что «избранным народом» теперь являются *христиане*, которые сменили древний Израиль в качестве народа Бога, поэтому все, чего они *могут* достичь в христианском мире, — это духовное равенство, а не превосходство. Однако они также знали, что в христианском обществе, которое не признает «ни еллина, ни иудея», не должно быть дискриминации против кого бы то ни было на почве расового или национального превосходства, а вместо этого должно царствовать полное равновесие в праве всех его членов реализовать свои способности. Во имя этого равновесия марраны протестовали против подавления их потенциала и лишения права подняться на любой уровень, включая право присоединения к высшему классу, если только их способности, доказанные воплощением в жизнь, оправдывают такое возвышение.

Поэтому расовые аргументы, предоставленные марранами, были выработаны в процессе *самозащиты* — в их ответах на расистские оскорбления против них и их предков, давних и недавних. Только то, что их враги постоянно твердили об их расовой порочности и неполноценности, заставило их выступить с противоположной идеей, а именно с идеей об их *изначальной расовой исключительности*, при помощи которой они защищали не только свое достоинство, но и честь и досто-

инство своих предков. Тем не менее на самом деле марраны были заинтересованы не в превосходстве, а в равенстве, или еще точнее, в равных возможностях. Соответственно, они не придавали значения и расовым различиям между социальными классами. Они считали, что различия между людьми должны основываться на личных талантах, заслугах и достоинствах, а не на происхождении. Истинная знатность, думали они, это знатность высоких личных качеств, а не родословной. Такой вывод можно сделать из мнений Валеры, Пульгара и Лусены, который вложил в уста бургосского епископа слова: «благороден тот, кто обладает высокими качествами, а не тот, у кого знатные родители»<sup>6</sup>. Вся дискуссия о расовом происхождении конверсо была навязана им их противниками. Если бы они не подвергались нападкам на этой почве, они наверняка не вступили бы в дебаты.

Поэтому Кастро ошибался, считая, что расистское движение, поднявшееся в Испании, обязано своим происхождением марранам, которые якобы заимствовали эти идеи у евреев. Следовательно, он также ошибался, заключив, что расовая агитация против конверсо была в сущности реакцией на агитацию «новых христиан», которые якобы начали расовый конфликт. Правда заключалась в противоположном. А поскольку он ошибся в определении источника, то никак не мог обнаружить причин, приведших к подъему расовой теории в Испании, и той роли, которую она играла в развивающемся конфликте между «старыми» и «новыми христианами».

## II

Здесь мы должны задать вопрос: какая особая нужда заставила «старых христиан» создать их расовую теорию и отдаться ей с такой силой, в то время как в середине XV в. против конверсо были выдвинуты другие тяжелые обвинения, например в ереси? А главное, какую функцию выполняла расовая теория в истории развития антимарранской кампании и что сделало ее столь привлекательной в глазах многочисленных испанцев, что она послужила основой их поведения во многих сферах, социальной и религиозной, на следующие триста лет?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны вернуться к ранним стадиям расистского движения и первым документам, излагающим его идеи. Как мы отметили, многие «старые христиане», проигрывавшие в конкуренции с «новыми», искали способы избавиться от своих марранских противников. Они думали, что антимарранское законодательство может быть лучшим средством для достижения этой цели, подразумевая под этим проведение законов, запрещающих марранам деятельность в любой области, в которой они могут соперничать со «старыми христианами». В каком-то смысле «Толедский статут» был издан, следуя этому направлению.

Однако такое решение проблемы было нелегким делом, потому что оно должно было быть принятым христианским обществом, которое жило в соответствии с законами. В таком обществе было невозможным принять закон против какой-либо группы, если ее члены не отличались неким особым свойством — *общим знаменателем*, — которое предположительно оправдывало бы такой дискриминирующий закон. Что же было общим знаменателем конверсо, что могло бы служить почвой для социальной или экономической дискриминации *всех их*? Разумеется, то, что *некоторые* из них соревновались со «старыми христианами» за *официальные должности*, не могло оправдать наложение ограничений на *всех* конверсо в этой конкретной области. Аналогичным образом, тот факт, что отдельные марраны конкурировали

со «старыми христианами» в сфере *юриспруденции*, не мог призывать к устранению всех конверсо из юридической отрасли. То же самое относится, разумеется, к их деятельности в таких областях, как торговля, промышленность и финансы. Таким образом, принадлежность марранов к различным профессиям была препятствием к любому антимарранскому законодательству социально-экономического характера.

Правда, в 1412 г. в Кастилии, а в 1413 г. — в Арагоне были изданы законы, запрещающие всем евреям заниматься профессиями, к которым на самом деле принадлежали только *некоторые* из них. Но тогда не их профессиональная активность, а религия была общим знаменателем против них. Однако конверсо не были евреями — они были христианами, и таким образом религия не могла предоставить необходимую предпосылку для издания закона против их группы.

Вот если бы можно было доказать, что марраны являются *поддельными* христианами, или хотя бы с достаточной долей достоверности приписать этот преступный обман большинству из них, дело выглядело бы иначе. Именно это и утверждали их враги в Толедо своим расследованием 1449 г., на основе которого они надеялись получить возможность разоблачить *всех* конверсо как упрямых и неисправимых религиозных грешников. На самом деле, когда они представили свою *Петицию* королю, то ожидали, что именно таким будет результат их расследования, что дискриминация конверсо как еретиков будет покоиться на приемлемой законной почве. Между тем, рассматривая претензии, содержащиеся в *Статуте*, мы могли видеть, что выводы, к которым пришло расследование, далеки от ожиданий толедцев. На основе этих заключений толедцы не могли утверждать, что *все* или *большинство* марранов иудействовали — утверждение, которое было подорвано тем фактом, что в тех случаях, когда «иудействующие» предстали перед судом (а таких случаев было немного), толедцам пришлось прибегнуть к помощи лжесвидетелей. Таким образом, все, что можно было вывести из их расследований и судебных процессов, было то, что *некоторые* марраны, незначительное меньшинство, симпатизировали иудаизму или исполняли еврейские обряды, в то время как их подавляющее большинство следовало христианству и не намеревалось оставить его. Это означало, что в религии, как и в экономике, марраны разнились в своих интересах и в их воплощении, следовательно, у них не было общего знаменателя, который мог бы оправдать издание законов против их группы.

Столкнувшись с этой трудностью, противники конверсо выступили с требованием, чтобы все «новые христиане», несмотря на то что не было *доказано* их *иудействование*, подозревались в ереси, и это *подозрение* служило бы поводом для общего антимарранского законодательства. Тем не менее даже это ограниченное требование не было признано адекватным для этой цели. Ибо все, что толедцы могли сказать, — это то, что подозревались «очень многие» марраны, из чего можно понять, что они не могли приписать подозрение в ереси *большинству* марранов. Однако на почве всего лишь подозрений меньшинства они не могли издать тот тип законов, который намеревались, или получить поддержку для таких законов. Это побудило толедцев прийти к неизбежному выводу, что необходимо выступить с новым обвинением, иным принципом и другим аргументом, чтобы оправдать дискриминацию конверсо при помощи закона и, как следствие, их исключение из христианского общества.

Расовая доктрина, сформулированная в 1449 г., отвечала этим требованиям. В поисках общего свойства для всех конверсо, свойства настолько негативного, чтобы

поддержать издание жестоких ограничивающих законов против них, расистские теоретики обратились не к тому, что марраны *делали* или во что они *верили*, а к тому, кем они *являлись* как люди. Здесь затруднений не возникло, потому что то, кем они *являются*, определено их этническим происхождением, или, как это представили расисты, их *расой*. Поскольку раса, по их мнению, формирует качества человека и склад ума, марраны, будучи поголовно потомками евреев, сохранили расовые характеристики своих предков. Отсюда вытекает то, что этнически они являются теми, кем они или их предки были до крещения, иными словами — *евреями*.

Этот подход и вывод расистов был исключительно важен для антимарранского движения. Если оказалось трудным доказать еврейство марранов на религиозной почве, то не составило никакого труда, да и не было нужды, доказать это на этнической основе. Никто не отрицал, что этнически марраны были евреями, лишь немногие могли или хотели бы оспорить утверждение (или, с расистской точки зрения, скрытый смысл), что они унаследовали социальные привычки евреев, включая приписываемую им ненависть к христианам. Такой аргумент мог оказаться достаточным не только для того, чтобы заклеить марранов как врагов их соседей, тем самым лишив их гражданского статуса христианина; он также подразумевает и укрепляет утверждение об их *неотделимости* от евреев. Короче, расовая теория идентифицирует «новых христиан» с евреями гораздо больше, чем может предположить их религиозное происхождение, а подчеркивая эту *еврейскую* идентификацию, можно мобилизовать против марранов всю антипатию и антагонизм к евреям, которые таились в недрах испанского общества.

*Этнос* марранов и был *общим свойством*, на базе которого, как верили расисты, они смогут принять крутые меры против марранов, меры, которые будут санкционированы *законом*. Естественно, опираясь в своих антимарранских претензиях прежде всего на это свойство, они перенесли центр тяжести своих обвинений с религиозной сферы на расовую, что неизбежно привело к определенным изменениям в содержании и акцентах нападок. Однако из этого мы не должны делать вывод, что расисты оставили свои заявления о еврейской ереси, в которой обвинялись марраны. На самом деле они настойчиво продолжали это утверждать и подчеркивать важность своих утверждений, а также убеждать общественность в том, что они в состоянии доказать это посредством своей расовой теории.

Эти постулаты уже обсуждались нами, и здесь мы коснемся только тех идей, которые имеют отношение к данной дискуссии. Раса, говорят они, определяет, среди прочего, основные моральные качества человека и установки, которые, в свою очередь, диктуют ему его религию. Отсюда делается вывод, что еврейские моральные наклонности, унаследованные марранами от евреев, должны рано или поздно определить их религию, что означает: *расовые* евреи являются, или будут, также и *религиозными* евреями. Разумеется, этот вывод отрицает не только благоприятные изменения марранов в результате крещения, но и возможность того, что в будущем марраны смогут стать настоящими христианами. По существу, только на базе этой теории, которую они присовокупили к претензиям по поводу ереси, они смогли издать свой закон (т.е. «Толедский статут»), лишавший *всех* «новых христиан» права занимать общественные должности, причем *навсегда*, в настоящем и в будущем.

Не оставили расисты и своих претензий к конверсо в социально-экономической области. Напротив, они подтвердили, подчеркнули и расширили их множеством новых и более тяжелых обвинений, так что вся социально-экономическая

деятельность конверсо стала выглядеть как нескончаемая цепь правонарушений. Ни разу они не предположили, что какое-либо из этих правонарушений было следствием таких обстоятельств, как бедственное положение, страх, замешательство или провокация и тому подобное, что часто приводит к преступлению. У всех скверных поступков маррана, подчеркивали расисты, только один источник — его еврейская раса, его ментальная конституция, заставляющая его творить зло всем людям доброй воли, и его безжалостный эгоизм, который бесчестным образом диктует ему использовать достояние его жертв с выгодой для себя. Таким образом, мы видим, что расисты прививают социально-экономические преступления, приписываемые марранам, к стволу своей расовой теории, точно так же, как они привили к этому стволу и религиозные прегрешения — то есть иудейские ереси, которые тоже приписывались «новым христианам».

Благодаря тому что расизм впитал в себя все течения антимарранского движения, он с самого начала приобрел массовую поддержку. Но, сверх этого, был еще один фактор, внесший свою лепту в широкое распространение расизма, а именно сходство между расовой теорией или, скорее, ее некоторыми элементами и общим взглядом на конверсо как на *группу* — взгляд, превалировавший среди «старых христиан».

### III

Изучение антимарранских работ, написанных испанскими расистами в XV в., убедило нас в том, что они принадлежат к категории писаний, которые немцы называют «гнусная пропаганда» — то есть агитация, приписывающая оппоненту такие презренные непристойности и такие ужасающие поступки, что общественность начинает видеть его омерзительным и пугающим. В такой кампании бессмысленно искать уравновешенное наблюдение или крупницы правды. Правда — последняя вещь на свете, которая интересует этих пропагандистов. Их цель заключается в получении народной поддержки для жуткой судьбы, уготованной ими их оппоненту, и для достижения своей цели они рисуют своего оппонента таким ненавистным, отвратительным и настолько устрашающим, что это должно поднять против него весь народ.

Таковой была антимарранская литература, которая поносила конверсо как еретиков. Соответственно, трудно найти порок, преступление или пример обмана, которые не приписывались бы марранам. Эпитеты, используемые для характеристики их качеств, следующие: фальшивые, лицемерные, предательские, трусливые, бесстыдные, хвастливые, надутые, наглые, а главное — злые, жестокие и безжалостные. Как правило, марранов называют тиранами, угнетателями, идолопоклонниками, содомитами, лжепророками, ворами, грабителями и убийцами и, само собой разумеется, еретиками и иудействующими. В этой картине нет ни одного светлого пятнышка. Марраны — воплощение зла.

Самым зловещим в этих обвинениях было то, что все они, за исключением, пожалуй, одного или двух, относились ко всем конверсо. Соответственно, весь народ, или целое колено, насчитывающее сотни тысяч людей, состоит из преступников и низких, гнусных людей. Ни один из них не может быть достойным. Все они, вне зависимости от класса или рода деятельности, — проходимцы, злодеи и бессердечные негодяи. Их чиновники — предатели, врачи — убийцы, их фармацевты — отравители, а священники — вымогатели, и все они жестокие прирожденные

преступники, лишенные всяких признаков морали. Может ли быть на свете такое общество? Были ли марраны таким обществом? Расисты отвечают на этот вопрос утвердительно. Но неужели никто из марранов не выполнял свои обязанности честно и прилежно, сознательно исполняя свой служебный долг, зарабатывая себе на жизнь тяжелым трудом или посвящая себя более высоким идеалам, чем грабеж? Авторы этой литературы хотели, чтобы люди поверили в однозначный ответ — никто.

Вот такой портрет конверсо представили публике расисты. В свете этой картины не приходится удивляться, что она породила такую огромную ненависть к «новым христианам» и такой страх перед их намерениями, что многие «старые христиане» стали относиться к конверсо, как к носителям смертельной заразной болезни. Точно таким же было отношение к евреям, развившееся в результате яростной кампании во время «черной смерти», и из сходства результатов можно вывести сходство породивших их причин. Однако же, как мы увидим, не стоит слишком спешить с такими выводами.

Паркс, который изучал развитие образа еврея в христианской литературе, пришел к выводу, что уже в IV в. еврей изображался как «монстр», не как человек, но как «теологическая абстракция сверхчеловеческого зла и хитрости». Преступления, приписываемые ему, редко были «человеческими», и «незначительные свидетельства» были приведены против него, исходя из его «сегодняшнего поведения» или его участия в «злободневных делах»<sup>7</sup>. Образ еврея, созданный и распространенный христианскими теологами того времени, является образом существа, чья жизненная миссия состоит в служении дьяволу и в исполнении его мерзкой работы. В последние четыре века Средневековья контуры этого представления еще более заострились и углубились, в то время как приписываемые евреям преступления умножились и стали более устрашающими. Теперь они включили такие жуткие зверства, как убийство христианских детей для религиозных обрядов, издевательства и пытки над телом Христовым посредством протыкания просфоры или швыряния ее в кипяток, колдовство с целью навлечь жестокую смерть на множество христиан. Разумеется, эти преступления были «человеческими», ибо убийство, в конце концов, совершается человеком, но по сути они являлись сверхчеловеческими и демоническими, поскольку совершались по повелению дьявола и зачастую при помощи магии. Они были сверхчеловеческими еще и потому, что еврей совершал их не для того, чтобы извлечь личную пользу. Его интерес заключался только в том, чтобы излить дьявольский гнев, переполнявший его душу, на Христа и верующих в Него.

Был ли этот образ еврея, представленный монахами, идентичен образу испанского маррана в изображении его расистских врагов? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Конечно, образ конверсо, нарисованный расистами, тоже чудовищен, но расисты думали о *человеческом* монстре, чьи качества и стремления были *человеческими*, хотя и отвратительными. И его преступления, пусть самые ужасные, не совершались путем колдовства. Кроме того, в отличие от чудовищных преступлений, приписываемых *евреям*, они направлены на достижение личной выгоды. В литературе этих расистов редко встречается ссылка на зверства «религиозного» характера, за которые ответственен конверсо<sup>8</sup>, и, в отличие от преступлений, приписываемых евреям, «преступления конверсо тесно связаны с их «современным поведением», или, скорее, их действиями в «сегодняшних делах». Ясно, что ненависть к марранам, которую раздували расисты, была такого

сорта, что ее можно было связать с их повседневной деятельностью и отсюда — с их «человеческой» стороной, с их «природой» или «расой», но не с их взаимоотношениями со сверхъестественными силами.

В этом заключается главное различие между образом «нового христианина», представленного расистами Испании XV в., и образом еврея, обрисованным выразителями идей христианского средневекового антисемитизма. Нам необходимо отметить эту разницу для того, чтобы понять социальное отношение к марранам и появление мифа о смертоносных планах конверсо по уничтожению «старых христиан». И действительно, можно заметить особенности этих планов, если сравнить тайные антихристианские заговоры, приписываемые европейским евреям в середине XIV в. (в связи с «черной смертью»), с теми, которые испанские расисты вменяли марранам в вину в XV в. Здесь легко заметить различие между якобы планируемыми и частично осуществленными «дьявольскими» и «человеческими» преступлениями. В то время как предполагаемые еврейские заговоры были направлены якобы на уничтожение всего христианского населения, причем без всякой выгоды для евреев, план, приписываемый марранам, имел своей целью, помимо возмездия «старым христианам», приобретение марранами огромного богатства и власти. Но к тому же он был связан с «реальным» вопросом, напрямую касавшимся марранов, который стоял на повестке дня и продолжал занимать общественное мнение.

Этим вопросом была экспансия конверсо практически во все органы управления страной и вызванная этой экспансией оппозиция, в особенности в больших городах. Расисты, разумеется, поощряли эту оппозицию всеми возможными аргументами. Но, как и в других случаях, здесь они тоже расширяли свою аргументацию и под конец заменяли реальные элементы воображаемыми. Так, например, расисты считали легкомысленным думать, как, несомненно, думали многие «старые христиане», что все, чего добиваются конверсо в своих попытках занять еще больше должностей, так это раздобыть больше денежных мест для своих людей. Согласно же расистам, цель конверсо состояла в захвате власти над страной, в результате чего «старые христиане» окажутся под их началом, под их безжалостной эксплуатацией и, наконец, превратятся в их рабов.

В предыдущей дискуссии об официальных должностях мы могли видеть, как борьба за власть в Кастилии достигла таких крайностей страстей и насилия и породила так много явных и тайных планов, что люди продолжали задаваться вопросом, какие интриги и какие подрывные действия замышлялись и уже были подготовлены на ближайшее будущее. В особенности загадочной казалась многим кастильцам роль конверсо в этой борьбе, так как в одних случаях казалось, что они вовсе не замешаны, в других они находились в самой гуще конфликта. Следует помнить, что это было время, когда многие верили в то, что Докладчик Фернан Диас был на деле главой и движущей силой королевской бюрократии в Кастилии, и когда влияние конверсо в королевском совете было настолько велико, что позволило им всего за несколько лет уничтожить карьеру Альваро де Луны. Более того, сила стремления марранов к руководящим должностям была засвидетельствована их экспансией во все слои кастильской администрации и в период Энрике IV — и это несмотря на непрекращающуюся кампанию против них начиная с сороковых годов. Могла ли такая экспансия быть просто результатом случайных попыток отдельных марранов? Скорее всего, многие «старые христиане» колебались, прежде



чем ответить утвердительно на этот вопрос. И, таким образом, подъем конверсо к столь многим высоким постам и кажущийся непреодолимым рост их влияния не могли не вызывать время от времени вопросов в различных старохристианских кругах. Поначалу это вызывало подспудное чувство неловкости, но в конце концов стало источником тревоги во многих местах. Именно на это чувство и рассчитывали расисты, они лелеяли его и использовали в своей агитации.

Однако вопрос должностей и связанной с ними власти не был единственным «злободневным вопросом», предоставившим пищу для расистской кампании. Другим вопросом были многочисленные случаи заключения смешанных браков между «старыми» и «новыми христианами». Церковь, как мы видели, поощряла этот процесс и изо всех сил подстегивала обе стороны к его продолжению. Также и конверсо были заинтересованы в его продвижении, а Альфонсо де Картахена ждал того дня, когда марранская «река» вольется в воды великого христианского «моря» и исчезнет в них. Между тем с расистской точки зрения смешанные браки между двумя группами, то есть «старыми» и «новыми христианами», ставили христианскую Испанию перед еще большей опасностью, чем все прочие угрозы, исходившие от марранов. Ибо эти браки не только помогают марранам захватить христианские должности и собственность, они еще и заражают испанский народ болезнью, от которой он может никогда не оправиться. Имелось в виду, что, вступая в брак со «старыми христианами», конверсо «загрязняют» кровь последних, и, если эта зараза широко распространится, она неисправимо испортит испанский характер и в конечном счете приведет к его исчезновению. Таким образом, с точки зрения антимарранских расистов, их конфликт с марранами был бесконечно более важным и решающим, чем их борьба против евреев, потому что против евреев боролись из-за неприятия *евреев как таковых*, а против конверсо — из-за того, чем те *хотели стать*, а именно интегрированной, неотделимой частью испанского народа.

Если утверждение о том, что конверсо постоянно пытались захватить власть, было мифом, то претензии к тому, что через смешанные браки они стремились *огрбить* «старых христиан», не было намного ближе к истине. Разумеется, обе стороны, и «старые», и «новые христиане», вступали в брак друг с другом по всевозможным причинам, но в том, что касается материальной выгоды, в качестве побудительного мотива это может быть в значительно большей степени приписано «старым», чем «новым христианам»<sup>19</sup>. В любом случае, расисты видели, что конверсо постоянно увеличивают процент смешанных браков, так же как они заметили продвижение конверсо в сфере официальной службы. Поэтому возражения расистов против смешанных браков не были сопротивлением абстрактному *принципу*, поддерживаемому Церковью по наущению марранов, или планам, продвигаемым марранами в их писаниях и проповедях: это было сопротивлением чему-то зримому и конкретному — стремлению, которое ежедневно превращалось в реальность.

Докладчик сказал в 1449 г. по поводу состояния смешанных браков в то время: «В Кастилии множество домов, светских и церковных, знатных и семей кабальеро, горожан [среднего и высшего классов]<sup>20</sup>, члены семей которых являются сынами, внуками и правнуками людей, пришедших из народа Израиля»<sup>21</sup>. Это говорит о том, что в то время, когда Докладчик писал эти слова, смешанные браки распространились по всем классам и сословиям испанского народа (кроме крестьян и тружеников низшего класса). Но это не должно нас удивлять. Все возраставшее проникновение конверсо в аристократию через смешанные браки,

значительно возросшее богатство конверсо и более широкое распространение этого богатства в их рядах, а превыше всего, полная христианизация многочисленных конверсо, которая привела их значительно ближе к христианскому образу жизни, были главными факторами, открывшими перед марранами двери этнического смешения.

Разумеется, в середине XV в. смешанные браки между «старыми» и «новыми христианами» все еще были не столь многочисленны, их пропорции были умеренными. Тем не менее постоянный *прогресс* этого движения был таким, что вызвал тревогу оппозиции и поднял ее к действию. Несомненно, многие ее представители считали, что Испания находилась накануне потока смешанных браков, который смост большую часть нации, и это было, по нашему мнению, второй причиной подъема расизма в тот момент. В силу своего взгляда на еврейскую расу и на функцию конверсо в испанском обществе, расисты представляли себя единственной силой, способной предотвратить «угрозу смешанных браков». В любом случае, их идеи получили широкое распространение, и это показывает позицию большинства испанцев по этому вопросу. Испания отреагировала на абсорбцию евреев так, как организм реагирует на вирус, а в качестве антитела она выработала расовую теорию.

Таким образом мы коснулись других побуждений, заставивших расистов обрушить жесточайшую расовую критику на евреев и конверсо. Ибо теория, направленная на предотвращение этнического смешения между «старыми» и «новыми христианами», могла быть по-настоящему эффективной только в случае, если конверсо были бы изображены неполноценными, низменными и подлыми. Для расистов было особенно важным опорочить конверсо, очернить их доброе имя именно в тот момент, когда престиж марранов рос благодаря их достижениям в различных областях жизни и высокой репутации, заслуженной некоторыми из них в руководстве Церковью и государством. Расистская кампания предостерегала нацию не быть ослепленной этими «обманчивыми огнями», потому что за сияющим фасадом их славы скрываются коррупция, развращенность и зло. Совершенно очевидно, что целью этого очернения было воздвигнуть новый, непроходимый барьер между конверсо и их согражданами-испанцами. В момент, когда старые барьеры — то есть культурные различия — распадались и почти полностью исчезли, они могли рассчитывать на то, что новый барьер окажется непреодолимым, потому что он относится к сокровенным качествам человека, его базисной конституции — и действительно, к самому его существу. На языке того времени не было лучшего способа выразить эту вновь постигнутую разницу, чем используя термин «чистая кровь» — полное отличие, абсолютная антитеза грязной крови евреев.

То, что такое разграничение оказалось способом привлечь многих «старых христиан» к расовой теории, очевидно и по другим причинам. Это льстило каждому из них и автоматически, без всяких усилий с его стороны, поднимало его на более высокий уровень, чем любого конверсо, каким бы знаменитым и успешным тот ни был. Именно поэтому расовая теория нашла отклик прежде всего в низших классах, а также у тех представителей среднего класса и нижних слоев знати, чьи амбиции остались неудовлетворенными. Феноменальный подъем конверсо во всех сферах озадачил эти группы и привел в уныние. Как же случилось, неизбеж-

но спрашивали они себя, что те, которые еще вчера были презренными евреями, в большинстве своем разоренными, вдруг, в результате крещения, стали такими богатыми и влиятельными? Это случилось в большой степени потому, что они получили свободу реализовать свои силы и, вдобавок к этому, благодаря их усердию и учености, изобретательности и бережливости, силе инициативы и — пожалуй, прежде всего — благодаря их талантам, но такой ответ был неприемлем для этих обиженных групп. Принять его означало приписать свои неудачи отсутствию личных качеств, необходимых для успеха. Это означало бы признание превосходства конверсо или, хуже того, признание своей неполноценности, чего не могло допустить их самолюбие. Следовательно, они искали иное объяснение, которое залечит их раненую гордость и восстановит поколебленную веру в себя.

Такое объяснение было предоставлено им расистами. Согласно их теориям конверсо достигли всего не благодаря своим достоинствам, которых никогда не имели, а благодаря своим порокам и дефектам, имеющимся у них в избытке. А главное — путем вероломства и обмана, позволившим им с помощью мошенничества получить то, чего ни один порядочный человек не мог бы добиться честными путями. Отсюда следует, что «новые христиане» взяли верх над «старыми» в состязании за социальные и экономические достижения, но не потому, что у «старых христиан» не хватило таланта или инициативы, а только потому, что они не стали бы пользоваться нечестными методами, как конверсо. Более того, утверждая, что конверсо своим коварством и ложью опутали целые слои испанского народа, расистские теоретики освободили многих «старых христиан» от ответственности за их неудачи. Соответственно, они должны видеть мизерность своих достижений и низкий статус не как результат своих личных недостатков, а как одно из проявлений *всеобщего бедствия*, обрушившегося на нацию. Итак, мы можем видеть, что расисты сумели не только поддержать эго обделенных, они еще и оправдали индивидуальную зависть каждого из них, объединяя это в умноженную силу — общее недовольство, которое нужно удовлетворить, коллективную обиду, вызывающую к мщению, и национальное дело, достойное того, чтобы воевать за него.

Теперь нам будет легче понять благоприятную реакцию испанского населения на ответ, данный расистами на их вопрос: как следует поступить с этой злобной группой, которая наносит такой ущерб «старым христианам» и угрожает такими страшными опасностями? Расисты ни в коем случае не были удовлетворены методами сопротивления, используемыми бюргерами. Не допускать конверсо к дальнейшему занятию официальных должностей было для расистов явно недостаточно. Необходимо, по их мнению, было убрать марранов со всех их должностей, поскольку каждая такая должность была в их глазах вражеским аванпостом, с которого противник мог начать контратаку. Не удовлетворяли их и антимарранские законы, которые были или могли быть приняты в городах. Они знали, что конверсо нарушают эти законы или повлияют на королей, чтобы те их отменили. Они также не видели и пути остановить смешанные браки, коль скоро конверсо находятся в стране, но знали, что изгнание марранов — решение, которое короли принять не смогут. Единственным путем к предотвращению несчастья, которым «новые христиане» угрожают «старым», остается *широкомасштабное физическое уничтожение* конверсо, которое должно охватить всю страну, если только удастся поднять и зажечь народ. Таким образом, идея расистов состояла в чудовищной бойне, массовом уничтожении марранов, или, пользуясь сегодняшним языком, в *геноциде*.

Такое решение марранской проблемы, несомненно, основывалось на средневековых методах обращения с евреями на Западе, но, признавая это, мы не можем настаивать на том, что это влияние было единственным. Мы считаем, что идея геноцида пришла из расовой теории, как плод развивается из косточки. Совершенно очевидно, что с исключительным, неисправимым злом, якобы унаследованным еврейской натурой, необходимо бороться исключительными методами, а поскольку оно неисправимо, то его следует уничтожить для блага христианства и всего человечества.

Теперь мы видим, как среди народа, чей христианский пыл не может быть подвергнут сомнению, появилась теория, основанная на расизме и трех главных символах веры, а именно: существование заговора с целью захвата власти в Испании, продолжающееся «загрязнение крови» испанского народа и необходимость предотвращения этих страшных опасностей путем геноцида марранов. Эти три постулата, не меньше, чем расизм сам по себе, чужды всему, на чем христианство стояло или чему когда-либо учило в отношении евреев. То, что такая теория могла не только держаться, но и завоевывать новую почву против доктрины Церкви и установилась в качестве социального принципа в Испании, указывает на то, что ее двигали несравненно большие силы, чем любое препятствие, которое Церковь могла поставить на их пути. Нам остается прояснить природу этой силы и определить источник, из которого она забила ключом.

#### IV

Существует серьезная проблема, поставленная испанским расизмом, которую ученые обделили своим вниманием. Она может быть сформулирована двумя-тремя вопросами, каждый из которых относится к подъему расизма и ранним стадиям его теоретической эволюции. Когда он родился? Что вызвало его появление? В 1449 г., когда толедские расисты начали свою первую атаку на конверсо, расизм имел признаки законченной теории, постулаты которой были сформулированы и по каждому вопросу были подготовлены аргументы. Для создания такой теории требовалось значительное время. Следовательно, предположение, что она была сформулирована во время толедского мятежа или всего несколькими месяцами раньше, явно несостоятельно. И действительно, в нашем обзоре различных явлений, которые можно рассматривать как предшествующие 1449 г., мы заметили четкую расистскую направленность, ведущую к взрыву событий 1449 г. Мы могли увидеть это в различных антимаарранских программах, *открыто предложенных на расистской основе*, — программах, помимо прочего, лишающих конверсо права учиться в коллегии, служить в общественном учреждении или вступать в брак со «старыми христианами». Разумеется, прослеженные нами документы не объясняют причин этой расовой дискриминации, они, к примеру, не говорят нам, что раса конверсо «неполноценная», «порочная» или «оскверняющая» и т.п., они не предполагают, что требуемые ими ограничения указаны в Священном Писании или согласуются с христианским учением. Тем не менее ясно, что какие-то причины были представлены для оправдания предложенных мер и что эти причины в свое время составили основу теории, принятой в 1449 г. Молчание, окружавшее расистские аргументы в документах, предшествовавших толедскому мятежу, конечно, заставляет нас задуматься об этом. Возможно, это отражает сильную оппозицию, которую, как ожидалось, могли вызвать эти аргументы, и поэтому их не выстави-

ли напоказ, хотя они и были высказаны, обсуждены и разработаны во внутренних кругах их приверженцев. Кардинал Торкемада в 1449 г. сказал, что в течение долгого времени расистские агитаторы не осмеливались проповедовать эти идеи публично, что они, по его выражению, «ерзали по углам». Это говорит о том, что на протяжении достаточно долгого периода расизм был полуподпольным движением, которое не смело проявляться открыто. Однако, когда оно обнаружило себя, его теория полностью созрела, а различные его круги объединились в основательную группировку.

Становится ясно, что расизм, и как теория, и как движение, рос еще в течение как минимум нескольких десятилетий в те шестьдесят лет, что прошли с момента больших волнений 1391 г. и до 1449 г., и так же очевидно, что в этот период расизм культивировал ненависть к «новым христианам», представляя маррана в образе морального чудовища. Очевидно, что эти три элемента расизма: концепция, образ и яростная ненависть — были приведены в движение, чтобы достичь в качестве первостепенной цели изгнания конверсо из всех сфер, куда они вошли как равноправные граждане христианской Испании. По существу, расисты руководствовались во всем этом тем же, что их предшественники в 1392 г., когда они пытались вытеснить конверсо из своих городов посредством «оскорблений, бесчестия и ущерба». Разумеется, меры, предпринятые в то время «старыми христианами», все еще могли рассматриваться как *превентивные*, направленные на блокирование или торможение развития, которому они не хотели поддаваться, тогда как предложенное расистами позже было направлено на *аннулирование* установившихся законов и радикальное изменение существующей ситуации. Однако все они основывались на той же идее и вдохновлялись тем же принципом: *запрещением входа конверсо в христианское общество Испании*.

Долгий и тяжелый конфликт «старых христиан» с «новыми» возник именно из принятия этого принципа столь многими «старыми христианами». Итак, чтобы определить причины этого конфликта, мы должны найти корни столь ярко выраженного поведения и пропитавших его стихийных чувств. Что же было в «новых христианах», обращенных из иудаизма, что заставило «старых христиан» оттолкнуть их с такой силой? Что было в образе конверсо такого, что вызвало подобную неприязнь и противодействие?

Прежде всего, мы должны отметить ту роль, которую религия как доминирующее воззрение в христианском мире, сыграла в формировании взгляда «старых христиан» на «новых». Евреи в глазах христиан прежде всего представляли собой религиозную данность, последователей веры или приверженцев Моисеева Закона, с которым христиане были вовлечены в жестокий конфликт. Помимо этого, евреи выглядели еще и членами *народа*, который, благодаря его уникальному историческому курсу (дикому и извращенному, согласно христианству), оставался привязанным к своей старой вере. В эволюции иудаизма, как ее видели христиане, *народ* и *вера* стали синонимами.

Однако, помимо христианской интерпретации истории, эти две формы еврейского существования, несомненно, отражали объективную реальность большинства периодов еврейской жизни. В Средние века определенно эти два элемента — то есть еврейский народ и религия — настолько переплелись и настолько смешались, что казались неделимым целым. Только когда еврей переходил в другую религию,

этот, казалось бы, неразделимый союз нарушался и два его главных элемента обнажились.

Разумеется, Церковь стояла на том, что обращение в христианство уничтожало компоненты этого союза, потому что еврей после обращения оставлял не только свою веру, но и свой народ. Тем не менее еврейский закон понимал это иначе. Делая различие между религией еврея и его принадлежностью к народу, еврейский закон настаивал на том, что обращенный из иудаизма остается, несмотря на то что отказался от своей веры, членом своего народа, поэтому сохраняет некоторые из своих прав, которые придает ему этот статус. Более того, еврейский закон обеспечивал то же членство его потомству, если матери потомков были еврейского происхождения, даже если эти потомки были, как и он сам, нееврейского вероисповедания. Станным образом взгляд на еврейских обращенных, который превалировал в среде «старых христиан» или хотя бы противников марранов, был ближе к еврейскому закону, чем взгляд Церкви.

Мы должны отметить, что позиция Церкви диктовалась не только ее взглядом на евреев и еврейскую историю, но еще и ее концепцией структуры человечества и предназначением христианства. Позиция христианства по вопросам, поднятым этой концепцией, определялась его абстрактным и космополитическим подходом. Подход этот состоял в разделении людей на христиан и нехристиан и не брал во внимание национальные различия или различия, связанные с этническим происхождением. Его идеалом было видеть все человечество как единую паству, ведомую одним пастырем — папой, наместником Христа. Однако историческая реальность не соглашалась с этим идеалом и зачастую подвергала христианскую идеологию испытанию. По существу, этот конфликт между политической теорией Церкви или, скорее, ее универсалистской точкой зрения, и живыми чувствами поднимающихся европейских наций оказал сильнейшее давление на политику Церкви и в конце концов привел к Реформации. Тот же тип давления ощутила на себе Церковь, когда разгорелась борьба между «старыми» и «новыми христианами».

К 1435 г., во время Базельского собора, через сорок пять лет после первого массового крещения и более чем через двадцать лет после второго, Церковь должна была понять, что ассимиляция еврейских обращенных идет не так, как надо. Судя по постановлению, изданному собором, Церковь пытается противодействовать оппозиции, выраженной испанскими «старыми христианами» по отношению к марранам, но ясно и то, что ей не удалось установить причины, лежавшие в основе этой оппозиции. Результатом были предложенные ею паллиативы. Церковь верила в то, что еврей, крестившись, оставил вместе с религией и свой народ, и в этом, конечно, была немалая доля правды, а судя по общинным взаимоотношениям марранов, это мнение Церкви фактически подтвердилось. Тем не менее в то время как выкрест оставил свой народ, его принадлежность к народу все равно осталась при нем. Это отражалось многими его характеристиками, обусловленными различными факторами: этническим, социальным, факторами среды и образования. Это были типично *еврейские* характеристики, и, хотя ассимиляция в известной мере приглушила их, они по-прежнему были различимы в еврейском обращенном даже через десятилетия после его крещения.

Между тем это приводит нас к следующему наблюдению. Если высказанное справедливо по отношению к отдельно взятым марранам или к маленьким группам обращенных из иудаизма в христианство или любую другую религию, то это

вдвойне справедливо в случаях массового обращения, подобного тому, что случилось в 1391 г. Конечно, уход обращенного из еврейского народа мог по-прежнему считаться фактически состоявшимся, если смотреть на это с точки зрения окончательного результата или оценивать связи выкреста с еврейской общиной, но это выглядело иначе, если взглянуть на его положение в коллективе после крещения. Потому что в то время когда массы евреев крестились одновременно, каждый из них видел себя *внутри своего народа*, а ни в коем случае не тем, который его оставил. В Испании, где все эти обращенные, или их подавляющее большинство, жили долгие годы в своих кварталах, это общинное ощущение оставалось с ними до тех пор, пока процесс ассимиляции не разрушил или не повредил серьезно коллективную ткань. Также многие характеристики еврея и его образа жизни, которые даже отдельно живущие марраны сохраняли на долгие годы, держались значительно дольше в марранских общинах. В результате конверсо по-прежнему был узнаваем даже через несколько поколений после крещения его предков — по еврейской внешности, привычкам, манерам, по его поведению и реакциям, а также по его взглядам на ряд предметов. Как следствие, в середине XV в. (а во многих случаях, несомненно, даже позднее) явное большинство «новых христиан» Испании все еще не стряхнули с себя тень своего прошлого, и результатом этого факта было сознание их «чуждости», определившее отношение и поведение их соседей.

То, что составляло сердцевину, самую суть этой «чуждости», определить, конечно, нелегко. Можно предположить, что после десятилетий жизни в христианском мире марран отличался от еврея, но это отличие не коснулось его основных еврейских черт, и его отличие от христиан чувствовалось так же остро и порождало такое же враждебное отношение. Ибо христианин, который ненавидел еврея вплоть до желания и даже готовности его убить, *не мог терпеть все его существо*, а не только его религию, даже тогда, когда религия объявлялась христианами единственной или главной причиной этого отвращения. Поэтому, когда после крещения еврея его *нерелигиозные* свойства продолжали быть заметными, это подпитывало ту ненависть, которую «старый христианин» испытывал к нему до крещения. Во-тще призывала христиан Церковь помнить, что еврей, крестившись, заново родился духовно, что «новый человек» в нем заменил «старого» и поэтому они должны проявить к нему братскую доброту и расположение, а при нужде и помочь ему. Христианские массы это не убедило. То, что они видели перед собой, был тот же «старый человек», чье христианство не изменило его облик, но снабдило его правами, которые позволяли ему вмешаться в их жизнь. Вследствие этого *чуждость* конверсо, которая отражалась *нерелигиозной* стороной их существа, вскоре заклеимила их не только как «отличных» от «старых христиан», но также как «чужих» и, в качестве таковых, как «захватчиков». Это выставило наружу еврейство марранов с другой точки зрения — отношений между чуждым меньшинством и большинством, среди которого оно живет.

Итак, мы снова касаемся прямой причины или главного корня глубокой антипатии, лежащей в основе антагонизма «старых христиан» по отношению к «новым». По существу, это был антагонизм по отношению к еврейскому *народу*, к еврейству, сохранившемуся среди марранов, несмотря на христианизацию, и именно здесь мы находим точку близости между ненавистью христианских масс к марранам и теоретическим подходом расистского движения.

Для того чтобы полнее понять, что это означает, мы должны отметить, что концепция марранов как *народа* — того же народа, к которому принадлежали евреи, — была выражена не только в чувствах и поведении «старых христиан» по отношению к ним, но также и в высказываниях, которые с ясностью свидетельствуют о том, что марранов рассматривали в качестве особой *национальности*, многими путями связанной с евреями. И действительно, такими их видели не только их враги, но и их друзья среди «старых христиан». Более того, сами марраны тоже видели себя подобным образом. Настаивая на том, что они являются христианами и не имеют ничего общего ни с иудаизмом, ни с его последователями, марраны не могли отрицать своей фактической принадлежности к отдельной общности, которую они сами четко определяли.

Докладчик в своем *Наказе* трижды называет марранов *нацией*<sup>22</sup>. Аналогичным образом Пульгар, обращаясь к кардиналу Мендосе с предложением, чтобы марраны, склонные к иудаизму, воспитывались в христианском духе членами их собственной группы, называл эту группу *нацией*<sup>23</sup>. Анонимный «старый христианин» также, полемизируя с Пульгаром, говорит ему: «Кто-то из вашей *нации* был назначен направлять их» [т.е. конверсо]<sup>24</sup>. Перес де Гусман в своей дискуссии о «новых христианах» дважды определяет их как *нацию*<sup>25</sup>, а возражая против принижения марранов как группы, он говорит: «Негоже обвинять целую *нацию*»<sup>26</sup>. Также и Паленсия, описывая то, как старохристианские критики изображают конверсо, относится к ним как к отдельной *нации*<sup>27</sup>, в то время как Барриентос, говоря о многих «старых христианах», у которых в жилах течет марранская кровь, отмечает, что почти все «знатные дома Кастилии или большая часть их происходят из израильской *нации*»<sup>28</sup>. Когда Валера говорит о *евреях*, предшественниках конверсо, он, естественно, определяет их словами Второзакония, цитируя Вульгату: «Есть ли другая *нация*, столь благородная?»<sup>29</sup>, а подходя к вопросу теологического благородства, он спрашивает: «В какой *нации* можно найти так много благородных, как у евреев?»<sup>30</sup> Таким образом, сами марраны, их друзья и их враги определяли их как потомков еврейской нации и, несмотря на крещение, как представителей этой нации.

То, что их происхождение было главным или одним из главных компонентов их национальной идентификации, было признано всеми, включая их самих. Когда Докладчик говорит о марранской «нации», он определяет ее принадлежащей к «роду (*linaje*) нашего Господа Иисуса Христа»<sup>31</sup>. В том же стиле Диего де Валера говорит о еврейском народе как о колыбели Христа, а кроме этого, что «Божий сын выбрал это *происхождение* — Патриархов, Пророков и Апостолов — как самое благородное»<sup>32</sup>. Соответственно, когда конверсо Арагона пожаловались на отказ арагонцев вступать с ними в браки, они указали, что Иисус взял Свое тело от их собственного народа, — иными словами, что они, конверсо, относятся к той же расе, что и древние евреи. Таким же образом Хуан де Торкемада называет конверсо христианами, *происходящими от народа* Израиля<sup>33</sup>, а когда Докладчик в своем письме к Барриентосу упоминает Амана, он говорит, что епископ знал о страшных преследованиях Амана против «нашей расы» (*nuestro linaje*)<sup>34</sup>. Эспина называл конверсо и «расой» (*genus*), и народом (*gens*)<sup>35</sup>, а Гарсия видел в них особый человеческий «сорт», род и «племя»<sup>36</sup>. Поэтому родословная происхождения, их *linaje*, была теперь одной из отличительных особенностей марранов и, действительно, их главным коллективным признаком, как это указано выше.



В качестве, несмотря на крещение, «отдельной нации», объединенной общим происхождением или расой, марраны оказались, таким образом, открыты для оценки их группы как чуждой национальной общности, чья принадлежность *народу страны* должна быть подвергнута сомнению и чья готовность к предательству может быть расценена вероятной даже умеренными противниками. Кастильо критикует архимятежников против короля Энрике IV и хочет объяснить их готовность к таким предательским планам тем фактом, что они принадлежат к чужим нациям<sup>37</sup>, несомненно имея в виду архиепископа Каррильо и Хуана Пачеко, которые были португальского происхождения, и их марранских союзников, Альвара Гомеса и Педрариаса, принадлежавших, согласно общей концепции, к *judáica nación*. Этот взгляд на конверсо также отражен в сообщении Паленсии об убеждении «старых христиан» в том, что «конверсо втайне составляли бесчестные заговоры» против них<sup>38</sup>. Паленсия, очевидно, разделял это убеждение, потому что интрига, наподобие этих «бесчестных заговоров», была составлена толедскими марранами, и он приписывает вспышку конфликта между «старыми» и «новыми христианами» в Толедо в 1467 г. в большой мере этому воображаемому заговору. Превалирование этой точки зрения также позволило мятежникам в 1449 г. почувствовать себя вправе с уверенностью заявлять, вопреки здравому смыслу и известным фактам, что конверсо затевали захват Толедо, чтобы передать его своему союзнику, Альваро де Луне. И на то же мнение о «новых христианах» опиралась вера в еще большую интригу — грандиозный заговор марранов Кастилии с целью захватить управление страной.

Такие подозрения и убеждения по поводу конверсо могли быть состряпаны, потому что конверсо считались не только чуждой, но еще и враждебной группой, принадлежащей к другой *нации*, которая якобы была в мире с испанцами, а на самом деле находилась с ними в бесконечной войне, равно как и в войне с другими христианскими нациями. Но здесь мы должны спросить, означает ли термин *nación* (или *natio*), примененный к марранам, современное понятие *нация* или *национальность*, или что-то иное, требующее определения. Вопрос абсолютно законный, но трудный и сложный. Мы все же попытаемся ответить на него по возможности кратко, не уклоняясь от нашей цели.

## V

История роста национализма в Средние века, включая рост национализма в Испании, до сих пор является одним из наименее изученных вопросов гуманитарных наук, хотя его важность для понимания Средневековья, так же как и последующей эпохи, трудно преувеличить. Однако кардинальный вопрос «Что есть нация?» был задан не только в XIX в. Он был задан уже в начале XV в., а по всей вероятности, еще раньше, и, занимаясь этим вопросом, мы ограничимся теми выводами, которые можно сделать из того, что было сказано по этому поводу в интересующий нас период.

На соборе в Констанце (1417 г.) возникла дискуссия о национальности, или, точнее, о том, что составляет *настоящую* нацию, в отличие от искусственных политических формаций, которые были признаны на этом соборе как *naciones*<sup>39</sup>. Английская делегация выразила мнение, что необходимыми элементами или признаками «национального единства» являются либо «единство крови, отличающее народ от других», вкуче с «привычкой единства», либо «особый язык» или «территория», которая служит местом проживания народа или его родиной<sup>40</sup>. Мы упоминаем эти

«признаки» в том порядке, в котором они появляются в оригинальном заявлении этой делегации, откуда ясно, что только два этих «признака», или даже один, достаточны для определения национального отличия. Пожалуй, самым примечательным в этом определении является тот факт, что его «признаки» национального единства не включают общего подчинения князю или кому-нибудь относящемуся к правительству. Нация узнается по ее *основным*, присущим только ей качествам, а не по сменяющимся персонам ее правителей. Это явно не то же, что королевство, и существует отдельно от королевского владения.

Такое мнение не было единичным. Несколькими месяцами ранее португальское посольство на Констанцском соборе протестовало против включения прелатов Сицилии и Корсики вместе с арагонцами в испанскую нацию на том основании, что, несмотря на их бытность подданными короля Арагона, они говорили на другом языке и были «истинно другой нацией»<sup>41</sup>. Точно так же в своей речи на соборе в Базеле (1434 г.) о приоритете Кастилии в праве занимать места в заседании Алонсо де Картахена сказал, что «во владениях моего господина, короля [Кастилии], есть разные нации и различные языки», демонстративно подчеркивая тот факт, что «кастильцы, галисийцы и баски являются разными нациями и используют разные языки»<sup>42</sup>. Очевидно то, что, согласно Картахене, национальная принадлежность не идентична с языковой, хотя он явно рассматривал язык как один из наиболее значимых признаков нации. Мы, наверное, окажемся недалеко от цели, если примем, что в глазах Картахены «родство крови и привычка к единству» составляют, как и для англичан в Констанце, главные атрибуты нации.

Таким образом, когда Докладчик, или Барриентос, или Перес де Гусман говорили о марранам как об отдельной «нации», у них было ясное представление о предмете разговора. Они говорили об общности, которая может быть отмечена «признаками», названными англичанами в Констанце. Но какой «признак» может быть отнесен к конверсо? У них не было ни своей территории, ни языка, отличавшего их от других. Для того чтобы определить их отдельной нацией, оставалось «родство крови и привычка единства». Отсюда и важность того, что «раса» была принята как их «национальная» особенность, отсюда взаимосвязь расы и нации как терминов, определяющих их идентификацию.

Это приводит нас к самому сердцу проблемы, которая неизбежно вытекает из этой дискуссии. Если нации полуострова разделялись не только по своим меняющимся династиям и правителям, которые зачастую навязывались им извне, но также по врожденным, естественным различиям (этническое происхождение, язык и т.д.), и если конверсо рассматривали себя, так же как их друзья и враги, как общность со своими особыми национальными характеристиками, то можем ли мы не согласиться с тем, что конфликт между ними и другими национальными общностями Испании проистекал прежде всего из *национальных* различий, а не из какого-либо другого источника? Или же, если источником конфликта было что-то иное, как то, на что мы указывали выше (т.е. религиозные, социальные или экономические причины), не был ли этот конфликт ожесточен *национальным* антагонизмом до той остроты, которой он достиг? Этот вопрос, насколько нам известно, до сих пор не был поднят в исторической литературе, относящейся к марранам. Однако в рамках темы нашего исследования мы обязаны его поднять и рассмотреть.

Когда Алонсо де Картахена говорил о *нациях*, живущих под властью Кастилии, он, несомненно, эхом отозвался на доводы англичан в Констанце, которые видели главный признак нации в «особом языке» группы, и он тоже мог приписать определенным кастильским группам некоторые другие признаки, которые англичане считали свидетельством национальных качеств. Однако сами по себе эти качества, как и другие атрибуты национальной общности — государственность, правительство, юридическая система и т.д., не являются признаками *национального* существования и функционирования. Хорошо известно, что для существования и функционирования нации необходимо, вдобавок к вышеуказанным свойствам, то особое качество, которое последователи национализма называли *национальным сознанием* — достоянием, включающим в себя *память* и *перспективный взгляд* (т.е. сознание общего прошлого и общая озабоченность будущим), *волю*, состоящую из общей решимости продлить и защитить жизнь своей общины, декларированное и понятое, в общем и целом, *согласие* видеть интересы общины выше прочих интересов, а превыше всего — *стремление* сохранить или приобрести состояние политической независимости. Разумеется, эти элементы, как отметили ученые, присущи не всем нациям в равной степени и не всегда появляются одновременно. Начиная с зародышей, они растут и развиваются, пока не достигают, все или только некоторые из них, зрелости и становятся способными мотивировать действия нации. Тем не менее они должны существовать как минимум в заметно более развитой стадии, чем эмбриональная, чтобы какой-либо коллектив приобрел состояние национальной общности. Итак, если группы в Испании XV в., которых некоторые их члены называли «нациями», обладали в заметной степени этими элементами, они действительно были наполовину или полностью *нациями* в сегодняшнем понимании этого слова, и тогда законы, применимые к жизни наций, для них тоже действительны. Если же нет — тогда то, что подразумевалось под термином *нация*, будучи примененным по отношению к ним, было чем-то иным, что еще предстоит определить.

Испания за восемьсот лет Реконкисты прошла через такие ужасные конвульсии, что это могло предоставить почву для самых разных теорий о судьбе испанского национализма в этот период. Так, например, согласно Америко Кастро, древние испанцы практически исчезли в штормовых бурях войн с мусульманами, и нация приобрела свой законченный вид только на рассвете, или накануне, Нового времени. По мнению Кастро, новая нация возникла как продукт особой социальной структуры, характеризовавшей испанскую жизнь до XII в. и позже, — структуры, состоящей из трех религиозных общностей: христианской, мусульманской и еврейской. «То, что сегодня называется «отчизной» и «нацией», — говорит он, — в смысле определения народа в целом, чувствовалось в XII в. как конгломерат верующих в разные веры, то есть каждый в свой религиозный код»<sup>43</sup>. Эта ситуация, согласно Кастро, продолжалась до кануна XV в., когда, наконец, «из каст *convivencia*, сперва сотрудничающих, а затем соперничающих, возникли испанцы, какими мы знаем их». Ясно, что, согласно этой концепции, в христианских средневековых королевствах вряд ли было место для национальной жизни в современном понимании, не говоря уже о разнообразии опытов такой жизни.

Однако это разнообразие *существовало*. Хотя и можно принять точку зрения Кастро, что в первые несколько столетий Реконкисты «религиозная принадлежность служила границей национальной формы целого народа»<sup>44</sup>, ясно, что в те

ранние времена были заложены основы для подъема и развития ряда различных национальных общностей, где не религиозные, а другие факторы играли главную роль в образовании их «формы». Кастро, по нашему мнению, переоценивает близость в отношениях между религиозными общностями в ранний период и недооценивает их антагонизм в поздний. Христианская общность не была, как мы видим, просто одним из трех компонентов испанского общества, но *всегда* была правящим и контролирующим фактором, которому подчинялись две другие. Если бы отношение христиан к мусульманам и евреям изменилось, это было бы изменением не от корпорации к доминированию, но от постоянного доминирования к подавлению и вытеснению. А главное, христиане, и только они, представляли собой корни, ствол и ветви новой испанской нации.

Иначе смотрел на вещи Менендес Пидаль, воспринимавший христианскую Испанию национальной скалой, разбитой ударами молота мусульманского завоевания, а затем воссоединенной испанскими силами, которые трудились, цементируя разлетевшиеся осколки. Менендес Пидаль верил, что в этих фрагментах продолжал жить национальный дух. Соответственно, сказал он, начиная с 1035 г. «объединяющий импульс непрерывно проявлял себя ... до тех пор, пока единство [Испании] не было достигнуто монархами-католиками»<sup>45</sup>. Это, конечно, надуманные утверждения, не доказанные должным образом их автором. В свете ревностного стремления к своей независимости, которое испанские христиане королевства беспрерывно демонстрировали с пылом, который проявляли постоянно, защищая свои интересы и преследуя свои цели, а главное, в свете разрушительных войн, которые они снова и снова вели друг против друга на протяжении всей эпохи, нам трудно видеть их частью одной нации или даже согласиться, что «импульс к единству» *непрестанно* утверждался в их жизнях. Конечно, некоторые общие воспоминания, законы и обычаи сохранялись всеми христианскими королевствами, но в общем центробежные силы были сильнее центростремительных, новые условия изменили лицо их обществ так, что и они сами, и другие стали видеть их различными национальными общностями.

Нашей целью здесь не является оказаться втянутыми в дискуссию по поводу «происхождения и идентификации» испанцев, поскольку это не имеет прямого отношения к интересующему нас вопросу, а именно отношений между «старыми» и «новыми христианами», но мы считаем необходимым заметить, что наши взгляды по данному вопросу весьма далеки как от точки зрения Кастро, так и от Пидалья. С другой стороны, мы чувствуем себя гораздо ближе к взглядам Ортега-и-Гассета. В своей работе *«Бесхребетная Испания»* он говорит: «Ошибочно думать, что после того как Кастилия объединила под своей эгидой Арагон, Каталонию и Басконию, все три нации утратили самобытные черты, которые отличали их не только друг от друга, но и от единого целого»<sup>46</sup>. «Наоборот, — подчеркивает Ортега, — включение в состав одного государства не ставит предела существованию отдельных групп как таковых. Последние, так или иначе, продолжают изъявлять волю к независимому существованию, хотя она теперь сдерживается центростремительными тенденциями, препятствующими существованию порознь»<sup>47</sup>. Однако народы, чье «отличие» так ярко выражено, что не может быть смазано «слиянием», чья «врожденная внутренняя независимость» настолько сильна, что держится в состоянии подчинения, не могут приобрести эти качества, кроме как с помощью факторов, формирующих нации. И действительно, Наварра, Арагон и Каталония были наци-

ями задолго до того, как объединились с Кастилией, хотя Ортега-и-Гассет оставляет термин «нация» для Испании, их коллективной единицы.

Тот факт, что Кастилия была нацией в не меньшей мере, чем ее партнеры по тому, что мы можем назвать Испанским союзом, вряд ли нуждается в упоминании. Конечно, рост ее национального самосознания замедлился из-за резких перемен (династических, территориальных и демографических), которые она претерпела в течение первых столетий ее существования. Тем не менее в 1230 г. ее династия сформировалась, а в 1266 г. ее границы стабилизировались<sup>48</sup>. Соответственно, демографические изменения были сведены к минимуму, во всей стране установился единый закон и было обеспечено некоторое национальное представительство через кортесы. В последующие два столетия (1250–1450 гг.) Кастилия приобрела гораздо большее этническое единство, так что похоже, что к 1450 г. она имела все необходимые атрибуты нации, включая собственное правительство, традицию независимости и богатое героизмом прошлое, память о котором поддерживалась литературой.

То, что в указанное время ситуация действительно была таковой, подтверждается и специальными исследованиями. В трех коротких, но проницательных работах Гиффорд Дэвис показал, как национальное чувство проявилось в кастильской политике и литературе в XIII, XIV и XV вв.<sup>49</sup>, а Мария Роса Лида де Малкиэль продемонстрировала, как в первой половине XV в. представления о Кастилии и Испании соединились в сознании большинства поэтов того периода, и в особенности как образ объединенной Испании воодушевлял их работы<sup>50</sup>. Роса Лида, правда, сочла, что заметила два важных исключения из этого правила: маркиз де Сантьяна и Фернан Перес де Гусман<sup>51</sup>, но здесь она ошиблась, а эта ошибка только усилила ее справедливое обобщение. Сантьяна называет Кастилию, свою родину (*patria*), также по имени *España*<sup>52</sup>, а Гусман считает не только Кастилию и Леон, но также Португалию и Арагон «королевствами той нации», а именно той же нации (Испании), чью славу он воспекает в своей знаменитой поэме *Loores de los claros varones de España*<sup>53</sup>. Также и тот факт, что он посвящает эту поэму величию всей Испании, а не только Кастилии, показывает, что его политический и национальный горизонты охватывают весь полуостров и что он видит все христианские королевства полуострова членами одной исторической единицы.

Будет ошибкой предположить, что эти чувства в равной степени разделялись всеми частями народа. Первыми приняли и начали продвигать их интеллектуалы (в основном поэты и историки), принадлежавшие к высшим классам. Однако постепенно эти чувства просочились в низшие классы, в особенности к их образованным «ученым» элементам. К середине века это расширившееся ощущение дало подъем явлению, относящемуся к нашему предмету.

Растущее самосознание народа, его национальная самоидентификация всегда совпадают с его растущим желанием принять участие в управлении своими делами. Из всех стран полуострова Кастилия имела наименее представительное правительство. К концу XIV в. были сделаны попытки привлечь кастильские города в центральную администрацию, но в XV в. эти попытки были полностью прекращены, когда диктатура исключила из управления страной не только города, но и большинство грандов. Знать, поддержанная некоторыми городскими олигархами, реагировала мятежами и протестами, которые неизменно терпели поражение. В 1445 г. кортесы в Ольмедо утвердили абсолютистский режим, и все надежды на представительство населения казались потерянными. Тем не менее через четыре

года, во время толедского мятежа, низшие классы заставили страну услышать свой голос, когда отстаивали право определять и формировать (вместе со знатью) правление нацией и природу ее администрации.

Соответственно, мы могли видеть, как национальный дух просыпается и крепнет в требованиях *Петиции*, адресованной толедцами королю в мае 1449 г., и в «Докладной записке», написанной через год выразителем их настроения Марком Гарсией. То, чего они хотели, было режимом, основанным на *выраженной воле* народа, высказанной через его представителей на кортесах; они хотели, чтобы кортесы представляли *все королевство*, включая *все города*, большие и маленькие (а не только *знать* и *главные города*, как было до тех пор), они хотели монархию, признающую свой долг служить народу, заботиться о его нуждах, а главное — следовать желаниям народа. Иначе они (т.е. народ) угрожали упразднить свое подданство королю и, таким образом, свергнуть его правление.

Во всем этом мы видим признаки национальной общности, или продвинутого национального самосознания, или нацию в процессе ее становления. Более того, поскольку мы видели, что толедские мятежники говорили не только от имени своего города или определенного класса и сословия, их позиция приобрела *национальный* характер, добавляя тем самым еще одно указание на присутствие национального чувства в своих рядах. Тем не менее термин *нация* не фигурирует в их писаниях. Вместо него они используют термин *республика* или, как мы сейчас увидим, другие термины, означающие национальное существование. Мы уже отмечали, что Картахена считал, что население Кастилии включает в себя три *нации* (кастильцев, галисийцев и басков), и, несомненно, именно эти три нации имели в виду мятежники, когда говорили о *народках* короля<sup>54</sup>. Они считали эти народы представителями трех *generous* — трех этнических *типов* (признаков национальности), чьим общим знаменателем является тот факт, что все их члены были *naturales*. Эти *naturales*, т.е. местные уроженцы, аутентичные, подлинные сыны страны, в целом представляли собой то, что мы сегодня могли бы назвать национальной единицей: только они имеют право представлять *республику* и занимать ее официальные посты. Конверсо, кого они называют «четвертым этническим типом» (*el quarto genero*), тип, происходящий от евреев<sup>55</sup>, разумеется, исключается из этой категории. Они не *naturales*, а *extranjeros* («чужаки»), соответственно, они не являются частью национального конгломерата и не разделяют никаких его прав.

То, что, не будучи *naturales*, они не имеют права *получить доверие* представительства республики, было принято как само собой разумеющееся, и, как следствие, они не имеют права ни на власть, ни на привилегии, сопутствующие представительству. Отказ от предоставления марранам права на общественные должности был прямым выводом из этого общего положения, так же как и устранение марранов от получения церковных бенефиций. Когда мы вспоминаем упрямое сопротивление городов, неоднократно и чрезвычайно твердо высказанное на кортесах, предоставлению бенефиций иностранцам (*extranjeros*), мы лучше можем понять, почему толедцы твердо настаивали на запрете марранам получать церковные бенефиции.

Мы видели, что мятежники воздерживаются от применения термина «нация» не только в отношении конверсо, но и других кастильских групп, которые Картахена определил как «нации». Вместо этого они употребляют по отношению к ним этнические определения, и тех, кого считали законными группами населения их страны, они иногда называли «народами». Тем не менее у них была ясная кон-

цепция «врожденного единства», того, что они видели аутентичными, исконными народами Кастилии<sup>56</sup>, и эта концепция также предполагает продвинутую стадию национального самосознания. Возможно, они не пользовались термином «нация» потому, что он еще не был общепринятым, но им удалось передать то, о чем они думали, а то, о чем они думали, было пусть и не идентично, но очень близко к тому, что мы называем «национальная принадлежность».

Толедский мятеж был, как мы помним, политическим восстанием, направленным против режима, включая конверсо, которые рассматривались его чужими и незаконными агентами. Когда мятежу не удалось достичь своей цели — свержения диктатуры и замены его «демократическим» режимом, — массы продолжали борьбу, на сей раз только против конверсо, возможно, в надежде на то, что, устранив их с занимаемых постов, они обеспечат себе самим эти должности. Таким образом, разочарование результатами революции привело к продолжению нападений на марранов. Разумеется, расистская форма этих нападений обязана своим появлением разным причинам, в основном тем, что были указаны выше, но нет сомнения в том, что агрессоры усилили свою мощь благодаря дополнительным силам, поднявшимся на поверхность. Ибо, помимо ненависти к евреям, расистский порыв приобрел энергию и динамизм революционного движения, которое уже было, по существу, *национальным* и в тот момент не могло найти другой возможности выплеснуться. Поэтому борьба против еврейской «расы» ощущалась как борьба против чужой «нации», которая узурпировала позиции подлинных сынов нации, а посему должна быть изгнана или уничтожена.

## IV. Фердинанд Арагонский

### I

В предыдущих главах мы подытожили все общие обстоятельства, установки и интересы, которые объединились, чтобы образовать мощный стимул к основанию инквизиции. Теперь должно быть совершенно ясно, что без него инквизиция не была бы создана, но ясно и то, что стимул сам по себе тоже не мог бы создать ее. Хотя общие направления, интересы и обстоятельства могут породить *движения*, требующие изменений, они не могут создать сложные *организации*, которые воплотят эти требования в жизнь.

Такие организации формируются людьми, которые могут свести воедино и направить силы народных движений, так же как строитель электростанций на водопаде может обуздать энергию потока.

Создание испанской инквизиции не было исключением из этого правила. Это произошло благодаря ее архитектору и строителю, которым, вне всякого сомнения, был король Арагона Фердинанд. Ему, конечно, помогла, в особенности на различных стадиях планирования, его энергичная жена, кастильская королева Изабелла, и судьбоносное решение об учреждении инквизиции должно быть приписано им обоим. Это решение было последним звеном в цепи причин, породивших инквизицию. Что привело к нему Фердинанда и Изабеллу?

На протяжении трех десятилетий после 1449 г. расисты все время предпринимали попытки осуществить главные части своей программы. Их кровавые нападения

на марранские общины должны были стать прелюдией к уничтожению марранов или их изгнанию из испанского общества, в то время как издание антимарранских уставов в городах, поддавшихся их политике дискриминации, было предназначено для того, чтобы подтолкнуть все прочие части королевства к урезанию прав марранов и понижению их статуса.

В конечном счете ни один из этих проектов не был завершен так, чтобы полностью удовлетворить расистов. Их нападения нанесли, конечно, потери марранам. Многие погибли, а еще больше потеряли имущество. Однако это не смогло ни привести к истреблению большинства конверсо в каком-либо месте, ни обеспечить изгнание конверсо ни из одного кастильского города или каким-то другим образом привести к ликвидации хотя бы одной марранской общины. Успешнее оказались попытки расистов нанести ущерб гражданскому статусу марранов. Им удалось установить дискриминационные режимы в Толедо, Сьюдад-Реаль, Кордове и других местах, пробив таким образом опасные бреши в линии обороны «новых христиан». Тем не менее очень скоро эти бреши были заделаны королями, которые действовали под влиянием конверсо. Таким образом, и здесь расисты не достигли своих окончательных целей.

Однако, притом что в реальном воплощении своих программ расисты преуспели лишь частично и кривая их достижений поднималась и опускалась, в двух аспектах их деятельности наблюдался постоянный подъем. Во-первых, их движение неуклонно росло, привлекая к себе все больше и больше представителей почти всех классов, а во-вторых, им удалось взрастить и раздуть ненависть к конверсо до беспрецедентного, угрожающего уровня. И то, и другое усилило давление на власти и ударило по отношениям между «старыми» и «новыми христианами». В ряде мест эти отношения стали настолько напряженными, что могли оказаться разорванными при малейшей провокации, а обоюдная терпимость уступила бы место гражданской войне.

Фердинанд и Изабелла пришли к власти, будучи хорошо знакомы с ситуацией. Они видели, какое разорение это принесло Кордове, Хаэну и другим городам Андалусии, и знали об опустошении, причиненном в Толедо, Сьюдад-Реаль и вообще повсюду. Они обратили внимание на растущую и расползающуюся повсюду ненависть и поняли, что ее необходимо остановить, прежде чем это приведет к мощному взрыву, который может потрясти все королевство.

Стоял вопрос: что можно сделать?

Перед ними были открыты два пути к предотвращению новых беспорядков. Можно было последовать совету конверсо или же, наоборот, уступить требованиям их противников.

Совет конверсо в 1474 г., когда Короли-католики взошли на трон, был, вне сомнения, тем же, который они дали Хуану II (в 1449 г.) и, скорее всего, Энрике IV (в 1462, 1467 и 1473 гг.): администрация должна действовать безотлагательно и решительно в полном соответствии с законами королевства, что, разумеется, означало наказание нарушителей закона и в особенности подстрекателей беспорядков. Никаких уступок преступникам, потому что каждая уступка только поощрит их к возобновлению их нестерпимых нападок. С другой стороны, если монархи отнесутся к ним так, как этого требует закон, они завоюют уважение подавляющего большинства граждан, которые всерьез страдают от беспрестанной смуты; подстрекатели поймут, что у их преступных замыслов нет шансов на успех и, соответственно, оставят



свои безумные надежды увидеть «новых христиан» уничтоженными. Результатом окажется восстановление общественного мира и порядка.

Короли-католики, конечно, знали, что этот метод ни разу не был испробован. Правда, в 1450–51 гг. некоторые из лидеров нападения на марранов были жестоко казнены или просто наказаны иным способом, но народу как-то дали понять, что постигшая их судьба была наказанием за предательство принца Энрике или за мятеж против короля (Хуана II), а не за их эксцессы против конверсо. Ведь на самом деле Хуан II и Энрике IV простили всех грабителей и убийц «новых христиан», так что общественность могла прийти к выводу, что преступления против конверсо остались безнаказанными. Однако Короли-католики также знали, почему их предшественники так мягко обошлись с врагами марранов. Они приняли эту позицию, потому что политике репрессий противились почти все «старые христиане» городов, и они боялись, что следование такой политике может ужесточить оппозицию и разжечь пожар народного сопротивления, погасить который окажется выше их сил.

Фердинанд и Изабелла прекрасно понимали, что установленное ими общее уважение к закону и страх, внушенный ими потенциальным нарушителям, во многом обязан миру между «старыми» и «новыми христианами», преобладавшему в первые годы их царствования. Короли воздвигли крепкую стену против анархии и революции на благо всех своих подданных, но они видели также и антимарранские силы, пытающиеся пробить разные бреши в этой стене. Фердинанд и Изабелла должны были задаваться вопросом: что делать, если их оборонительная система треснет? В особенности их заботила реальная перспектива того, что антимарранские бунты вспыхнут во многих городах. Они представляли себе, что, если такие общие беспорядки были возможны в шестидесятых и семидесятых годах, они еще более вероятны в восьмидесятых. Антимарранское движение выросло, ненависть к конверсо резко усилилась, и проблема сдерживания такого движения стала, соответственно, еще серьезнее. Короли поняли, что наказывать всех нарушителей закона невозможно, в то время как выборочные наказания главарей могут поднять волны беспорядков. Кроме того, они должны были принять во внимание свой военный потенциал в предсказуемых ситуациях. Хватит ли у них сил подавить одновременное восстание в двух-трех больших городах? Ясно, что такую, отнюдь не маловероятную, перспективу нельзя было игнорировать. Когда множество маленьких огней одновременно разгорается в разных местах, никто не может сказать, сколько из них грозит превратиться в бушующий пожар.

Однако помимо вопроса о том, может ли антимарранское движение быть подавлено силой, перед Фердинандом и Изабеллой стоял еще один вопрос, представляющий для них первостепенную важность. Это был вопрос их репутации как правителей. Не будет ли эта кампания стоить им популярности — популярности, которая была для них одним из главных приобретений войны за наследование? Полные решимости подчинить королевской власти знать, которая так сильно досаждала их предшественникам, они вряд ли могли позволить себе воевать еще и с простолюдинами, потому что тогда им не на кого будет опираться. Поэтому сохранение безусловной поддержки простого народа было, по их суждению, первостепенной задачей, имеющей приоритет перед всем остальным. Однако защита конверсо от требований простонародья делала ее выполнение невозможным.

У королей не было выбора. Они должны были принять одну из сторон, и было ясно, какую сторону они выберут. Если они хотят избрать поддержку большинства и сохранение мира и порядка, они обязаны прийти к соглашению с антимарранской партией и продемонстрировать свою симпатию к их позиции и ее целям, в противном случае они потеряют расположение этой партии, а вскоре и ее помощь и подчинение. Тем не менее они знали еще и то, что демонстрация симпатии не может быть ограничена просто словами. Если они хотели, чтобы она возымела желаемое действие, она должна быть выражена в конкретных действиях, что означает принятие хотя бы *части* антимарранской программы. Но какую часть были они в состоянии принять? Именно здесь короли встретились с самой большой трудностью политики, которой намеревались следовать.

Проблема заключалась в том, что все антимарранские требования включали в себя нарушение законов страны и представляли собой прямую угрозу существовавшей социальной системе. Однако монархи верили в то, что уважение к закону является главным условием для упорядоченного правления, и они ни под каким видом не согласятся и не поддержат открытое пренебрежение запретами законов. Не поддержат они и наглое попрание традиционно принятых моральных норм, бросив тем самым страну в моральное смятение, которое рано или поздно приведет к социальному хаосу. Следовательно, они не могли принять кровопролитие как способ решения марранского вопроса. Не могли они согласиться и на изгнание конверсо или снижение их социального уровня на основе их расы, потому что это точно так же нарушает закон и противоречит освященной политике церкви и государства. И наконец, они не могли официально запретить марранам занимать общественные должности или получать церковные бенефиции, ибо издание такого рода приказов будет в той же мере противоречить существующим законам, а кроме того, будет лишено какого-либо объективного оправдания. Несмотря на яростную кампанию против марранских чиновников, те были известны хорошим исполнением своих обязанностей, и было бы издевательством над справедливостью отплатить им за их службу таким агрессивным и унижительным образом. В той же мере ограничение прав всех конверсо из-за слухов о том, что кто-то из них иудействует, будет откровенно незаконным, поскольку ересь не может быть наказана коллективно, и уж безусловно не на основе слухов. Что же тогда могли сделать монархи, если они хотели привлечь противников марранов на свою сторону и при этом остаться в рамках законов, на которых держится королевство? Единственной доступной им вещью было принятие меры, требуемой всеми критиками марранов, — то есть установления инквизиции.

Согласие на основание инквизиции не пробьет брешь в системе закона и не потребует законов против конверсо как группы или политики дискриминации против ее членов. Задачей инквизиции будет только расследовать — то есть определить обоснованность обвинений, выдвинутых против подозреваемых индивидуумов — и затем объявить вердикт о виновности или невиновности. Такая инквизиция, контролируемая Церковью, действовала в ряде западных стран; в Арагоне она существовала с 1237 г., так почему же не учредить ее и в Кастилии? Похоже, что нет причины возражать против такого предложения. В конце концов, Кастилия уже давно была переполнена слухами о том, что среди марранов был распространен иудаизм, и трудно поверить в такое количество дыма без огня. В любом случае, долгом суверенов было проверить правдивость этих слухов и вырвать с корнем эту

заразу, если она действительно имеет место, и никто не может упрекнуть их за то, что они решили провести расследование этого предмета.

Инквизиция поначалу не входила в планы испанских расистов, особенно светских. Они испробовали инквизицию без особого успеха в 1449 г. в Толедо и, судя по их разным публичным заявлениям, вовсе не жаждали ее возобновления<sup>1</sup>. Она и не казалась им необходимой для достижения их целей. Инквизиция, по определению, была лишь инструментом для расследования подозрений в ереси, направленным для определения виновности или невиновности подозреваемых. Расисты не рвались прибегать к подобным процедурам, они вообще-то в них не нуждались. Их теория уверила их самих в том, что все марраны были еретиками — убеждение, которое стало для них символом веры. Оно, это убеждение, оправдывало крайние меры, предложенные ими против конверсо, и эти меры необязательно включали в себя расследование. Инквизиция, которая сперва появилась в Толедо (1449), была, возможно, введена по настоянию церковных расистов, ведомых настоятелем толедского собора. Последние почувствовали, что обвинения в ереси были эффективным оружием для унижения «новых христиан» и могут служить смертельным оружием, если будут правильно использованы церковной инквизицией. Под этим они подразумевали инквизицию, чьи главные функционеры были бы такими же врагами «новых христиан», как и они сами. Соответственно, они верили, что, если такой инквизиции будет позволено действовать во всей Испании, это приведет к концу существования марранов. Их мнение было в конце концов принято элитой толедских «старых христиан», которые вели переговоры о примирении с королем. Трудно понять, почему королевская администрация ходатайствовала о папской булле для создания инквизиции, если только толедцы не выставили такое ходатайство условием восстановления своего подчинения королю<sup>2</sup>.

Хотя под контрдавлением конверсо план по установлению инквизиции был, как мы видели, отложен в долгий ящик, церковные расисты продолжали настаивать на его принятии, заявляя, что большинство конверсо были еретиками. В особенности старался Эспина, который не уделял особого внимания социально-экономической критике марранов и концентрировался на утверждениях об их неверии. Эспина неустанно аргументировал в пользу основания инквизиции как полезного (хотя и не самого эффективного) инструмента для решения марранской проблемы. Его кампания была, в той или иной форме, подхвачена всеми тремя монашескими орденами Испании (францисканским, доминиканским и иеронимитским) и повторена светскими расистами, которые утверждали, что конверсо действительно являлись тайными евреями. Выглядело это так, как будто все фракции антимарранской партии готовы поддержать план создания инквизиции.

Широко распространившееся мнение, что конверсо были мнимыми христианами, втайне преданными вере своих предков, принесло этому плану всеобщее одобрение. Как следствие, термины «марраны», «евреи» и «еретики» стали все больше и больше выглядеть синонимами, и влияние этой синонимичности было столь велико, что не только обычные неосведомленные люди, которые, как правило, следуют превалирующим взглядам, но также и критически настроенные наблюдатели, исследователи и историки не могли избежать воздействия этого повторяющегося заклинания. Мы можем видеть это в изменившемся отношении к конверсо таких хронистов, как Энрикес дель Кастильо и Паленсия, прекративших

свою резкую критику врагов марранов и начавших поддерживать антимарранские обвинения. Перемены были также видны и в содержании, и в тяжести оскорблений, брошенных в адрес «новых христиан». В 1449 г. авторы *Статута* ограничили свою религиозную критику марранов *подозрениями*, касающимися *меньшинства* «новых христиан»; в шестидесятых подозрения превратились в *уверенность* по поводу их *подавляющего большинства*. Самые дикие обвинения по поводу их еретического поведения теперь воспринимались как несомненные факты, а растущая народная ярость против них вскоре сделала новые беспорядки неизбежными. В семидесятых давление стало настолько сильным, что монархи должны были найти способ его ослабить. Как уже отмечено, они взвесили все доводы и методом исключения пришли к заключению, что установление инквизиции было единственной возможностью.

С точки зрения первостепенной цели короны — обеспечения ее жизнеспособности и стабильности — этот вывод абсолютно верен. Из всех возможных решений именно это предположительно имело наибольшие шансы на успех. И логика, и интересы указывали в этом направлении. На самом деле три наиболее проницательных политика Кастилии XV в. сделали тот же расчет и пришли к тому же заключению. Ими были Альваро де Луна, Хуан Пачеко и Фердинанд Арагонский. Все трое поняли, что из двух конфликтующих сил (т.е. конверсо и их враги) одна сторона должна уступить дорогу; и все трое совершенно очевидно были уверены в том, какая из них. Однако из всех троих только Фердинанд располагал властью, чтобы претворить свой вывод в жизнь. Соответственно, он прекратил поддержку конверсо короной, основал инквизицию и таким образом заполучил неофициальную поддержку антимарранской партии, то есть силы, которая казалась невероятно сильной и конфронтацией с которой он счел слишком рискованной.

## II

В Севилье 2 января 1481 г. два доминиканских монаха опубликовали письмо об их назначении по распоряжению Фердинанда и Изабеллы судьями инквизиции в Кастилии<sup>3</sup>. В это письмо, подписанное королями 27 сентября 1480 г., была включена также булла папы Сикста IV от 1 ноября 1478 г. (*Exigit sincere devotionis*), которая уполномочивает королей назначить инквизиторов в Кастилии для искоренения ереси, распространившейся в их стране<sup>4</sup>. Согласно и булле, и письму, ересь заключается в «иудейском» уклоне определенных «христиан по имени и внешности», которые после крещения «обратились и вернулись» к еврейским «суевериям», «сохраняя церемонии, обряды и обычаи» евреев, и «отстранились от истинной веры»<sup>5</sup>. Такое возвращение к прежнему состоянию не было, однако, ограничено только этими людьми. Поскольку меры, предусмотренные законом для таких случаев, не были применены против кого-либо из виновных, последние не только пребывали в своей «слепоте», но еще и заражали ею «своих сынов и дочерей и прочих, вместе с которыми они обратились»<sup>6</sup>. Вследствие этого монархи «в своем рвении и вере» и стремлении «защитить своих подданных от зла» назначили инквизиторами двух «преподобных отцов» — брата Хуана де Сан Мартина, бакалавра теологии и настоятеля монастыря Сан-Пабло в Бургосе, и Мигеля де Морильо, магистра теологии и викария доминиканского ордена в Испании, — и наказали им принять меры против вышеуказанных «неверных» всеми путями и методами, предоставленными законами. Короли выразили свою уверенность в том, что эти двое будут исполнять свои обязанности доб-

росовестно и прилежно, «пока не будет достигнута намеченная цель», но они также предупредили их, что «действия в противоположном направлении» повлекут за собой «потерю их церковных владений и утрату их статуса «урожденных» граждан» (что сделает их «иностранцами» на их родине)<sup>7</sup>. Затем с очевидной демонстрацией своего господства и фактического контроля над инквизицией монархи добавили, что они могут уволить двух инквизиторов и назначить вместо них других в соответствии с правами, данными им папой<sup>8</sup>.

Существует заметная разница между изображением «еретиков» в булле Сикста IV от 1 ноября 1478 г. и их описанием в предыдущих папских буллах об инквизиции, так же как и между описанием еретиков в письме королей от 27 сентября 1480 г. и отчетом Арбитражного комитета Энрике IV от 15 января 1465 г. Если мы обратим внимание на эту разницу, нам будет легче понять изменение, происшедшее в политике королей по отношению к конверсо, и окончательную цель инквизиции.

В булле папы Николая V от 20 ноября 1451 г. (*Cum sicut ad nostrum*), адресованной Хуану II Кастильскому, о еретиках сказано как просто о людях, «которые соблюдают обряды евреев и сарацинов»<sup>9</sup>. В булле Пия II от 15 марта 1462 г. (*Dum fidei catholicae*) они называются «сынами беззакония», которые «распространяют различные ереси, суеверия и заблуждения»<sup>10</sup>. В булле Сикста IV от 1 августа 1476 г. (*Cum sicut non sine displicencia*) они определены как «хранители еврейских обычаев» и «подражатели еврейским обрядам»<sup>11</sup>. Наконец, в отчете Арбитражного комитета, представленного королю в январе 1465 г., на них ставится клеймо людей, «подозреваемых в ереси», которые «не живут, как христианские католики, и сохраняют обряды и церемонии неверных»; они также названы «плохими христианами»<sup>12</sup>.

Все эти формулировки объединены одним свойством: ни в одной из них нет указания на конверсо или на какую-либо группу как носителей «еретической порочности». Судя по использованным в них терминам, еретики могут принадлежать к любой части христианского мира или к ряду сегментов испанского христианского населения, так что можно предположить, что христиане любого происхождения подпали, при каких-то обстоятельствах, под влияние еврейских взглядов. Более того, нигде в этих документах, кроме одного, нет специфического указания на то, что ересь «еврейская». В булле Николая V она или *еврейская*, или *мусульманская*, в отчете Арбитражного комитета (от 1465 г.) это менее определенно и связано с церемониями «неверных», а в булле Пия II это еще более зыбко, поскольку булла говорит о «различных ересах, суевериях и заблуждениях». Совершенно иначе выглядит описание ереси в папской булле от 1 ноября 1478 г. и в письме королей, опубликованном 2 января 1481 г.

Оба эти документа безошибочно указывают не только на этническое происхождение еретиков, но и на их принадлежность к определенной группе. Оба ссылаются на них как на *обращенных* в христианство, и оба говорят, что вслед за своим крещением они *вернулись к своей еврейской секте*<sup>13</sup>. Таким образом, становится ясным, что все названные — еретики, *обращенные из иудаизма*, то есть марраны, или «новые христиане».

Не может быть сомнения, что описание еретиков в последней папской булле (как и в письме королей) было сделано в соответствии с королевскими инструкциями, а короли прекрасно знали, что это означает. Они знали, что таким прямым указанием на происхождение еретиков они ставят клеймо ереси на всей марранс-

кой группе в целом и на каждом ее представителе как на потенциальном еретике. По существу, это почти совпадало с тем, что враги конверсо утверждали в течение трех десятилетий, и это то, что монархи хотели им передать в этот момент. Они хотели, чтобы противники марранов знали, что короли подошли близко к их взгляду на конверсо и прозрачно намекнули на то, что корона одобрила их позицию по поводу «избавления», а именно то, что также и короли думают, что от ереси можно избавиться только кампанией против всего новохристианского лагеря.

В политике знаки подаются путем определенных кодовых слов или действиями, содержащими намеки, которые вовлеченные партии прекрасно понимают. Королевское письмо от 2 января 1481 г. содержит три таких знака, указывающих на то, что короли в действительности имели в виду, начиная свой проект инквизиции. Самым выразительным из этих сигналов было описание королями того, как конверсо стали христианами, в особенности мы ссылаемся на параграф, где говорится, что конверсо (или, скорее, их предки) были крещены «без давления или насилия» (*sin premio ni fuerza*)<sup>14</sup>. Ясно, что эта формула призвана опровергнуть утверждение, что обращение 1391 г. явилось результатом угрозы смерти и, следовательно, было произведено «насильно», а крещения 1412–1418 гг. были сделаны под угрозами (*невыносимое давление*) и тоже были вынужденными. Судя по декларации королей, все эти крещения были добровольными.

Для того чтобы точнее понять цель королей в этом утверждении, мы должны сравнить его с описанием крещений, данным в булле Сикста IV. Согласно папе «новые христиане» (или их предки), которые обратились в христианство, не сделали этого «исключительно насильно» (*non ad id precise coacti*). Ни одна из предыдущих испанских булл, касающихся инквизиции, не включала такого утверждения, и оно не появилось бы и в этой булле, не попроси короли Испании папу представить крещение конверсо как добровольное. Однако папа не мог пойти так далеко и ограничился формулировкой Бонифация VIII, которая включена в канонический закон<sup>15</sup>. Она была близка к тому, что просили монархи, но недостаточно хороша, чтобы скормить ее общественности.

Короли почувствовали, что формулировка «не исключительно насильно» может быть понята двояко и сможет вызвать неудобные вопросы. Поэтому в своем письме монархи избежали этой трудности и написали простым и недвусмысленным языком, что конверсо были крещены «без давления или насилия». Согласно общему мнению, это означало, что не было смертельной угрозы, а это не совсем соответствовало тому, что предполагала папская булла, и, разумеется, противоречило историческим фактам, относящимся к еврейским крещениям в Испании. Короли прекрасно знали все факты, и, тем не менее, выдвигая аргументы за установление инквизиции, они заменили правду ложным утверждением. Это означает, что у них были для этого веские причины. Каковы могли быть эти причины?

Шаги, предшествовавшие созданию инквизиции, были настолько тайными, что не сохранилось никаких документов, чтобы дать даже осторожный намек на мнения, высказанные в ближайших кругах королей по поводу целесообразности обращения к папе за санкционированием основания инквизиции. Такие мнения были, разумеется, высказаны и после прибытия папской буллы неоднократно повторялись в более поздних задокументированных дискуссиях, откуда мы можем их извлечь. Следующая конструкция, которая, как мы считаем, дает правдоподобный

ответ на поставленный выше вопрос, покоится на логических выводах, сделанных на основе поздних источников.

Источник, на который мы ссылаемся, — это «Трактат», написанный Алонсо Ортисом, одним из духовников королевского двора, в ответ на трактат против инквизиции, который написал марран Хуан Рамирес де Лусена, «апостольский протонотарий\*, посол и член королевского совета»<sup>6</sup>. По мнению Тарсисио де Асконы, этот литературный дебют имел, возможно, место в начале инквизиции<sup>7</sup>, и хотя работа Лусены не дошла до нас, ее главные моменты могут быть найдены в цитатах Ортиса. Если мы правы в нашем предположении, что такой обмен мнениями происходил при дворе не только в 1481 г., но и вскоре после получения королем папской буллы, санкционировавшей учреждение инквизиции, мы сможем лучше понять, почему марраны изображены с таким насилием над истиной.

Есть достаточно оснований предположить, что во время дебатов об инквизиции при дворе в первой половине 1478 г. были выдвинуты серьезные аргументы против ее учреждения на том основании, что инквизиция, в силу своего уложения, не может быть подходящим инструментом для того, чтобы иметь дело с иудействующими. Доводом в пользу такого утверждения могло быть следующее: инквизиция по своему уставу должна заниматься еретиками и вероотступниками, но иудействующие не были ни еретиками, ни вероотступниками. Поскольку их родителей силой заставили перейти в христианство без веры в его догматы, их маленькие дети и подростки не могли стать христианами путем «крещения в веру их родителей», которая была и оставалась иудаизмом. Таким образом, поскольку эти дети никогда не были христианами, они и не могли ни *уклониться* от христианства (т.е. стать еретиками), ни *уйти* от него (и таким путем стать вероотступниками). Как и их родители, которые были приведены в христианство насильно и сохраняли его из страха, так и они должны были рассматриваться как *вынужденно обращенные*, которые не могут быть в рамках юрисдикции инквизиции. Те, кто приводил эти доводы, отвергли, разумеется, взгляд Бонифация VIII на насильственное обращение, который считал, что насильственным может называться только то, где применялась физическая сила (исключая из этого «угрозу смерти»), но их взгляды, конечно, отличались от точки зрения известных авторитетов, таких как Исидор Севильский и Четвертый Толедский собор, которые признали обращение под страхом смерти насильственным (и, таким образом, запрещенным христианским Законом), но считали его действительным *постфактум*<sup>8</sup>. Довод в пользу такого заключения мог рассматриваться многими как казуистика, а те из советников короля, которые резко возражали против него, могли опираться на мнения других крупнейших авторитетов, таких как Григорий Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот, которые либо не были склонны одобрить вынужденное крещение, либо вообще отрицали законность крещений того типа, что имели место в Испании в 1391 г.<sup>9</sup> Более того, они смогли опираться на тот факт, что за редким исключением христианские авторитеты отвергали насильственное крещение, а канонический закон подчеркнуто запрещал его. Они могли утверждать, что это будет противоречить основным законам логики, если жертвы жестокого преступления насильственного крещения должны будут признать его как благословение и будут наказа-

---

\* Член высшей неепископской курии либо прелат, наделенный папой этим почетным титулом. — *Прим. перевод.*

ны, если они хотят сбросить с себя его последствия. Они, несомненно, добавляли, что проблема иудействующих не должна быть оставлена без внимания, но она не может быть разрешена инквизицией, которая не предназначена для этой цели.

Какие выводы могли сделать монархи из такой цепи идей? Разумеется, они не могли опираться на теорию, которая признает законность вынужденного крещения *постфактум*, поскольку это не было ни неопровержимым, ни убедительным. Не могли они и рассчитывать на то, что приговоры, вынесенные инквизицией на основе этой теории, будут восприняты как справедливые. Они знали, что у многих людей такие приговоры вызовут вопросы именно на почве приведенных выше аргументов, а вопросы эти могут привести к большому смятению и подорвать моральные основы инквизиции. Получается, что инквизиция может действовать надежно, только если иудействующие будут признаны еретиками, но это может быть сделано не иначе, как если будет признано, что «новые христиане» крестились добровольно, а затем снова впали в иудаизм. Короли не могли найти иной крепкой основы, на которой можно построить их запланированный трибунал.

Это было первой причиной декларации монархов о том, что марраны были крещены без принуждения. Но была и другая причина, и она приводит нас обратно к использованию королями «кодовых слов» как способа манипулирования общественным мнением. Короли, как мы отметили, хотели сообщить антимарранской партии, что они приняли их основную точку зрения, и не было лучшего способа сделать это, не тратя на это лишних слов, чем заявить, что марраны были крещены «без применения силы и принуждения». Ибо враги конверсо тоже утверждали, что крещение марранов было *добровольным* и даже *специально затеянным*. Если верить им, целью этой затеи было нанести удар и сокрушить «старых христиан», но эту часть их утверждений монархи опустили, чтобы избежать ненужного усложнения своей позиции. Однако, приняв взгляды противников марранов на базисную природу обращения «новых христиан» (то есть на то, что оно было добровольным), они расчистили дорогу для инквизиции, чтобы она обращалась с марранами так, как хотели их заклятые враги — то есть как с явными еретиками.

Второй сигнал противникам марранов был дан в распоряжении, приложенном инквизиторами к декларации королей от 27 сентября 1480 г. Это распоряжение, опубликованное 2 января 1481 г., напоминает о прокламации, выпущенной королями в Севилье около начала декабря 1480 г., запрещающей кому бы *то ни было* в архиепископстве покидать его место жительства во время операций инквизиции<sup>20</sup>. «Кому бы *то ни было*» являлось еще одним ключом к пониманию истинных намерений королей. «Старые христиане» понимали, что это на самом деле относилось только к конверсо. Они понимали, что короли не будут без нужды парализовывать движение такого большого города, как Севилья, и других небольших городов архиепископства, и поэтому не было сомнения в том, что этот декрет не относится к «старым христианам». Они были уверены, что любой «старый христианин», попросивший разрешение на выезд, получит его немедленно, в то время как аналогичная просьба «нового христианина» встретит отказ. Все это было совершенно ясно и марранам. И это стало причиной их исхода.

Короли хотели предотвратить этот исход, и частично поэтому они прибегли в своей прокламации к такой формулировке. Они понимали, что, если закрыть выезд *только* конверсо, те заподозрят, что инквизиция готовит обрушить на них устрашающий удар, и тогда их растущие страхи подстегнут их бегство из сферы дейс-



тивия инквизиции. Перемена формулы «любой марран» на «кого бы то ни было» предназначалось для успокоения этих страхов, но конверсо не успокоились. Они с легкостью разгадали стратегию королей, и все больше и больше марранов начало искать спасения в бегстве.

Однако главный закодированный смысл термина «любой человек» (что на самом деле означало «любой марран») заключался в том, что инквизиция будет иметь дело со всеми марранами, невзирая на их известность или социальный статус. Иными словами, ни один конверсо не был для инквизиции выше подозрений в ереси. А это, в свою очередь, говорило о том, какая участь ожидает всю марранскую группу.

Пожалуй, ничто не могло завоевать Фердинанду и Изабелле большую симпатию широких кругов населения, чем эта инструкция, с ее ярко обозначенным масштабом намеченных гонений. Однако не менее показательным был третий знак, который указывал на *тип* инквизиции, желательной для королей. Этот знак был дан их объявлением о том, что два доминиканца назначены главными инквизиторами для Севильи и ее архиепископства. В то время доминиканцы направляли антимарранское движение и вели кампанию за установление инквизиции. Не было такой антимарранской клеветы или измышления, которого они не были готовы подхватить и использовать, и было очень легко предвидеть, с каким настроением и предрасположением они будут выполнять свои инквизиторские обязанности. Короли строго наказали им честно выполнять свой долг, пока цели их назначения не будут достигнуты, а также предупредили об ожидающем их наказании, если они не выполнят свою задачу. Увещевания и предупреждения были излишними, поскольку два инквизитора только и жаждали выказать безграничную преданность своей задаче. Мы приходим к выводу, что эти грозные слова, как, впрочем, и все письмо, предназначались для того, чтобы дать противникам марранов знать, с какой серьезностью и решимостью монархи намерены действовать во всем, что касается проведения инквизиции. Явно не было никакой необходимости подстегивать двух доминиканцев. Выбирая этих двух в качестве первых инквизиторов, короли должны были знать об их ненависти к конверсо и желании низвести их до самого ничтожного уровня. Поэтому вопроса об их усердии и сомнений в способе их действий возникнуть не могло. На самом деле они, пожалуй, превзошли все ожидания. Их приговоры, вынесенные предполагаемым иудействующим, были так жестоки и настолько ощутимо несправедливы, что это вызвало яростные протесты, всколыхнувшие как королевский, так и папские дворы<sup>21</sup>. Нет нужды сейчас обращаться к соответствующим документам. Папа занял сторону конверсо. Короли, с другой стороны, поддерживали инквизицию и тем самым показали, в чем заключалась их позиция.

Дж. Г. Коултон, занимаясь темой инквизиции, написал, что «игнорирование вопроса об ответственности людей делает всю историю бессмысленной»<sup>22</sup>. Здесь мы имеем дело со случаем, в котором человеческая — или, точнее, моральная — ответственность является ключевым моментом, который мы не можем игнорировать, если хотим понять, что на самом деле случилось. Когда некоторые осторожные историки и дипломатичные авторы, желающие выглядеть беспристрастными в спорах по поводу инквизиции, просто говорят нам, что Святая инквизиция продемонстрировала в первой стадии своей деятельности «чрезмерную строгость», они обходят элемент «человеческой ответственности» и тем самым говорят нам очень мало или вообще ничего, ибо «чрезмерная строгость» может произтекать из искреннего убеждения в

том, как лучше справиться со стоящей перед нами проблемой, или из честного религиозного пыла, но может и наоборот, быть результатом определенных интересов или неконтролируемого предубеждения. Ясно, что мы хотели бы знать, каков главный мотив этой «строгости» и чем она была вдохновлена. Используя менее двусмысленный язык, ответить на эти вопросы будет довольно просто.

Фердинанд, конечно, прекрасно знал о взглядах, стремлениях и линии поведения назначенных им инквизиторов и вовсе не был удивлен тем, как они обращаются с марранами. Однако если он позволил инквизиторам беспрепятственно продолжать их зверства, то это было потому, что он понимал, что инквизиторы своими злодеяниями по отношению к конверсо дают волю не только собственным чувствам, но также и чувствам огромных масс испанцев, удовлетворяя тем самым желание последних бить марранов как можно сильнее. Сказав «удовлетворяя», мы коснулись ключевой причины установления инквизиции.

Целью инквизиции было прежде всего *удовлетворить* антимарранское движение — эмоционально, социально и политически. Умеренная, мягкая инквизиция не достигла бы этой цели, и Фердинанд понимал это. Поскольку его целью в создании инквизиции было привлечение народных масс на свою сторону, было бессмысленным заставить ее функционировать таким способом, который в конце концов отвлечет эти массы от него. Поэтому выбор был ясен: либо создать настоящий инструмент гонений, либо не создавать его вообще.

Теперь марраны оказались в положении, напоминающем стадо в загоне, из которого время от времени выбирают овец и бросают на съедение бродящим вокруг волкам. Уничтожение продолжалось постепенно, и никто не знал, как долго и в каком масштабе оно будет продолжаться. Все зависело от истинных целей короля, которые он, похоже, не раскрывал никому. Так или иначе, он стремился — и преуспел — внушить антисемитским массам веру в то, что их надежды в отношении конверсо сбудутся.

Между тем это не значит, что эти надежды и планы совпадали с его собственными, или, попросту, что он когда-либо планировал физическое уничтожение всей марранской общины. Он не был расистом и мог так же дружить с «новыми христианами», как и со «старыми», при условии что они завоюют его полное доверие. На самом деле никто больше него не ценил таланты конверсо в администрации, дипломатии, финансах и свободных профессиях (его личным врачом в последние годы жизни был знаменитый марранский врач Вильялобос). Каким бы парадоксальным и невероятным это ни казалось, он намеревался использовать эти способности, невзирая на бурю антимарранских гонений, которой он дал волю, и это также говорит о его желании сохранить большую часть группы невредимой. Со временем он мог бы подумать и об уменьшении масштабов гонений. Однако в момент создания инквизиции он, несомненно, видел ее развивающуюся, по крайней мере в ближайшие несколько лет, лишь в сторону расширения и эскалации.

### III

Естественно, что такая масштабная операция, основанная на ложной предпосылке, что все или большинство конверсо иудействовали, вызвала ужас в некоторых критических умах, предложивших объяснения причин ее основания, отличные от официально провозглашенных. Поскольку Фердинанд всеми без исключения

считался архитектором и главой Святой инквизиции, эти объяснения неизбежно были связаны с оценкой его мотивов и характера. Мы смело можем принять, что знаменитое утверждение Макиавелли о том, что религия служила Фердинанду всего лишь маской для прикрытия его политических планов<sup>23</sup>, было основано, среди прочего, на поведении инквизиции, которая, как было известно, контролировалась Фердинандом. Гвиччардини тоже считал, что Фердинанд использовал религию как прикрытия своих амбиций, которые он обобщал словом «алчность»<sup>24</sup>. Затем Бернардо Сеньи, ученик Гвиччардини, подробно касаясь испанской инквизиции, совместил взгляд своего учителя со взглядом Макиавелли, когда пришел к заключению, что Фердинанд создал свой трибунал как для финансовых приобретений, так и для политического доминирования<sup>25</sup>.

Неслучайно эти взгляды были высказаны в Италии, где папа и его окружение были хорошо осведомлены о деятельности испанской инквизиции и где критические мнения, циркулирующие в этих кругах, были поддержаны многочисленными рассказами марранов, которые бежали в Рим в поисках убежища. Ни один испанец в Испании Фердинанда не посмел бы открыто сказать, что политические и финансовые интересы мотивировали «религиозный пыл» короля, и никто, находясь под недремлющим оком инквизиторской цензуры, не мог приписать такие мотивы ее основанию. Только после завоевания Испании Наполеоном и упразднения инквизиции Кадисскими кортесами (1813 г.) подобные взгляды были высказаны испанскими авторами как дома, так и за границей. Первым и до сих пор самым влиятельным из этих авторов был Хуан Антонио Льюренте, чья *«Критическая история испанской инквизиции»* (1817) открыла современную историографию этого предмета. Льюренте считал, что, помимо политических соображений, финансовый мотив был главным фактором, побудившим Фердинанда создать его новый трибунал. Согласно Льюренте, немногих удостоверенных случаев (или «примеров», как он называет их) тайных евреев, живущих среди конверсо, хватило, чтобы предоставить Фердинанду «религиозный предлог», в котором он нуждался для осуществления своего плана<sup>26</sup>. Это было тяжелейшим обвинением, которое очернило репутацию как Фердинанда, так и инквизиции, и оно, соответственно, было подавлено в Испании вслед за реставрацией старого режима. Поэтому только после второго упразднения инквизиции в 1834 г. Кастильо-и-Майоне в своей работе *«Инквизиционный трибунал»* (1835) вновь высказал утверждение, что «иудаизм служил [просто] предлогом для основания инквизиции в Испании, но настоящим мотивом [ее основания] была жадность Фердинанда к конфискациям»<sup>27</sup>. «Религиозный предрассудок и деспотизм, — говорит Кастильо, — превратил трибунал в министерство полиции и огромную таможенную для собственности тех, кого объявляли еретиками. Это, конечно, были идеи Льюренте, выраженные в еще более резкой форме.

Двенадцатью годами позже утверждения Кастильо отозвались в Испании эхом в работе другого ученого, чьи широкая эрудиция и интеллектуальное мужество не уступали его проницательности. В своей незабываемой *«Истории евреев Испании»* (1847) Адольфо де Кастро не пожалел слов, чтобы подвергнуть уничтожающей критике политику и тактику Фердинанда, и выставил на свет то, что он видел как подоплеку условий, побудивших короля ввести инквизицию. Фердинанд, сказал он, «опустошил свою казну» в войнах, которые он вел, чтобы обезопасить свои владения, и, будучи неспособным «вылезти из проблем... он видел в инквизиции

единственный способ увеличить королевские поступления». Это и было «настоящей причиной, по которой он согласился на предложения доминиканских монахов». Позже, добавляет Кастро, война с Гранадой и его заморские воинственные экспедиции еще большим грузом легли на его истощенную казну и заставили его опираться на инквизицию в целях пополнения своих исчезающих ресурсов. Из этого следует, заключает Кастро, что «весь его пыл к возвеличиванию христианской религии в Испании и ее сеньориях зависел от конфискации имущества осужденных конверсо»<sup>28</sup>. Эти теории, согласно которым финансовые и политические (а не религиозные) мотивы побудили королей Испании основать инквизицию, оказываются для других ученых предпочтительнее в сравнении со старым мнением о том, что религия — или, конкретнее, иудейская ересь — лежала в сердце инквизиторского предприятия.

А. Домингес Ортис, выдающийся ученый, чьи работы о конверсо внесли заметный вклад в изучение их жизни и проблемы, является одним из многих современных авторов, которые придерживаются старого («религиозного») взгляда. Соответственно, в своей последней работе на эту тему он заключает, что финансовые соображения не играли роли в решении Фердинанда о создании инквизиции<sup>29</sup>. Напротив, он считает, что король принял эту меру несмотря на понимание того тяжелого ущерба, который инквизиция нанесет испанской экономике. В качестве подтверждения он приводит засвидетельствованное Пульгаром высказывание Изабеллы по этому поводу<sup>30</sup>. Мы можем добавить к этому слова самого Фердинанда, сказанные по другому случаю<sup>31</sup>.

То, что финансовые соображения не были главным мотивом Королей-католиков в установлении инквизиции, является мнением, которое мы всецело разделяем: оно согласуется с выводом, к которому мы пришли в результате анализа различных аспектов этого дела. Если бы другие чрезвычайно важные соображения не направили их к инквизиции как к правильному решению, они все равно могли подумать об инквизиции как источнике денежных поступлений. Трудно сказать, когда Изабелла пришла к принятию инквизиции в таком аспекте, и пришла ли она вообще<sup>32</sup>. Но Фердинанд — другое дело. В тот момент, когда он пришел к выводу, что инквизиция была единственным способом решения марранской проблемы, он решил максимально использовать ее в качестве источника доходов<sup>33</sup>.

Однако Домингес Ортис не разделял этого мнения. «Инквизиция, — сказал он, — не выглядела выгодным делом» для испанских королей. Он согласен, что в первый период ее деятельности корона выигрывала на конфискациях «в неизвестной нам мере», но «через несколько лет инквизиция стала обузой», потому что ее доход от конфискаций «был недостаточным для покрытия ее расходов»<sup>34</sup>. Более того, Домингес, похоже, сомневается в том, что у короны вообще был финансовый интерес в инквизиции, даже на «первой стадии финансовых конфискаций». Вот его свидетельство: «Часть доходов была предназначена для богоугодных дел или строительства пышных сооружений» (таких как церкви Св. Фомы в Авиле или Сан Хуан де лос Рейес в Толедо или большой приют в Гвадалупе). «Некоторые суммы, — соглашается он, — были потрачены на войну с Гранадой, а другие суммы вряд ли покрывали потери, причиненные экономическим развалом из-за преследований [конверсо], а позднее — из-за изгнания евреев»<sup>35</sup>.

Все это, однако, никак не влияет на нашу позицию по этому вопросу. Строительство дорогостоящих зданий говорит скорее об изобилии, чем о недостатке средств, полученных в результате конфискаций, и мы действительно не знаем раз-мера «сумм», полученных королевской казной от инквизиции на войну с Гранадой или на другие ее нужды. В любом случае, предположения по этому поводу к делу не относятся. Даже если оказалось, что доход инквизиции после первых лет ее деятельности был незначительным, это не означает того, что в момент ее основания у Фердинанда не было больших ожиданий в этом плане. Отсюда следует, что эти ожидания могли служить ему соблазном для создания инквизиционного трибунала. Считалось, что конверсо были очень богаты, и Фердинанд вполне мог разделять это мнение. Когда в 1478 г., вслед за войной за наследование он оказался лицом к лицу с опустевшей казной и истощенной страной, пресловутые сокровища конверсо могли усилить его склонность к введению инквизиции. Деньги не были *главным* фактором, но они склоняли чашу весов его различных расчетов.

Трудно усомниться в том, что монархи предвидели экономический ущерб, который должна была нанести инквизиция, и приняли это в расчет. Однако другие интересы, более существенные в их глазах, перевесили это важное соображение. Домингес по существу в этом созвучен с нами, за тем исключением, что, по его мнению, эти интересы были религиозными, в то время как по нашему — социальными и политическими.

Тогда встает вопрос о материальных ожиданиях Фердинанда от инквизиции в границах связанных с ней данных обязательств. От Фердинанда, как и от других правителей, в моменты денежных затруднений можно было бы ожидать предпочтения немедленной выгоды, которая пришла бы вместо благоприятной долгосрочной перспективы. Однако Фердинанд не стоял перед такой дилеммой. В любом случае он уже пожертвовал большей частью долгосрочной экономической ценности конверсо для своего королевства, и он был готов терпеть экономические потери, причиненные инквизицией гонениями на них. Огромное финансовое давление сосредоточило его мысль на оставшейся ему альтернативе, а именно — попытаться превратить, насколько возможно, финансовые обязательства в приобретения.

Этим приобретением, разумеется, был доход, который он надеялся получить от операций инквизиции, что, в свою очередь, зависело от его оценки богатства конверсо. Фердинанд, несомненно, мог получить надежную оценку состояния конверсо от своих налоговых откупщиков и казначеев, и на основе этих оценок он мог более или менее предвидеть возможные поступления от инквизиции. Поскольку мы не располагаем этой информацией, то можем попытаться проникнуть в его мысли с другого конца, то есть через то, что мы знаем или можем предположить о *поступлениях* в инквизицию от «новых христиан» Испании.

Домингес сильно ошибается, пытаясь преуменьшить поступления в Святую инквизицию во время периода ее деятельности. Действительно, в определенные времена и в некоторых местах доходы инквизиции не покрывали ее расходов, но это не значит, что большую часть времени и в большинстве мест ее доходы не превосходили, причем намного, ее расходов. Для того чтобы оценить поступления в инквизицию от «новых христиан», мы должны учитывать их *общую* сумму как минимум за первые полвека. Однако сегодня мы не можем вычислить эту сумму на основе подлинной адекватной информации, просто из-за отсутствия жизненно важных сведений за многие годы о ряде мест и о различных типах поборов. В этой

области проделал превосходную работу Тарсисио де Аскона в своей книге «Изабелла Католическая» (1964) и тем самым определенно расширил наши знания по этому вопросу<sup>36</sup>, но все же осталось слишком много белых пятен на его карте.

На счастье, мы располагаем некоторыми общими цифрами, которые дают нам представление об интересующих нас суммах. Дон Хуан Мануэль, сеньор Бельмонте и посол Карла V при папском дворе, 5 июня 1552 г. написал императору, что конверсо Арагона и Кастилии хлопочут о получении решения папского апелляционного суда против конфискации имущества тех из них, кто добровольно признался в своих ересьях. Посол предупредил короля, что, если такое решение будет получено, ему придется вернуть «более миллиона дукатов, полученных им таким способом»<sup>37</sup>. Это указание может служить нам ключом к оценке. Трудно поверить, что посол говорил о суммах, изъятых самим Карлом у добровольно сознавшихся марранов в двух провинциях за первые пять лет его правления, но, с другой стороны, не более правдоподобно, что он имел в виду поборы той же категории, сделанные в этих провинциях с начала инквизиции. В любом случае, состояния, конфискованные у осужденных конверсо в королевстве Арагон (включая Валенсию) за тридцать пять лет деятельности инквизиции, должны быть гораздо большими, чем те, что собраны у конверсо, *сознавшихся добровольно*, и поэтому вряд ли будет преувеличением оценить общую сумму конфискаций в Арагоне в 2,5 миллиона дукатов. Суммы, отобранные у конверсо Кастилии, наверняка были втрое выше, так что общая сумма конфискаций в обеих странах должна вырасти до 10 миллионов дукатов. Именно такая сумма указана в другом источнике.

«В 1524 г., — говорит Генри Чарльз Ли, — лицензиат Тристан де Леон в подробной памятной записке, адресованной Карлу V, утверждал, что Фердинанд и Изабелла получили из этого источника [т.е. из денег, изъятых у жертв инквизиции] громадную сумму более чем в десять миллионов дукатов, которые очень помогли в войне против мавров»<sup>38</sup>. Это, бесспорно, было огромной суммой, но отнюдь не превышающей ту, что указана в письме Хуана Мануэля, или ту, что можно вычислить, объединив сведения, полученные из различных источников. Это явно и не было слишком большой частью богатства конверсо. Тарсисио де Аскона был, безусловно, прав, когда сказал: «Против одного случая, такого как отца епископа Сеговии Хуана Ариаса Давила, в котором ... была замешана сумма в 300 000 дукатов, мы можем найти дюжины грешников с небольшими средствами, достаточными только для их существования»<sup>39</sup>. Однако семья Давила не была единственной семьей миллионеров, кроме них были десятки исключительно богатых «новых христиан», которые могли похвалиться огромными состояниями и обширными владениями, и были, разумеется, многочисленные представители среднего класса и совсем небогатые люди из низших классов. Инквизиция не гнушалась и доходами от конфискаций у этих людей. Маленькие суммы собирались с не меньшей жадностью и, вместе с большими, суммировались в огромный доход.

Льоренте не знал о тех десяти миллионах дукатов, упомянутых Тристаном де Леоном в качестве дохода инквизиции в период Королей-католиков, но, вспомнив о том, что мы выяснили из письма Мануэля, и, несомненно, имея в виду множество другой информации, он пришел к заключению, что финансовые соображения были главным мотивом Фердинанда для основания инквизиции. И Ранке тоже не знал о сумме, названной в памятной записке Тристана де Леона, но сведений, предоставленных Хуаном Мануэлем, оказалось достаточно для него, чтобы прийти к

выводу о том, что финансовый фактор играл очень большую роль в решении Фердинанда<sup>40</sup>. Кастильо и Кастро составили свое мнение, опираясь на ту же почву.

Тем не менее мы не пойдем так далеко, как Льоренте и его последователи. Мы считаем, что главным мотивом Фердинанда в создании инквизиции была необходимость действовать для решения проблемы конверсо таким образом, чтобы обеспечить внутреннюю стабильность и сохранять народную поддержку. Тем не менее возможность обеспечения своей нуждающейся казны средствами, которые можно будет считать законными, ни в коем случае не может считаться *несущественным* элементом в его тщательных расчетах. Финансовый фактор, который никогда не был решающим, являлся, однако, важнейшим побудительным мотивом к решению Фердинанда о принятии этого крайнего антимагданского курса.

#### IV

В попытке определить различные причины для основания инквизиции, мы должны также проверить более противоречивый взгляд, гласящий, что инквизиция с самого начала была воспринята как средство для достижения монархического абсолютизма. Впервые эта идея пришла в головы флорентийских историков, упомянутых выше. В современную эпоху впервые это провозгласил Ранке в своей работе «Государи и народы Южной Европы» (1827)<sup>41</sup>, что было поддержано такими ведущими учеными, как Карл Йозеф фон Гефеле<sup>42</sup> и Франсуа Гизо<sup>43</sup>.

Исторические основы этой теории очевидны. В течение более чем двух столетий кастильские короли, начиная с Альфонсо X, добивались того, чтобы превратить свое правление во власть волею божией, но их попытки снова и снова срывались знатью, не меньше их исполненной решимостью увеличить свою собственную силу. В XV в. стремление к абсолютизму достигло своего пика при Хуане II, а затем упало до низшей точки при Энрике IV. В этих обстоятельствах Фердинанд мог прийти к заключению, что при помощи обычных мер, военных или политических, короли в Испании никогда не достигнут этой цели и что только инквизиция, контролируемая королями, сможет принудить аристократию к подчинению монарху и сделает абсолютистский режим возможным.

Таким образом, стержнем этой теории является убеждение в том, что Короли-католики потеряли надежду на то, что политический процесс может привести к достижению их целей. Тем не менее имеющиеся в нашем распоряжении факты не поддерживают этого убеждения. Когда они в 1478 г. просили папу утвердить инквизицию и, более того, когда трибунал уже был основан (в 1480 г.), большинство мятежной знати уже подчинилось монархам, а силы других были заметно ограничены уменьшением их владений и поступлений от них<sup>44</sup>. Осталась только относительно небольшая проблема непокорных дворян на северо-западе (Галисия), которых короли намеревались сокрушить военной силой — план, приведенный ими в действие в 1480 г. Таким образом, когда испанская инквизиция была создана, знать уже не представляла угрозы для королей, неуклонно усиливавших свою власть, так что можно было считать, что в недалеком будущем она сможет служить основой абсолютизма.

И не ради абсолютизма попытался Фердинанд подчинить испанских прелатов юрисдикции инквизиции. То, чего хотел он достичь этой попыткой, было подчинение *магданских* епископов, чье исключение из сферы расследования инквизицией служило подрыву авторитета Святой инквизиции и ее кампании против

конверсо. Папа Иннокентий VIII отказался предоставить ему эту привилегию, полученную в 1451 г. Хуаном II от Николая V, и позволил инквизиции только собирать свидетельскую информацию против «подозрительных» епископов, а затем передавать эту информацию в Рим для обсуждения и принятия решения<sup>45</sup>. Это ограниченное право позволяло инквизиции досаждал, унижать и портить жизнь любому епископу, которого она выбирала объектом расследования, и из их выбора мы можем видеть, что при Фердинанде она выбирала для своего расследования только марранских прелатов. Два новохристианских епископа — Ариас Давила из Сеговии и Педро де Аранда из Калаорры — и один архиепископ, Эрнандо де Талавера из Гранады, были избраны мишенями инквизиторского расследования во время правления Фердинанда, и причины для такого выбора увидеть нетрудно. Ариас Давила вызвал гнев инквизиции тем, что вышвырнул ее агентов из Сеговии и, вне всякого сомнения, распалил ее жадность невероятным богатством своей семьи. Педро де Аранда служил в Риме магистром Священного дворца (ключевой пост папской администрации). Считалось, что, находясь на этом посту, он мог порядочно навредить инквизиции. Эрнандо де Талавера был известен своей святостью, что приносило слишком много почета самому имени конверсо, чтобы инквизиция не попыталась уничтожить его. А главное, для инквизиции было важно доказать, что ни один конверсо, каким бы уважаемым и знаменитым своей набожностью он ни был, не может не подозреваться в такой ереси. И таким образом кто угодно, даже епископ Сеговии, который осудил евреев на смерть по обвинению в ритуальном убийстве<sup>46</sup>, или Талавера, который написал длинный трактат против иудействующих<sup>47</sup>, или же такой человек, как Педро де Аранда, сидевший в самом сердце церковной организации, мог на самом деле оказаться скрытым еретиком.

Поэтому мы можем прийти к выводу, что подчинение прелатов инквизиции с целью продвижения абсолютизма интересовало Фердинанда не больше, чем подчинение аристократии. В действительности непослушные прелаты, включая Каррильо, самого непокорного из них, были подчинены еще до основания инквизиции и определенно не было нужды устанавливать инквизицию, чтобы подавить их.

Более того, Ли отрицал теорию Ранке на основе всего послужного списка инквизиции<sup>48</sup>. Он утверждал, что ни Фердинанд, ни его преемники вплоть до восхождения на трон Бурбонов не использовали инквизицию для подавления магнатов, будь то светские или церковные. Ли, конечно, упомянул знаменитые процессы Каррансы, Антонио Переса и Вильянуэвы как примечательные исключения из этого «правила». Однако поскольку ни один из этих случаев не произошел в период царствования Фердинанда, мы, пожалуй, можем взять этот послужной список как указание на изначальные намерения Фердинанда.

Вызывает, разумеется, удивление ничем не потревоженный мир, царивший между Фердинандом и крупными магнатами. Часть ответа может заключаться в том факте, на который указал Ли: Фердинанд знал, как направить интересы знати на военные, дипломатические и административные задачи его расширившихся владений. Однако многие испанские аристократы оставались в своих поместьях, и длительный мир между знатью и монархией во время царствования Фердинанда и его преемников не может быть поэтому объяснен исключительно причиной, предложенной этим ученым. Мы знаем, что по крайней мере некоторые аристократы были чрезвычайно недовольны своей ролью в государстве. Тогда возможно ли, что



«мир» между грандами и монархами явился все же результатом тревожного страха, который инквизиция внедрила в сердце многих аристократов?

Если мы рассмотрим поведение знати по отношению к Фердинанду и его преемникам, то, разумеется, должны будем прийти к выводу о том, что страх действительно был причиной ее обычного повиновения воле короля. Однако при том что причиной действительно был страх, это был страх не перед инквизицией, а перед стоящей за ней силой, силой короля.

Об этом с ясностью свидетельствует тот факт, что ни один аристократ не выступил против инквизиции ни на протяжении первого периода царствования Фердинанда, который длился более двадцати пяти лет (январь 1481 г. — июнь 1506 г.), ни во время второго, почти десятилетнего периода (1507–1516 гг.). Только во время короткого перерыва между двумя периодами, через несколько месяцев после того, как Фердинанд покинул Кастилию (вследствие его отставки от регентства Кастилии), два аристократа из Кордовы повели атаку на инквизицию, в результате которой была нарушена ее деятельность в их городе, а также вскоре после смерти Фердинанда некоторые аристократы взбунтовались против Хименеса, бывшего в то время регентом и Великим Инквизитором. Хименес, тем не менее, использовал армию для подавления мятежа. Ни инквизиторский ордер, ни угроза не привели бы к этому результату, и Хименес, несомненно, счел бы такой шаг бесполезным и политически глупым.

Фердинанд, как и Хименес, прекрасно понимал, что инквизиция не могла быть эффективным инструментом для подчинения знати, если бы та поднялась как объединенная сила. Было бы смехотворным объявить больших грандов еретиками или подозревать их в иудейских устремлениях; и если бы подобные попытки были сделаны против кого-нибудь из них, то все они тут же поднялись бы против короля. Когда Филипп IV сделал такой шаг против одного аристократа (маркиза Вильянуэвы), это оказалось слишком грубой ошибкой, чтобы попытаться повторить ее, и это может служить демонстрацией мудрости Фердинанда, не допускавшего таких рискованных авантюр. Однако все же случай маркиза Вильянуэва может доказать и то, что ни один аристократ, каким бы популярным и невинным он ни был, не мог выйти победителем из столкновения с инквизицией. Этот конфликт закончился капитуляцией маркиза, или, точнее, того, что осталось от этого сломленного человека.

Таким образом, мир между монархией и знатью был на самом деле основан на негласном понимании того, что король не использует инквизицию против знати ни при каком разногласии, могущем возникнуть между ним и аристократами. Тем не менее при этом не было и железной гарантии того, что в исключительных случаях когорты инквизиции не будут направлены против какого-либо отдельного магната, светского или церковного, и не будут преследовать его до самого конца. На деле каждый аристократ мог подозревать, что именно он может оказаться этим исключительным случаем, и не раз такое подозрение могло усилить его зависимость от монарха.

Мы тем не менее должны отметить другой фактор, также связанный с инквизицией, который, возможно, играл большую роль в подчинении испанской знати короне. Мы уже отмечали, что к 1478 г. большинство беспокойных грандов Кастилии были побеждены или приведены к подчинению и Короли-католики могли чувствовать, что нет срочной необходимости в установлении инквизиции с целью

их подавления. Однако это не значит, что проблема взаимоотношений между короной и знатью прекратила занимать их мысли. Они не могли забыть мрачной истории Кастилии во время царствования двух предыдущих монархов — царствований, в течение которых атаки знати на корону прерывались лишь короткими промежутками мира, и королевская чета могла, конечно, подозревать, что ее собственный мир со знатью — это не более, чем передышка, часть того же цикла. Полные решимости предотвратить будущие атаки на корону, они тщательно взвешивали каждый план действий, каждую важную меру и всякую возможную политику с точки зрения того влияния, которое это окажет на аристократов, т.е. добавит ли это силы знати или же ослабит потенциал неприятностей.

План установления инквизиции в Кастилии тоже должен был быть подвержен такому анализу. Если бы короли сочли, что введение инквизиции может усилить знать, они, несомненно, отказались бы от этого плана. Тем не менее взвешивание возможностей убедило их в том, что они могут ожидать противного. Вспомним, что они хотели получить от инквизиции симпатии и поддержку городских масс, что означало поддержку городов. Между тем отсюда, с этой точки, прямое продолжение мысли должно было привести их к тому, чтобы принять во внимание влияние предполагаемого результата на поведение аристократии. Если короне удастся завязать дружеские связи с городами (или, точнее, с их старохристианским населением), это неизбежно отвернет города от союза со знатью против короны. А если города окажутся таким образом нейтрализованными, то нейтрализована будет и знать, ибо инквизиция могла помочь королям приручить знать, не переполняя ее ужасом, но просто отнимая у нее основную базу поддержки и силы, на которые они могли бы опереться в конфликте с королями.

Вышеуказанные наблюдения могут быть подытожены следующим образом: инквизиция не была создана в качестве инструмента королевского абсолютизма в Испании. Вместе с тем когда монархи обдумывали ее возможное воздействие на отношения между городами и аристократией, они не могли не понять, что инквизиция ослабит знать путем лишения ее поддержки городов. Это могло ободрить их в осуществлении плана по установлению инквизиции, хотя и не было решающим фактором в определении их позиции. Это было лишь дополнительным аргументом, вспомогательным моментом, который мог помочь им принять решение в том направлении.

## V

Вопрос о том, была ли создана инквизиция для того, чтобы служить целям испанского абсолютизма, связан с другим, часто повторяющимся вопросом: была ли инквизиция скорее королевской, чем папской институцией? Первыми утвердительно ответили на этот вопрос ведущие католические ученые Германии XIX в., такие как Гефеле, Гамс и Гергенретер. Сущностью их взгляда было то, что испанская инквизиция, несмотря на принятые ею формы церковного трибунала, который работал в рамках канонического закона, была на самом деле инструментом светской власти и прежде всего обслуживала интересы государства<sup>49</sup>.

Выступая против этих католических ученых, Генри Чарльз Ли обвинил их в том, что они заняли эту позицию для того, чтобы «освободить Церковь от ответственности» за постыдные действия инквизиции. Бездоказательно и голословно приписывая такой мотив этим ученым, Ли, похоже, забыл о правилах порядочности,

которых он обычно придерживался, и подставил самого себя под столь же несправедливые обвинения в том, что он, не будучи католиком, определил инквизицию как религиозную, желая тем самым обвинить католическую церковь в проступках инквизиции. Не усилил Ли свою позицию и заявлением, что «католики отреагировали тем, что со времен Гефеле самые передовые авторы этой веры больше не стараются принести извинения за инквизицию и не выдвигают вперед королевское превосходство, чтобы освободить ее от ответственности. Они справедливо представляют ее как церковный трибунал, который выполнял обязанности сохранения религиозной чистоты, для чего и был создан»<sup>50</sup>.

Авторы, которые, по мнению Ли, «справедливо» представляют дело Святой инквизиции и на которых он ссылается в качестве засуживающих доверия авторитетов для противоположного мнения об инквизиции, — это Орти-и-Лара, Гарсия Родриго и Рикардо Каппа. То, что эти авторы не «извиняются» за инквизицию, верно, но они этого не делают, потому что, не найдя ничего дурного в ее деятельности, не видят причин для извинений. Для них все действия испанской инквизиции были справедливыми и святыми, посвященными благородной и жизненно необходимой задаче, а именно искоренению ереси из испанской земли, и ни одному из них не пришло бы в голову, что действия инквизиции были исполнением какого-то плана, составленного не из религиозных соображений. В той же мере у них и в мыслях не могло быть, что Фердинанд являлся кем-то иным, нежели преданным католиком, исполняющим свой религиозный долг под высшим руководством папы.

Никто не должен был бы лучше, чем Ли, знать, что инквизиция не была церковным трибуналом в обычном смысле этого слова. Папы, конечно, одобрили цели инквизиции и позволили ей действовать от их имени как апостолических посланников. В дополнение к этому они могли надзирать за ее деятельностью, настаивать на ее ревизии или приостановить ее вообще. Папы также оставили за собой право судить прелатов, заподозренных в ереси, и высший апелляционный суд тоже относился к папской сфере. Теоретически власть пап была велика, и тот, кто, как многие авторы, хотел обвинить их в *моральной* ответственности за инквизицию, мог найти для этого почву. На деле, однако, папы очень редко были способны бросить вызов мощи испанских королей, и хотя неоднократно пытались делать это, они обычно отступали перед решающим испытанием. Причиной являлось то, что папство было не только религиозной, но и политической организацией, и, пытаясь преследовать обе цели, оно зачастую, как это хорошо известно, жертвовало религиозными принципами ради политической целесообразности.

Тем не менее часто возникала напряженность между папством и короной по поводу поведения испанской инквизиции, и эта напряженность время от времени приводила к столкновениям, омрачавшим взаимоотношения между двумя силами. В этих столкновениях антагонизм между двумя сторонами иногда почти доходил до разрыва, которого все же удавалось избежать. Следует, однако, понять, что в этих конфликтах папы проявляли меньше твердости, чем короли, и постоянно уступали последним все больше и больше своих прерогатив. Однако папы не отдали своей верховной власти над инквизицией. Впрочем, и короли этого не хотели. Им было выгодно, чтобы инквизиция выглядела высшим церковным трибуналом.

Таким образом, на вопрос, была ли инквизиция папской или королевской, нельзя дать абсолютно однозначного ответа. Принимая во внимание ее связи и зависимость от папы, что ни в коей мере не было чистой формальностью, но не

забывая и о том, какая реальная сила стояла за ней и определяла ее политику и действия, следует признать, что папская часть была меньшей, и поэтому инквизиция в основном была королевской. Именно король назначал и смещал главных инквизиторов<sup>51</sup>, определял их оклады, получал их отчеты и отдавал им распоряжения. Более того, король контролировал конфискации, распоряжался конфискаторами, выговаривал им или, наоборот, поощрял, а конфискаторы, которые были его чиновниками, вели исключительно в соответствии с его волей и желаниями финансовые дела в отношении детей осужденных и освобождали их от ограничений, наложенных каноническим законом, в обмен на платежи в королевскую казну. Король больше, чем папа, приспособливал церковные законы для своих доходов, масштабы которых он сам определял, не уделяя Церкви хоть какую-то часть доходов и даже не испрашивая ни ее совета, ни согласия. Папы, конечно, время от времени пытались вмешиваться в процедуры испанской инквизиции, но чаще всего понтификами грубо пренебрегали, и только в редких случаях им удавалось сделать что-то по-своему, но только тогда и в той степени, когда король считал это необходимым или неизбежным.

Получается, что испанская инквизиция была королевским трибуналом во всех ее главных целях — почти так, как утверждали Гамс и Гергенретер, несмотря даже на то, что она была построена по модели, правилам и направляющим принципам средневековой инквизиции. Удивительно то, что Ли не разглядел этот факт, который совершенно неоспоримо продемонстрирован свидетельствами, столь тщательно собранными им самим. Ведь на самом деле, если из этих свидетельств выясняется, что папская власть над инквизицией была минимальной — то есть ограниченной крайне узкими рамками, выделенными ей королями Испании с самого начала, — можно было бы ожидать, что Ли прежде всего задался бы вопросом: почему короли вообще обратились к *папе* с просьбой санкционировать основание инквизиции? Почему они не создали *епископскую* инквизицию (наподобие предложенной Оропесой и Пачеко), и таким образом оказались менее открытыми папскому вмешательству и необходимости его согласия? Ответ на этот вопрос раскрывает, в нашем представлении, и ожидания Фердинанда от инквизиции, и его политическую предусмотрительность.

Ему не составляло труда предвидеть то, что инквизиция, как он планировал ее деятельность, вызовет резкую критику, горькие жалобы и тяжелые обвинения со стороны конверсо и других готовых встать на их сторону, и он хотел направить эти упреки на папу, который прикроет собой инквизицию от этих атак. Один из документов, опубликованных Ли, с ясностью отражает это намерение. Говоря о громадных конфискациях инквизицией имущества ее жертв и их детей, Ли сказал, что явно имело место «общественное отвращение к этому мародерству, и никто не хотел быть ответственным за это. Фердинанд в своей декларации от 29 октября 1485 г. заявил, что *конфискации были произведены по приказу папы при очищении его [т.е. Фердинанда] совести и в силу его подчинения Святой Матери Церкви*»<sup>52</sup>. Разумеется, все конфискации имущества еретиков осуществлялись, в определенном смысле, по велению папы, поскольку он санкционировал судилище инквизиции в соответствии с каноническим законом, но папа не отдавал распоряжений о конкретных конфискациях и не подтверждал, что процессы инквизиции проходили в соответствии с требованиями этого закона. То, что Фердинанд опирался на папу, было его хитрой уловкой в борьбе за общественное мнение, и это свидетель-

ствовало об искренности короля не больше, чем его уверения в «повиновении» Святой Матери Церкви и его «чистой совести».

Мы, однако, должны отметить еще две причины для предпочтения Фердинандом папской инквизиции перед епископской. Прежде всего, епископская инквизиция поставила бы его в слишком большую зависимость от епископов, чья позиция, как группы, была непредсказуемой, и от некоторых из них можно было ожидать других мнений по марранскому вопросу. В случае разногласий, которые могли возникнуть между ним и этими епископами, можно было ожидать, что те обратятся за поддержкой к папе, а тогда король столкнулся бы одновременно с оппозицией на двух фронтах: внутреннем и внешнем. Это, конечно, было важным соображением, которое основывалось на том, что легко можно предвидеть. Однако другая причина была еще важнее. Фердинанд ясно понимал, что для того, чтобы задействовать инквизицию, он нуждается в моральной поддержке, которую епископы предоставить не могут. Епископы зависели от короны в своем продвижении и достижении лучших постов, поэтому, даже при сотрудничестве с королем, это их сотрудничество будет выглядеть как простое продвижение личных интересов. Поэтому Фердинанд обратил свой взор на Рим. Будучи формально санкционированной папой и находясь под наблюдением этого высшего в христианском мире религиозного авторитета, инквизиция, как понял король, приобретет доверие, которое не может дать ни один обычный епископ. Королевская поддержка такой инквизиции будет выглядеть как исполнение папских инструкций, в то время как само ее существование поддержано и папой, и королем, т.е. духовной и светской властью. Тем самым станет трудно подвергать сомнению ее мотивы и сопротивляться ее решениям. Для получения двойного выигрыша от повышенного авторитета и усиленной гарантии против возможных проблем Фердинанд был готов заплатить цену минимального папского вмешательства.

## VI

Таковыми были общественные или монархические мотивы, заставившие короля Фердинанда создать инквизицию, а также, в заметной степени, определить характер и объем ее деятельности. Однако кроме этих мотивов, которые мы называем «общественными» потому, что все они связаны с управлением государством, имел место и личный фактор, игравший большую роль в том, что произошло. Этим фактором были характер и способности короля Фердинанда, без которых инквизиция могла и не возникнуть, а если бы и возникла, то не могла бы принять тех особых *форм*, посредством которых она оказывала столь сильное влияние. Поэтому, для того чтобы понять испанскую инквизицию, необходимо понять и создавшего ее человека, того, кто составил ее план, вылепил ее структуру, направлял и контролировал ее и вдохнул в нее свой дух в течение первых трех десятилетий ее чреватого важными последствиями существования.

Мы уже отметили наше несогласие с определением Ли испанской инквизиции как «церковного трибунала». Теперь мы должны отойти еще дальше от его взглядов на истинного хозяина этой институции. По мнению Ли, Фердинанд Арагонский был «искренен в своих религиозных убеждениях»<sup>53</sup>, или, как Ли повсюду называет его в своей работе, был «искренне фанатичным человеком»<sup>54</sup>. Соответственно, он видит в инквизиции не просто «финансовый или политический инструмент», но и «средство для защиты и продвижения веры»<sup>55</sup>. Доказательство тому Ли находит в

письме Фердинанда от 30 сентября 1509 г. инквизитору Хуану Алонсо де Навиа, после присутствия на аутодафе в Вальядолиде. В этом письме он выразил «большое удовольствие, полученное им от этого средства для возвышения почета и славы Господа и возвеличивания Святой Католической Веры»<sup>56</sup>. Ли также представляет в качестве свидетельства фанатизма Фердинанда его ответы инквизиторам, сообщившим ему об аутодафе, которое они праздновали; ответы, сформулированные «в выражениях высшего удовлетворения и убеждающих их усилить свое рвение»<sup>57</sup>. Как мы покажем вскоре, мы не можем видеть в этих выражениях ни указания на искреннюю веру, ни сильной религиозной мотивации. Взятые вместе с другими свидетельствами о религиозном поведении Фердинанда, они выглядят совершенно иначе, чем их воспринимает Генри Чарльз Ли.

Точно также мы не можем видеть и в уступках, которые Фердинанд сделал некоторым из пострадавших от конфискации инквизиции, или же в тех приказах, которые он время от времени издавал в поддержку некоторых «честных уверений» ее жертв, демонстрацию «добросердечия» или «духа справедливости», которые Ли видел в них<sup>58</sup>. Поскольку Фердинанд давал эти распоряжения своим служащим в конфиденциальной переписке, они, по мнению Ли, не могли отражать «лицемерную, деланую справедливость»<sup>59</sup>. Ли прав, если речь идет об ограниченном числе случаев. Когда же это рассматривается в связи с политикой Фердинанда, эти распоряжения приобретают совсем иное значение. По существу, прочтение Чарльзом Ли намерений Фердинанда является грубой ошибкой.

Фердинандом владела лишь одна страсть: усилить и расширить свою власть, а для достижения этой цели он не знал иных средств, кроме искусства политики. На самом деле политика для него была скорее наукой, чем искусством — наукой завоевания и расширения власти, что было для него не только «превыше добра и зла», но и превыше глубочайших человеческих эмоций. Его поведение как политика отражает его веру в то, что государственный деятель обязан не только научиться преодолевать или как минимум контролировать свои чувства, но еще и уметь подавлять свои моральные убеждения. Фердинанда явно никогда не беспокоили его личные моральные или религиозные требования к самому себе, и Пруденсио де Сандоваль мог почувствовать это, когда заметил, как король в последние дни жизни избегал своего исповедника. «Я пришел сюда, — сказал он ему, — обсуждать государственные дела, а не облегчить мою совесть»<sup>60</sup>.

Однако это не говорит, что Фердинанд был похож на Чезаре Борджиа, который хвастливо проявлял пренебрежение к моральным ценностям. Фердинанд, напротив, старался выглядеть религиозным и высокоморальным, потому что он отлично понимал решающую роль, которую этика и религия играли в людских делах. Вместо того чтобы открыто игнорировать мораль, он старался использовать ее в своих целях. Он умел оценивать чувства масс как фактор социальной жизни, он (заимствуя метафору из более поздних времен) использовал силу народных страстей как пар, что двигает его государственный корабль. Так, он приспособил ненависть к конверсо и законы Церкви, касающиеся ереси, для продвижения своих политических интересов, все время стараясь при этом выглядеть верным сыном Матери-Церкви, ревностным католиком, чье рвение соблюдать церковные законы превышает даже неуклонное стремление уважать гражданский закон.

В гражданской жизни эта задача не вызывала проблем, поскольку это полностью совпадало с его политическими целями. Фердинанд был убежден в том, что

хорошо управлять государством можно только при соблюдении законов. Однако в случае инквизиции, когда церковные законы часто попирались, он действовал так, как будто почти не знал или не знал вообще об их грубейших нарушениях, на которые указывали его критики, и якобы испытывал слепое доверие к юридической и моральной порядочности инквизиторов. Для того чтобы внедрить эту веру в своей стране и за ее пределами, он должен был полагаться на свои способности к симулированию, убеждению и манипулированию общественным мнением. Немногие государственные деятели превзошли его в этих способностях.

Во взаимоотношениях со своими чиновниками, включая инквизиторов, Фердинанд старался создавать себе перед ними тот же облик, который он демонстрировал перед широкой общественностью. Он ясно понимал, что слухи, исходящие из его внутренних кругов, могут сильно повлиять на его образ. Соответственно, он воздерживался от того, чтобы формально вмешиваться в судопроизводство инквизиции, чтобы исключить свою ответственность за ее вердикты и предупредить любую попытку подвергнуть сомнению его утверждение в полном доверии к приговорам инквизиции. Тем не менее он часто вмешивался в получение и распределение инквизиторской добычи, и в этих случаях мог показать «получателям» свой интерес в их работе, так же как и требование в исполнении законов, когда они были в пользу жертв. Фердинанд хотел, чтобы получатели компенсаций знали, что они обязаны соблюдать закон точно так же, как и он сам (что усиливало его репутацию законопослушного короля). Он хотел приучить их соблюдать законы и поэтому пресекал их склонность к воровству и растратам (что, разумеется, увеличивало доход короны). Его щедрость в мелочах иногда выглядела даже великодушной, особенно когда он знал, что большая часть конфискаций пойдет в его казну, но в его поведении не было справедливости ради справедливости и в его сердце не было подлинного великодушия. Ли говорит, что Фердинанд не был «жестоким от природы» и «не получал удовольствия от людских страданий»<sup>61</sup> (что кажется верным наблюдением), но забывает добавить, что «людские страдания» не могли ни вызвать в нем симпатии или боли, ни отвлечь его от исполнения своих планов. Фердинанд мог хладнокровно пожертвовать массами граждан ради политических целей, точно так же как пожертвовать батальонами солдат в сражении. В действительности он видел и солдат, и граждан пешками в своей игре власти, но при этом тщательно скрывал этот факт.

Счесть такого морально беспринципного человека «глубоко религиозным» представляется нам немыслимым. Не можем мы представить его и «искренним фанатиком», потому что «искренний фанатик» свято верит в убеждения, диктующие его поступки. Фердинанд, со своей стороны, никоим образом не хотел выглядеть фанатичным. Если бы он был фанатиком или хотел выглядеть таковым, он не переполнил бы свой двор марранами, когда инквизиция стремилась к тому, чтобы каждый марран выглядел потенциально виновным в ереси — то есть в тяжелейшем на свете религиозном преступлении. Фанатизм не допустил бы такого поведения, но законы допускали его, а именно это было решающим для Фердинанда. Он добивался того, чтобы выглядеть поборником закона, светского и религиозного.

Эта деланая приверженность законам Церкви, которые часто нарушались инквизицией, проявлялась и в его поведении по отношению к папам. В то время как прилюдно король почтительно говорил о папском авторитете и представлял самого себя верным слугой папского престола, на деле он относился к папам с пре-

небрежением, игнорировал их указания, если они ему не подходили, с пеной у рта требовал их отмены и настаивал на том, чтобы папы выполняли его приказы. Он рассматривал папство как политический инструмент, который может быть полезным для достижения его целей, и с трудом сдерживал свой гнев и нетерпение, когда оно не оправдывало его ожиданий. Когда он обращался к папе в вежливых или умеренных тонах, он это делал из опасения перед сопротивлением папы или же считая, что дружеское обращение послужит ему лучше, чем грубое, но он никогда не испытывал к папе почтения, положенного главе католической церкви. На самом деле он видел в папах умелых политиков, которые заботились о своих интересах, точно так же как и он сам, за исключением того, что считал их много ниже себя и, похоже, весь кипел при необходимости просить их об одолжении, как будто он был нищим с протянутой рукой. Выглядело так, как будто он выработал в себе ненависть к папам, что правильно отметил Адольфо де Кастро.

Хотя, сказал Кастро, эта ненависть «зачастую была на грани того, чтобы выплеснуться на римский двор, она оставалась запертой в темнице его собственной груди»<sup>62</sup> до тех пор, пока «наконец не вышла наружу», когда папа Юлий II сделал что-то, что Фердинанд счел наносящим ущерб его правам. Поскольку это произошло в Неаполе, король написал графу Рибакорса, своему наместнику, письмо, в котором он не только жестоко выбранил его за то, что тот подчинился папским инструкциям, но также указал ему «в резких выражениях» на то, что тот должен сделать, чтобы заслужить его [т.е. Фердинанда] одобрение. «Почему, — спрашивает он, — не подчинился ты нашему желанию и не удушил этого легата, который принес тебе папское бреве\*? Совершенно ясно, что папа ... сделает то же самое в других королевствах, чтобы расширить свою юрисдикцию. Однако хороший наместник расправляется на месте с подобными типами и одним этим наказанием предупреждает других от папских попыток»<sup>63</sup>.

То, что этот взрыв был не спонтанным, а хорошо рассчитанным, отражающим затаенные чувства и хорошо продуманное поведение, очевидно из содержания и духа письма, адресованного Фердинандом папе через своего посла в курии. Это письмо представляет собой грубую, унижительную угрозу, отношение, которое трудно ожидать от короля, заверяющего, что он является исполнителем папских распоряжений и поборником церковных законов. Он отправил эту угрозу своему вице-королю, также заявив ему в этом письме, что «в том случае, если Его Святейшество не отменит этого папского бреве, так же как и действия, произведенные в силу этого бреве, он полон решимости вывести Кастилию и Арагон из подчинения папе и предпринять другие шаги и меры, как того требует случай такой серьезности и срочности»<sup>64</sup>.

«Серьезность» и «срочность», о которых говорит король, заключаются, на удивление, всего в нескольких отлучениях, которые папа объявил в Неаполе без совета с королем — шаг, который, пусть даже и не общепринятый, тем не менее, определенно находящийся в рамках прерогатив папы. Фердинанд даже не потребовал объяснений, аотреагировал зловещим ультиматумом, требующим немедленного отмена папского бреве, если тот не хочет потерять подданство Кастилии и Арагона. Вот как Фердинанд проявил свою заботу о единстве и славе католической церкви, во имя которой он якобы так часто действовал. На самом деле его многократно

\* Вид краткого папского послания, менее торжественного, чем булла. — Прим. перевод.



провозглашенная приверженность религии маскировала циничное, в сущности, отношение к идеалам христианства и к интересам Церкви.

Если не обратить внимания на эти элементы тактики Фердинанда, то картина причин его поведения, в частности во всем, что касается инквизиции, окажется замутненной. Ли, который распознал и правильно отметил некоторые важные черты его характера, не заметил (или недопонял) другие характеристики, которые потребовали бы от него изменить портрет Фердинанда. Однако только *правдивый* портрет может помочь понять его мотивы к установлению инквизиции и определению курса ее действий.

Для того чтобы оправдать нарисованный им портрет Фердинанда, Ли попытался снизить, насколько это возможно, ответственность короля за эксцессы инквизиции и вместо него обвинить «продажных чиновников», которым король якобы верил. Однако этот аргумент должен считаться несостоятельным в свете собранных самим ученым свидетельств о роли Фердинанда в управлении инквизицией и защите ее методов и операций. Ибо Фердинанд был не только верховным главой инквизиции, но и ее строжайшим контролером. Предположить, что он не знал о чудовищных жестокостях, совершаемых многими инквизиторами — да еще на протяжении тридцати пяти лет! — значит отместить всякую очевидность и всякое разумное суждение. Тем не менее только на основе такого дикого предположения можно сказать, что Фердинанд, защищая инквизицию, был искренним поборником законов Церкви.

## VII

Ложная гипотеза рано или поздно должна привести ее последователей в тупик. Именно это произошло и с Ли, когда он столкнулся со случаем Лусеро. Ужасающая история этого изувера и злодейства инквизиции, совершенные им, не раз обсуждались учеными. Здесь мы отнесемся к ним только в той мере, в которой это касается данной дискуссии.

Диего Родригес Лусеро, Великий инквизитор в Кордове с 1499 по 1508 гг., был самым большим преступником, в котором Ли видел «воплощение зла», являющееся результатом огромной силы инквизиторских трибуналов. Чудовищные преступления и зверства этого человека оказались на виду только благодаря вызванному ими сопротивлению, приведшему к формальному расследованию его действий и вынесению обвинительного вердикта против него. Мы должны отметить, что расследование началось во время отсутствия Фердинанда в Кастилии, т.е. во время правления Филиппа Австрийского и последующего за ним короткого междуцарствия. Согласно Ли, шокирующие разоблачения в деле Лусеро и его сообщников «дают нам единственную возможность посмотреть изнутри на то, что происходило под обычно непроницаемым прикрытием инквизиторских процессов»<sup>65</sup>.

Утверждение Ли нуждается в поправках. Ни в коем случае мы не можем согласиться с тем, что дело Лусеро было *единственным* окном, через которое можно было заглянуть внутрь инквизиции. Сам ученый предоставил нам много таких «окон», среди них дело Брианда де Бардахи, одного из множества неизвестных мучеников, чью «банальную историю» он скрупулезно исследовал и умело представил в специальной работе<sup>66</sup>. Никакое другое дело не могло представить более ясный «взгляд изнутри» на процессы Святой инквизиции или лучше проиллюстрировать то, как мучительные пытки в ее застенках, долгие годы заключения

и показания лжесвидетелей использовались для того, чтобы вырвать у невинных «новых христиан» признания в преступлениях, которых они не совершали. Другие аспекты тех же преследований раскрылись с не меньшей ясностью в частично сохранившихся отчетах не только «обычных», но и знаменитых процессов инквизиции, таких как дело святого ребенка из Ла-Гуардия. Действительно, это дело, которое основано на целом ряде мифов, заимствованных из средневековых суеверий, основой которых является топорный миф об убийстве христианских младенцев евреями, справедливо может быть названо словами одного из обвиняемых «величайшей на свете ложью». На основе этой лжи, где «убиенный ребенок» был лишь призраком (поскольку он не был опознан, ниоткуда не пропадал и его тело не было представлено), шесть конверсо и пять евреев были осуждены на смерть<sup>67</sup>. Не даст ли нам этот процесс, состряпанный инквизицией, включая ее лидеров самого высокого ранга, возможность четкого «взгляда изнутри» на действия Святой инквизиции?

Более того, мы считаем, что можем заглянуть внутрь, не только пользуясь индивидуальными случаями, но также и благодаря доступным нам свидетельствам об общей деятельности инквизиции. Согласно этим свидетельствам, инквизиторы и их подручные, переполненные ненавистью и мстительностью, пытали, грабили и приводили на костер многочисленных конверсо, которые были истинными христианами. И эти свидетельские показания не могут быть подвергнуты сомнению. Их считал достоверными не только Фернандо де Пульгар, который был хорошо осведомлен и чрезвычайно осторожен<sup>68</sup>, но и папа Сикст IV<sup>69</sup> и другие папы тоже. Дон Хуан Мануэль, посол Карла V при дворе папы Льва X, 20 мая 1520 г. сообщил императору об обвинениях папы в том, что «ужасающие злодейства совершаются инквизицией» и что папа настаивает на правдивости этих обвинений, несмотря на все попытки посла отклонить их<sup>70</sup>. *Рим знал, чем была инквизиция, и четко представлял себе ее настоящую физиономию.* А разве мы не можем разглядеть ее? Разве обильной информации, которой мы располагаем, помимо случаев, указанных Ли, не хватает для того, чтобы мы полностью представляли себе, что делалось в подвалах инквизиции? Мы, безусловно, знаем достаточно, чтобы правильно судить о том, что представлял из себя трибунал инквизиции — если только заранее не заставляем свои головы верить инквизиторам больше, чем их жертвам, а палачам — больше, чем мученикам. Однако давайте вернемся к Лусеро.

Начиная с 7 сентября 1499 г., когда он стал инквизитором в Кордове, и до 18 мая 1508 г. преследования «новых христиан» в городе оставили за собой кровавый след, равного которому не было ни в одном месте, где действовала инквизиция. Тем не менее после этого он расширил свои гонения и на «старых христиан». Случилось так, что в начале своей карьеры в Кордове он поссорился с некоторыми старохристианскими чиновниками и в своей ярости начал против них личную кампанию вендетты, которая вскоре развилась в общую атаку на старохристианскую общину Кордовы. Очевидная беспомощность этой общины перед лицом махинаций Лусеро открыла перед ним новые, почти невероятные возможности. Он обнаружил, что то, что было сделано с «новыми христианами», можно безнаказанно сделать также и со «старыми», и сообразил, что может предпринять массовые акции против обеих групп на основе давнишних утверждений, что конверсо якобы включились в общенациональную кампанию по иудеизации Испании. С помощью пыток он получил «свидетельства», что эта кампания завоевала сердца многих испанцев-

христиан, которые превратили свои дома в синагоги и места встреч для проповедей иудейских миссионеров. На основе этих обвинений Лусеро и его помощники приговорили многих «старых христиан», граждан Кордовы, к сожжению, и среди них «аристократов и знатных людей, уважаемых церковниками ... безупречной репутации и чистоты крови»<sup>71</sup>. Между тем щупальца Лусеро и его коллег протянулись за пределы Кордовы, чтобы охватить — или душить — большую часть страны так, что «они оказались способными, — по словам одного современника, — опозорить все королевство, несправедливо и безбожно разрушить его большую часть, убивая и разграбляя, насилуя и девушек и жен к великому бесчестью христианской религии»<sup>72</sup>. «Старые христиане» страны были шокированы и озадачены, но жители Кордовы, оказавшиеся в центре бури, прекрасно знали, что привело к этому. Более того, прошло несколько лет, прежде чем они набрались мужества, чтобы выразить свой протест Великому инквизитору Диего де Десе, который находился в тесном контакте с королем Фердинандом. Это приводит нас обратно к утверждению Ли о том, что Фердинанд прежде всего был заинтересован в инквизиции как «в средстве для защиты и продвижения веры».

Разумеется, по мнению Ли, Лусеро был *исключительным* «монстром»<sup>73</sup>, но историк понимал, что в действительности тот представлял институцию, систему операций и коллектив чиновников, которые были «злыми» и «порочными» в крайней степени. Касаясь эксцессов Лусеро и его сообщников, Ли абсолютно разумно сказал, что «когда орда ненасытных чиновников, практически облеченная неприкосновенностью, получает свободу против беззащитного населения, подобное насилие и грабежи становятся неизбежными»<sup>74</sup>, и далее: поскольку «такое злодейство могло происходить беспрепятственно годами и прекратилось только благодаря случайному вмешательству Филиппа [Австрийского] и Хуаны [его жены]» во время их короткого правления Кастилией, «можно с уверенностью принять, что соблазны секретности и безнаказанности порождают устрашающие оскорбительные поступки, если не постоянно, то по крайней мере очень часто»<sup>75</sup>. Однако эти справедливые слова полностью противоречат мнению Ли о Фердинанде. Если эти «устрашающие оскорбления» были «неизбежными» и, сверх того, частыми, как же можно объяснить то, что Фердинанд не предпринял никаких действий против этого целых шесть лет, и как можно примирить взгляд Ли на Фердинанда и ту «непоколебимую поддержку», которую король предоставил монстру, не говоря уже о воплях и жалобах, которые несомненно достигли ушей короля? Ли, который не мог игнорировать эти вопросы, но по-прежнему старался поддерживать свой взгляд на Фердинанда, пытался объяснить поддержку Лусеро Фердинандом «причастностью Хуана Роиса де Кальсены, продажного и корыстного чиновника, который был секретарем Фердинанда в делах инквизиции»<sup>76</sup>. Тем не менее это объяснение не выдерживает критики. Фердинанд не был похож на Энрике IV, которого в течение долгих лет дурачил его хитрый секретарь. Даже если Фердинанд не подозревал Кальсену в соучастии Лусеро, он мог решить, что Кальсену обманывали, и многочисленные обвинения, выдвинутые против инквизитора, должны были заставить его начать расследование его поведения, которое наверняка раскрыло бы перед ним жульнические махинации Лусеро и его сообщника Кальсены. Однако Фердинанд этого не сделал. Хотя продолжал держать на службе своего нечистоплотного секретаря и позволил Лусеро продолжать свою деятельность. Хотя еще более поразительно то, что он продолжал заботиться о благосостоянии Лусеро даже после

того, как чудовищные преступления того были раскрыты и подтверждены формальным расследованием. Такое поведение Фердинанда не может быть объяснено заботой о порядочности, или честности, или справедливости, или о любом ином моральном принципе. Оно может быть объяснено только личными интересами.

Такое заключение становится неизбежным, когда мы замечаем одну особенность линии поведения Лусеро. Уникальным в нем было не множество совершенных им преступлений и не редкостное их зверство, не то, что он предал сожжению такое количество невинных людей, или изнасиловал так много девушек и матрон, или конфисковал такое количество собственности, но то, что он преследовал наряду с конверсо многих «старых христиан» всех городских классов. Тем самым Лусеро повернул инквизицию с ее первоначального курса на путь, которого король постоянно избегал, если бы не считал его *полезным* для своих целей. Но в чем могла быть эта польза?

Как мы видели, король почувствовал, что гонения Лусеро могут послужить противовесом кампании, ведущейся «новыми христианами» против него и против инквизиции в Испании и за границей. Эта кампания представляла Фердинанда лицемером, а его инквизицию — инструментом тирании и лихоимства, не имеющими ничего общего с истинным состоянием веры, которую они якобы защищают. Не только в королевствах Пиренейского полуострова, но и в Италии и во Франции — а на самом деле, во всем христианском мире — репутация Фердинанда потускнела от разъяренных обвинений в том, что он использует миф об иудейской ереси для своих политических и финансовых целей и что иудаизм не представляет никакой опасности для Испании, поскольку почти все конверсо стали искренними христианами, что подтверждают папы и официальные лица папства. Самым сильным свидетельством в пользу этих утверждений был, разумеется, тот факт, что, в отличие от других ересей, так называемая еврейская ересь никогда не мобилизовала в свои ряды «старых христиан». Напрашивается вопрос: как могло случиться, что мощное и хитрое марранское подполье в течение полутора столетий тайно проповедовало иудаизм в Испании? Такое подполье наверняка должно было оставить следы в среде «старых христиан»! Фердинанд отчаянно нуждался в убедительном ответе на этот аргумент, который угрожал выставить пародией как инквизицию, так и его почетный титул Короля-католика. Он, однако, не знал, где найти такой ответ, пока Лусеро не указал ему путь.

Лусеро продемонстрировал, что инквизиция, с ее методами, пытками и кострами, может добиться гораздо большего, чем можно было подумать. Точно так же, как она «доказала», что среди «новых христиан» мириады иудействующих, она смогла «доказать», что тысячи иудействующих находились среди «старых христиан». Кто мог бы поверить, что Святая инквизиция будет сжигать добрых христиан как еретиков? И кто мог бы поверить, что Фердинанд позволит преследовать «старых христиан» без достаточной причины? Ясно, что, если новый миф сумеет распространиться и укрепиться в сознании народа, кампания инквизиции против «новых христиан» будет выглядеть в ином свете. Утверждения Фердинанда по поводу «опасности» конверсо будут оправданы, а сам он окажется в ореоле славы освободителя христианства от ереси, угрожавшей развратить даже такую страну, как Испания.

Трудно сказать, как долго он намеревался позволить инквизиции продолжать это преследование, но очевидно, что после пяти лет, прошедших с его начала, он

все еще не считал, что запланированные цели достигнуты. Лусеро находился в процессе конструирования своей грандиозной доктрины смертоносной клеветы, когда оказался вдруг ошарашен яростной атакой, которую жители Кордовы обрушили на него и его помощников. Потеряв надежду на короля и его Великого инквизитора, которые не собирались расследовать поведение Лусеро, эти люди обратились, наконец, к папе. В этот момент Фердинанд почувствовал, что находится под угрозой. Он побоялся не только того, что Лусеро будет разоблачен, но и того, что вместе с этим разоблачением он потащит за собой вниз и репутацию инквизиции, а вместе с ней и репутацию ее главы и архитектора, короля. Так, войдя в опасную брешь, открывшуюся в стене секретности инквизиции, Фердинанд 17 ноября 1505 г. написал папе Юлию II, убеждая его отвергнуть кордовские петиции. Он утверждал, что папа должен принять наказания, наложенные на осужденных узников Лусеро, не только как справедливые, но и совершенно необходимые. «Ибо если бы и какой-либо другой князь, — писал он, — отказался применить «эти наказания», «создались бы такие страшные раскол и ересь, которые были бы хуже Ария, и Ваше Святейшество должны благодарить Бога за то, что они были обнаружены в мое время, чтобы быть наказанными и подавленными»<sup>77</sup>. Здесь мы находим косвенное признание в мотиве, побудившем его поддержать Лусеро. Он хотел представить преследование «новых христиан» средством для предотвращения огромной опасности для христианства. Тем самым он хотел не только оправдать эти гонения и ту роль, которую он и инквизиция сыграли в них. Он также хотел выглядеть спасителем христианства от угрозы страшной ереси и раскола, которые, согласно его собственной оценке, были «страшнее Ария».

Однако угроза самому Фердинанду не была устранена этим письмом. Настаивая на своих правах, жители Кордовы получили поддержку со стороны посла Филиппа Австрийского, который полностью был на их стороне, в то время как Фердинанд продолжал свои энергичные усилия к блокированию принятия их петиций. Он написал Лоайсе, своему римскому агенту, 22 апреля 1506 г., приказав ему сделать все возможное, чтобы сорвать попытки «развалить инквизицию», что было «сейчас важнее, чем когда-либо»<sup>78</sup>. Подробные инструкции были даны, чтобы он употребил все влияние, и ему напомнили, что «*Священное Писание позволяет использование силы и хитрости для исполнения службы во имя Бога*»<sup>79</sup>. Сила и хитрость действительно были оружием Фердинанда, и не могло выйти из его канцелярии более типичной инструкции, написанной в его духе.

Если правда обо всей этой истории была в конце концов обнаружена и Фердинанду не удалось достичь своей цели, то только потому, что в решающий момент борьбы против Лусеро Фердинанд оказался вынужденным оставить регентство Кастилии в пользу своего зятя Филиппа Австрийского, а также и потому, что Лусеро, Деса и Фердинанд плохо рассчитали, до какой степени они могут довести свою огромную ложь, когда они применяли ее против «старых христиан». Многочисленные скорбные жалобы «новых христиан» против их преследований инквизицией оставались гласом вопиющего в пустыне, но голоса «старых христиан» были наконец услышаны и привели к формальному расследованию, отставке Десы с поста Великого инквизитора и безоговорочному вердикту «виновен» против архипреступника Лусеро. Если бы этого не случилось, многие хорошие ученые корпели бы над документами кордовской инквизиции, изучали обвинения, столь убедительно представленные ловкими писцами и цензорами Святой инквизиции, и пора-

жались бы размаху и мощи «иудейского» движения, которому удалось совратить столь многих «старых христиан» Испании. Лафуэнте сказал в своем обсуждении дела Лусеро: «Нам наверняка было трудно поверить в чудовищность преступлений, совершенных Лусеро и его сообщниками, если бы в наших руках не находилась информация, которую люди Кордовы велели своим представителям подать королю Филиппу, королеве Хуане и членам их совета от имени Церкви и города Кордовы об эксцессах инквизиторов»<sup>80</sup>. «Новые христиане» были не столь удачливыми. У них не было старохристианских прелатов, таких как Хуан де Даса, чтобы возвысить голос в их защиту, или такого города, как Кордова, чтобы послать своих депутатов представить свое дело. Не было у них и аристократов, как маркиз Приего, дабы освободить своих узников из темниц инквизиции. Отчеты об их протестах и обращениях были утаены и обречены на забвение. И поэтому, имея дело с их случаями, даже такие крупные и проникательные ученые, как Лафуэнте, имели перед собой только документы инквизиции, и, используя их, они «с трудом могли поверить» в то, что они скрывают за собой историю куда более мрачную, чем ту, что можно получить из прошедших цензуру отчетов «святой инквизиции».

## V. Заключение

Наш обзор конфликта между «старыми» и «новыми христианами» в Испанских королевствах XV в. подошел к своему намеченному концу, и вместе с этим мы закончили свои поиски истоков испанской инквизиции. Теперь мы попытаемся подытожить все то, что извлечено из наших различных исследований.

Мы видели, что Фердинанд основал инквизицию как средство для умиротворения антимарранской партии, чтобы ослабить, если не ликвидировать совсем, ее способность устраивать новые беспорядки. Он, вне сомнения, мог предвидеть ущерб и потрясения, которые инквизиция причинит социальной ткани нации, и вред, который она принесет экономике страны. Однако он надеялся свести к минимуму неизбежные потери тем, что позволит всем тем конверсо, которые избегут обвинений инквизиции, сохранить позиции и продолжить свою деятельность, а также использованием доходов инквизиции для продвижения желаемых для монархии проектов. Нельзя, по нашему мнению, отрицать того, что в общем он преуспел в достижении этих целей. Тем не менее, в то время как инквизиция служила ему инструментом, он и сам в определенном смысле стал ее инструментом, или, точнее, инструментом движения, вызвавшего ее к жизни. Фердинанд никогда не забывал о необходимости оставаться в хороших отношениях с народной силой, стоявшей за Святой инквизицией.

Этой силой, разумеется, было антимарранское движение, возникшее вслед за всеми широкомасштабными крещениями в Испании в период Реконксты. Антагонизм этого движения по отношению к марранам менял время от времени формы своего проявления, но его источником всегда было одно и то же: отвращение к обращенным еще до их обращения в христианство — то есть отвращение к представителям еврейского народа. На неразрывную связь между еврейской и марранской проблемами, как они развивались на испанской сцене, указывает сама последовательность событий. Потомкам осталось разрешить вопрос: какова была природа этой связи?

Веские аргументы привели нас к предположению, что ненависть «старых христиан» к испанским марранам была в основном продолжением ненависти к евреям — продолжением, которое не могло быть предотвращено простой сменой религии. Однако это предположение не было исследовано. Никто из ученых, занимавшихся марранским вопросом, не счел нужным проверить это. Потому что вслед за инквизицией все они опирались на ее утверждения в том, что антагонизм «старых христиан» по отношению к марранам возник главным образом из-за скверного религиозного поведения последних, а именно — из-за их неверности христианству и тайного исполнения ими еврейских обрядов. Будучи, однако, проверенными, эти претензии оказались беспочвенными. То, что они несостоятельны в отношении позднего периода — с 1449 г. и дальше, — очевидно из того факта, что марраны того времени были в подавляющем большинстве христианизированы, а то, что они неприменимы и по отношению к раннему периоду, доказывается, в числе прочего, отсутствием в бытующих в то время оскорблениях в адрес марранов таких терминов, как *иудействующие* или *тайные евреи*. Быстрая христианизация марранов была, несомненно, настолько повсеместно признана, что поношение их именно на этой почве казалось бессмысленным.

Тот же вывод должен быть сделан по рассмотрении поведения христиан по отношению к конверсо под другим углом. Когда в 1109, в 1367 и в 1391 гг. испанские христиане поднялись, чтобы вырезать евреев в своих городах, не только религия разжигала их ненависть. Провозглашенное желание «отомстить за кровь Христа» могло служить и предлогом, и стимулом, но, как мы указали, социологические факторы, бесспорно, были решающей причиной. Именно поэтому погромщики не обращали внимания на запрещение Церковью грабить и убивать евреев и продолжали совершать убийства и грабежи, как будто этих запретов и не существовало. Они, правда, не трогали евреев, которые соглашались креститься, но тем самым они подчинялись общепринятому табу на убийство *потенциальных христиан*. Самоограничение, которое они демонстрировали в этих случаях, происходило, как и при любом другом табу, от благоговейного страха перед казавшимся нерушимым обычаем, нежели от подчинения религиозному закону. В 1391 г. это также в большой мере проистекало из подчинения инструкциям Мартинеса. В любом случае это не было результатом революции в чувствах погромщиков к их потенциальным жертвам или внезапно возникшего, искреннего желания с открытым сердцем принять новообращенных в свою среду. Поэтому, когда на следующий день после крещения погромщикам было указано относиться к тем «по-дружески», помогать им, как «братьям», и смотреть на них как на «равных», они игнорировали эти указания (которые — снова! — были указаниями *Церкви!*) и ясно дали понять, что они их выполнять не будут.

Разумеется, ожидать от них чего-либо иного было бы нереальным. Человеческие эмоции не так гибки, чтобы с легкостью, просто следуя указаниям внешнего авторитета, менять отвращение на приязнь, а долгую ненависть — на стабильную терпимость. Менее всего такая перемена могла ожидаться в отношении к еврейским обращенным. Как указано выше, ненависть к евреям, охватившая Запад в первые два века Средневековья, не была простым следствием религиозных разногласий, но явилась также и следствием социально-экономических конфликтов, развившихся из особых условий евреев. Таким образом, в лучшем случае крещение могло исключить один из компонентов — религиозный элемент — из комплек-

са факторов, составляющих эту вражду. Оно не могло предотвратить оставшиеся компоненты — и в особенности восприятие еврея как чужака — от поддержания пламени ненависти. Диагностируя рост антимарранских настроений в Испании, Фернан Диас де Толедо сказал, что «ненависть к чужаку» была главным источником антимарранского движения. А Антонио Диас де Монтальво, не менее проницательный наблюдатель и глубокий аналитик этого же явления, утверждал, исследовав все возможные объяснения переполненной ненавистью дискриминации испанских конверсо, что не видел иной причины для этой дискриминации, кроме того факта, что марраны рассматривались как «чужие».

«Чуждость», «пришлость» евреев должна, казалось бы, исчезнуть с их обращением в христианство. Не только Церковь, но и государство неоднократно декларировали, что обращенному еврею полагаются все права и привилегии, которыми пользуются все остальные христиане. Эта ясная, неизменная позиция властей, выраженная в твердых недвусмысленных законах, позволила марранам продвижение на всех фронтах — продвижение, которое они лелеяли и ради которого упрямо продолжали действовать, несмотря на то что оно не было свободно от угрожающих побочных эффектов. Ибо прогресс конверсо спровоцировал зависть к их достижениям, которая превратила глубоко укоренившуюся неприязнь к этой группе в активную и всевозрастающую враждебность. К середине XV в. накопившаяся ненависть стала искать выход в насилии. Это настроение приняло форму революционного пыла, проложившего дорогу к восстанию.

Как и народные атаки против еврейских меньшинств в разных странах и временах, нападения на конверсо сопровождались теориями, призванными *оправдать* эти взрывы. Оправдания же неизменно характеризовались отвратительными изображениями конверсо как преступников, лишенных всяких моральных устоев и способных на любые злодеяния. Соответственно, конверсо, которые к 1450 г. в подавляющем большинстве своем полностью ассимилировались и приняли христианство, изображались как тайные евреи, которые обратились в христианство без всякого принуждения и только по единственной причине — желая осуществить свой дьявольский замысел. Замысел этот состоял в том, чтобы получить доступ к власти для того, чтобы править «старыми христианами» и поработить их до полного их истощения. Спрашивается, работал ли этот план? Ответом было — ну конечно! Злодейский план был приведен в действие в течение двух поколений, и за это время вся Испания была схвачена этими кровососами, которые высасывали ее кровь и волокли ее к своей цели, а именно к гибели христианской Испании. Марраны наверняка достигнут ее, заключали эти теоретики, если только не будут разоблачены, выгнаны с высоких должностей и не понесут положенное им жестокое наказание.

Таковой была концепция прошлого — как и прогноз на будущее, — имевшая целью оправдать войну на уничтожение, которую враги «новых христиан» пытались начать против тех, кого они называли «неверными» и «еретиками». Нам остается только добавить несколько слов по поводу эффекта, произведенного этой теорией, столь же невероятного, как и сама теория.

Каким бы немыслимым ни казалось предположение, что целая нация вовлечена в такой невероятный заговор, это предположение было поспешно принято широкими массами. Оно постоянно набирало все новых сторонников и последователей, и следы этого могут быть найдены во многих документах, включая королевский указ об основании инквизиции. Это еще раз доказывает, что нет такой лжи, ка-



кой бы абсурдной она ни была, которую исполненные ненависти люди не готовы принять и которая не могла бы быть использована в качестве эффективного инструмента в кампании против объекта их ненависти. Мы неизбежно вспоминаем аналогичные тории, выдвинутые против евреев в странах их рассеяния, так же как лишённые всякого здравого смысла обвинения Апиона, которые «оправдывали» первый натиск на египетское еврейство, и легенды о детоубийцах, осквернителях просфоры и отравителях колодцев — сплошь теории «оправдания», ударившие с такой силой по евреям Европы.

Из этого следует, что отвращение «старых христиан» к «новым» не возникло из религиозных прегрешений последних, но на самом деле являлось расширением антисемитских настроений, будораживших Испанию уже в XI в. А если быть точнее, то испанский антииудаизм стал антимарранизмом в тот момент, когда еврей стал марраном, вне зависимости от того, было ли его крещение фиктивным, сомнительным, полуискренним или шло от всего сердца. Одна и та же старая ненависть было направлена на ту же группу, которая, конечно, становилась в религиозном плане все менее еврейской, но оставалась той же самой исторической единицей, чьи члены продолжали признаваться таковыми до тех пор, пока жизнь в христианском мире не стерла все следы их национальной принадлежности.

Таким образом, именно здесь, в переходе ненависти с евреев на конверсо, и кроется главная причина острейшей борьбы, разгоревшейся между «старыми» и «новыми христианами» в Испании, с ее окончательным результатом — испанской инквизицией. Однако, чтобы понять значение этого перехода, мы должны отметить, что это не было точной заменой одной ненависти на другую. Поскольку социальные и политические требования конверсо были значительно выше, чем у евреев, а возможности преграждения им пути, в силу законов Церкви и государства, заметно меньшими, ненависть к марранам была гораздо сильнее с самого начала, и она еще быстрее росла параллельно росту их достижений. Этих наблюдений, полагаем мы, достаточно, чтобы обозначить возрастающую кривую ненависти к марранам, которая уже началась, как отмечено, на высокой ноте. Помимо этого, чтобы еще полнее ощутить эволюцию этой ненависти, мы должны обратить внимание на ее различные стадии и связанные с ними главные факторы. Эти стадии и факторы анализировались в предыдущих главах. Теперь я вкратце представлю их вместе, так чтобы мы могли получить обобщенное представление о причинах возникновения инквизиции.

1. Первым фактором является возрастающее влияние испанских городов с момента освобождения Толедо от мусульман в 1085 г. и их способность *вырвать у короны специальные законы, лишаящие «новых христиан» права на равенство.* Начать с того, что эти законы отказывали марранам в праве занимать должности в городских владениях (1115 г.) и взлелеяли традицию дискриминации марранов, которая стала рассматриваться легальной и справедливой. Эта традиция удерживалась и оставалась доминирующей также и после середины XIV в., когда некоторые гражданские и канонические законы провозгласили конверсо равными всем другим христианам, но традиция продолжала сопротивляться воплощению этих законов в реальность социальной жизни городов. Даже тогда, когда города под королевским давлением были вынуждены признать эти законы, их сопротивление равенству конверсо продолжалось посредством серии местных мер, включая са-

ботах и произвольную сегрегацию, сопровождавшуюся кампанией оскорблений. Только благодаря давлению, созданному большим притоком марранов в испанское христианство (начиная с 1367 г.), марраны прорвались через стены сопротивления и с помощью королей завоевали свои первые точки опоры в старохристианском городском обществе.

2. Главным фактором, возбудившим сильное напряжение в отношениях между «старыми» и «новыми христианами», был, вне сомнения, рост экономической силы марранов. Хотя, в отличие от еврейской, марранская экономика не сосредоточивалась на двух профессиях (денежные ссуды и налоговый откуп), что всегда вызывало различные претензии, она, тем не менее, породила всевозможные жалобы по совершенно другим причинам. Когда марранская экономика расширилась во многих направлениях (таких как торговля, ремесла и свободные профессии), она гораздо глубже вовлекла разнообразные слои старохристианского населения. Увеличилось число точек соприкосновения между «старыми» и «новыми христианами», что, в свою очередь, умножило моменты трения и неизбежно повлекло за собой усиление экономической борьбы. В то же время конверсо, будучи христианами гражданами, находились в общем в лучшем, чем евреи, положении для защиты своих прав и интересов, и таким образом они могли чаще, чем евреи, взять верх в своей экономической борьбе. Естественно, поражения «старых христиан» в подобных противостояниях усиливали их вражду к марранам, и поэтому значительно чаще, чем в случае евреев, экономические столкновения служили ужесточению отношений между «старыми христианами» и «новыми».

3. Вдобавок к растущей экономической конкуренции имело место политическое соперничество между двумя группами, сформировавшее еще один существенный источник ненависти к «новым христианам» в Испании. По различным причинам политическая проблема была значительно более острой, чем экономическая, и, соответственно, куда более раздражающей. Мы видели, что после долгой и упорной борьбы городам удалось сместить *евреев* с высоких постов в *центральной* правительстве, но они не могли закрыть доступ к этим постам *марранам*, которые продолжали во всевозрастающих количествах занимать эти должности. Более того, в то время как *на местах* евреи функционировали только как чиновники и агенты короны (прежде всего как сборщики налогов), конверсо занимали все больше и больше постов в городской *администрации*. Таким образом, «новые христиане», похоже, подрывали национальные позиции городских олигархий и вместе с этим их престиж и влияние на городское население.

4. Параллельно с ростом достижений конверсо в экономике и политике рос их *социальный статус* как в городском, так и в национальном плане. В городах немало марранов высших социальных классов сформировали сегменты городской элиты, а на уровне страны они стали неотъемлемой частью самых высоких социальных и интеллектуальных кругов. Поскольку представители этих кругов принадлежали в большинстве своем к знати и духовенству, конверсо не замедлили реализовать свои надежды на присоединение к этим сословиям. Благодаря своему богатству, образованию и связям, некоторые из них заняли места в церковной иерархии, в то время как иные вступили в браки с членами семей высшей аристократии, а многие другие — с аристократами и аристократками классом ниже. Ничто, однако, не могло так ранить и злить старохристианских плебеев всех слоев, как появление марранской знати. Возмущенные равноправием конверсо как граждан в городс-

кой сфере, они были вдвойне раздражены и переполнены завистью по поводу того, что марраны заняли место в классе, который поднимет их над массами народа. Подъем конверсо в высшие сословия безусловно повлек за собой политические последствия. В городской системе аристократы низшего класса имели больше возможностей претендовать на управленческие должности, а на национальном уровне высшая знать зачастую решала судьбы страны. Рассматривая марранов в качестве опасных соперников на политической арене, городская элита предпочитала не видеть никого из них ни на одной из ступеней высших сословий.

5. Неудачным для конверсо оказалось и то, что длительный конфликт между короной и олигархиями кастильских городов по поводу доли последних в национальной администрации достиг критической стадии в тот момент, когда сила конверсо заметно увеличилась, как политически, так и экономически. Для того чтобы обеспечить свою власть над городскими администрациями, король Хуан II склонялся назначать на ключевые позиции в них все больше и больше «новых христиан» (которым он доверял) и не давать эти должности «старым христианам» городов (к лояльности которых он никакого доверия не испытывал). Естественно, последние чувствовали себя находящимися под угрозой. Опасаясь того, что меньшинство чужаков стремится превратить свое положение визави олигархий из положения политического соперничества в положение политического превосходства, они пришли к убеждению, что если корона преуспеет в этом, то все старохристианское население окажется под пятой «новых христиан». Это мрачное предчувствие могло лишь спровоцировать возмущение и вызвать желание активного сопротивления марранской экспансии во всех областях жизни.

6. Возможность такого активного сопротивления возникла во время большого толедского мятежа в 1449 г., который выплеснул на поверхность новый источник ненависти, подспудно накапливавшейся долгое время. Мы имеем в виду антимарранское предубеждение, которое начиная с 1449 г. было усилено и развито двумя упомянутыми выше новыми теориями (тайные евреи и расизм) и поддержано в основном плебейскими массами. Высшие городские классы не приняли участия в издании *Статута* (по крайней мере в какой-то формальной или общественной форме). Однако то, что они одобрили это городское законодательство и сочли его весьма ценным для своей власти, видно по их борьбе с Альваро де Луной за продолжение его существования как закона. Таким образом, все классы городских «старых христиан» оказались представлены в антимарранском фронте.

7. Мы объяснили подъем расизма в Испании в первую очередь необходимостью предоставить новое оправдание ненависти к марранам, которых рассматривали как евреев, в то время как традиционная причина для ненависти к евреям — т.е. их религия, враждебная христианству — потеряла с ассимиляцией конверсо и их окончательным искренним принятием христианства большую часть своего влияния. Тем не менее был еще один фактор, способствовавший быстрому распространению расизма в Испании и его особому влиянию на настроение страны, фактор, который нельзя игнорировать. Расизм появился в тот самый момент, когда в Испании поднималось национальное чувство, и оно охватило каждую часть испанского народа. Конечно, в середине XV в. испанское национальное сознание проснулось только наполовину и большинство его ориентиров виделось пока еще смутно. Однако оно нащупывало путь к формированию национального облика и единой национальной сущности из многообразия испанских элементов, выказывавших

склонность к объединению. Предлагая свою поддержку этой общей тенденции и претендуя на выступление от имени всей нации, расисты называли различные группы, которые, по их мнению, подходили для того, чтобы влиться в союз, и указали на те, которые должны быть исключены. Испания не была единственной страной в Европе, где попытки национального объединения породили стремление к унификации, наряду с требованием этнического разделения и исключения неугодных групп. Так призыв расистов к изоляции конверсо (вместе с евреями) от национального конгломерата нашел благосклонных слушателей.

Эти семь причин антагонизма к марранам стали источником новых течений вражды, которые стеклись, как семь мощных притоков, в главное течение враждебности к марранам, сформировавшееся старой неослабной ненавистью, известной в наши времена как антисемитизм. Яростные волны этого бурного, теперь широко разлившегося потока неустанно бились о марранские берега и угрожали пробиться через преграждающую им путь дамбу. Под этой дамбой мы подразумеваем королевское покровительство, предоставленное марранам Королями-католиками. Чтобы предотвратить всеобщий потоп, они ослабили давление потока, открыв ему сток через испанскую инквизицию.

## ГЛАВА II

# И еще несколько мыслей...

## I. Концепции и реальность

Имели ли конверсо ясное представление о природе поднявшегося против них движения? Понимали ли они обуславливающие его причины и оценили ли правильно его внутреннюю силу? Трудно дать утвердительные ответы на эти вопросы. Они, конечно, немало думали об этом. Но их положение было слишком запутанным и сбивающим с толку, чтобы найти правильное объяснение. А их предвзятое мнение по поводу места еврейских обращенных в христианском мире еще больше мешало им понять суть проблемы. Это сложившееся в течение длительного периода предубеждение имело под собой историческую подоплеку, а потому было глубоко укоренившимся и практически неистребимым. Мы должны сказать об этом несколько слов, если хотим понять душевное состояние и мысли этих «новых христиан», этнических евреев, и ответить на вопрос, в чем же заключалась причина их слепоты.

То, что нужно отметить в этой связи, может быть вкратце сформулировано следующим образом: столетиями евреи, предшественники конверсо, верили, что их уникальные страдания среди наций проистекали из их уникальной религиозной позиции, т.е. из приверженности Завету, и если бы они согласились оставить свою религию, то избежали бы всех преследований. Таковой же была и позиция Церкви,

которая всячески продвигала ее и продолжала настаивать на том, что дискриминация евреев и все их последующие несчастья являются результатом их упрямой приверженности иудаизму, а поэтому, как только они перейдут в христианство, всякая дискриминация исчезнет, и они смогут жить счастливо, как все прочие христиане. Точно таким же было убеждение «новых христиан», унаследовавших его и от своих еврейских отцов и дедов, и от Церкви, которая так настойчиво убеждала их креститься. Потребовались десятилетия — на самом деле, больше, чем два поколения, — чтобы понять, что эта теория в чем-то ошибочна. Ибо даже тогда, когда их обращение было абсолютно полным и сами они считали себя христианами, они могли заметить, что прочие христиане видели их в ином свете.

На деле то, что они видели, было полной противоположностью ожидаемому: чем больше углублялась их вера в христианство, тем более зловещим и враждебным становилось отношение «старых христиан» — или, точнее, постоянно растущей части «старых христиан» — к их группе в целом, и они могли видеть, что это отношение кристаллизировалось во все более враждебных актах. Поначалу «старые христиане» воздвигали препятствия на пути к их возможному продвижению, но позже, когда эти меры оказались неэффективными, неприязнь «старых христиан» переросла в неискоренимую яростную ненависть, направленную на их уничтожение. «Новым христианам» было трудно принять, что тот взгляд, который их еврейские отцы вбивали им в голову и который так настойчиво подтверждался Церковью, всеми ее учителями, святыми и законодателями, был основан на ложных предположениях и концепциях. Не могли они поверить и в то, что все их предки недопонимали уроков своей собственной истории, или в то, что обещания, данные Церковью, были неискренними или же основанными только на благих намерениях. Однако же фактом оставалось то, что условия, с которыми они столкнулись, были чрезвычайно далеки от тех концепций, на которых они выросли.

Что же тогда случилось в испанском христианском обществе? Что послужило причиной растущей вражды, повсеместного обливания грязью и мерзкой волны кровавых гонений, поднимавшейся против марранов? Если бы они были иудеями и столкнулись с такими преследованиями, то могли бы отнести свои невзгоды на счет своего иудейства. Однако конверсо не были иудеями, они были христианами и не могли предоставить самим себе такое объяснение. Единственным ответом, который они могли дать на эти вопросы, ответом, согласующимся с их основными идеями, был тот, что они столкнулись с *ненормальным* развитием событий, отклонением от христианства тех злых людей, которые завидовали их достижениям.

Мы видим, что зависть действительно имела место, что она подтолкнула и разожгла нападения на конверсо, но мы также видели, что в основе лежало легко узнаваемое еврейство марранов — их идентичность как представителей другого народа скорее, чем приверженцев другой религии. Это *нерелигиозное* еврейство, как мы видели, делало их отличающимися, сторонними и нелюбимыми, и именно эта нелюбовь к народу как таковому приняла форму расовой ненависти. Марраны, пытавшиеся объяснить этот феномен и справедливо осуждавшие его как отклонение от христианства, никак не могли видеть его более глубокие корни, а если бы могли, то это потрясло бы всю систему их взглядов и структуру мира, в котором они жили.

Поскольку они не могли понять цепную реакцию против них, развившуюся прямо перед их глазами, не могли они и обнаружить звеньев этой цепи и отношений

между ними. Кардинал Торкемада был, пожалуй, единственным «новым христианином», который понял, что атаки на конверсо в 1449 г. не были непредсказуемым, ни с чем не связанным явлением, но уходили корнями в прошлое и неотделимо были связаны с ненавистью к евреям, растравлявшей нееврейский мир с античных времен.

Большинство марранов, однако, верило в то, что злобная враждебность, с которой они столкнулись, основана только на социально-экономических мотивах. В этом, как мы видим, была доля правды, но совсем не вся правда. Потому что за социально-экономическим фактором стоял расовый, а за расовым — национальный.

То, что конверсо не видели в атаках на них выражения национальной воли, не удивляет. Несмотря на то что они признавали существование «наций» в «естественном» смысле и даже рассматривали самих себя как составляющих «нацию», они не рассматривали национализм, если только не воспринятый в политическом плане (т.е. как *государственную* организацию), в качестве причины враждебности между группами. Разумеется, некоторые из их старохристианских врагов утверждали, что сами они говорят от имени всей «нации», или, точнее, от имени *государства* или *республики*, которая включает в себя несколько *народов* или «наций» в естественном историческом смысле, и видели мы также, что они исключили конверсо из этой национальной общности. Однако марраны не могли разглядеть почвы для этого исключения, которое они считали произвольным и абсурдным. Они отвергали две причины, названные их врагами — их «религиозную неискренность» и «расовую неполноценность», — как злобные обвинения, фундаментально ложные, и они не приняли всерьез утверждения своих врагов, что те говорят от имени республики и большинства «старых христиан»<sup>1</sup>. Им было трудно поверить в то, что партия их врагов когда-либо будет представлять большинство народа, и мы не можем рассматривать эту оценку беспочвенной, когда вспоминаем о том, что даже в середине семидесятых годов — т.е. за несколько лет до основания инквизиции — «старые христиане» были расколоты в вопросе о том, как следует относиться к марранам<sup>2</sup>. Более того, марраны категорически отрицали, что какая-либо фракция, или даже все фракции, будучи объединенными, имеют право выступать от имени *народа*. Это право, утверждали они, принадлежит только королю или назначенному им его представителю, а они не сомневались в том, что король, несмотря на все давление со стороны их врагов, был полностью готов встать на их сторону. Принять противоположное мнение и согласиться, что *народ* имел право говорить от своего имени, потребовало бы такой стадии политического развития, от которой Кастилия в целом была в то время далека, даже несмотря на подъем национального самосознания, нащупывавшего пути к своему появлению и защите своих притязаний.

Можно принять как данность, что марраны не сумели правильно понять эти движения. Однако короли, несомненно, тонко чувствовали их, и хотя они тоже могли не понять до конца их настоящего значения, они понимали то, чего не понимали марраны, а именно что перед ними предстала стихийная сила, которую безумно трудно подавить и чрезвычайно опасно игнорировать. Конечно, с точки зрения испанского политического направления, марраны сделали правильную оценку, поддержав превосходство короля. В этом они остались верными политическому принципу, который культивировался в течение столетия и служил основой абсолютистского режима и которому предстояло подняться в ближайшие де-

сятилетия. Однако с точки зрения собственных интересов они совершили грубую ошибку, когда положились на превосходство королевской власти как на фактор, который обеспечит их безопасность и права. Их ошибка состояла в неспособности понять, что королю для получения абсолютной власти необходимо сперва завоевать симпатию народа путем различных уступок, которые должны служить «приманками». Еще в меньшей степени они открыли для себя то, что они, конверсо, будут первой — и главной — «приманкой», которой короли жертвуют для достижения своих целей.

## II. Расовая замена

Если геноцид в качестве решения марранского вопроса может служить указанием на безграничную ненависть, захлестнувшую мышление расистов, то возникновение теории о гнусности марранской расы указывает на то, что утверждение об их тайном иудаизме *не могло* в то время служить весомым оправданием для запрещения занятия ими должностей и смешанных браков со «старыми христианами». Ясно, что если бы общественность могла быть с легкостью убеждена в том, что большинство марранов являлись тайными евреями (т.е. еретиками), одного этого факта хватило бы, чтобы оправдать эти запрещения, и не было бы необходимости заходить так далеко, изобретая столь дикие, нелепые теории, как «загрязнение крови» (чтобы предотвратить смешанные браки) и «заговор захвата власти» (чтобы остановить экспансию конверсо в административной сфере). Сама жизнь конверсо как христиан и трудность в нахождении ущерба их христианству предотвратили использование аргумента ереси как достаточной основы для желаемых санкций и заставили их оппонентов искать более приемлемые предлоги. На самом деле, если бы возникла нужда в дальнейшем доказательстве того, что подавляющее большинство конверсо были настоящими христианами, им бы служило появление в это время расовой теории.

Никогда еще не появлялась где-либо в Средние века подобная антиеврейская теория, явно потому, что не было в ней необходимости: иудаизм евреев — их религиозные верования — был для христиан достаточной причиной для того, чтобы докучать им и ограничивать их права. Однако расизм как теория вновь выступил во всю силу с подъемом антисемитизма в XIX в. Необходимо отметить это явление и сравнить его со средневековым аналогом, чтобы полнее понять то, что случилось в Испании XV в.

Внешнее сходство легко узнаваемо. В обоих случаях кампания фокусировалась на унижении и очернении еврейской расы, в обоих случаях делался упор на то, что члены этой расы составляли заговоры с целью эксплуатировать, социально и экономически, большую часть нации, среди представителей которой они жили; в обоих случаях мы слышим об их тайных усилиях захватить жизненно важные позиции в правительстве и таким образом контролировать судьбы нации; и в том и в другом случае утверждалось, что сексуальные отношения с евреями «заразят» и испортят «чистую» кровь нации; и, наконец, в обеих теориях желательным решением вопроса считалось изгнание и массовое уничтожение. Элементы этой теории появились в XIX в. в нескольких странах (включая Францию), но первыми они появились в Германии, где оказали самое сильное влияние.

Немецкий расизм возник в начале XIX в. и был вызван причинами, аналогичными тем, что вывели его на передний план в Испании. В Испании причиной было законодательное и фактическое уравнивание в правах обращенных из иудаизма со «старыми христианами». В Германии причиной явилось стремление к социальному равенству еврейского меньшинства с немцами-христианами, поддерживаемое волнами обращения в христианство тех евреев, которые потеряли надежду на достижение этой цели. Там произошло то, что стало известно как «эпидемия крещений», а новообращенные, используя свои права и свободы, вторглись в определенные сферы немецкой культуры и общества, в то время как многие из них вступили в браки с немками и немцами. Расистское движение появилось в ответ на оба процесса задолго до того, как мир услышал слово *нацизм*.

В течение первой половины XIX в. движение за уравнивание немецких евреев с немцами продолжалось, тем не менее, с неослабевающим напором, а параллельно ему, и с не меньшим пылом, — движение против уравнивания. В отличие от ранних антиеврейских кампаний, эта кампания немцев в XIX в. все меньше и меньше опиралась на религиозные документы, зато все больше и больше на расовые, так же как и на другие соображения, относящиеся к социальным и экономическим интересам нации. К концу XIX в., когда евреи Германии, эмансипированные с 1860 г., быстро делали ощутимым свое присутствие во многих жизненно важных сферах жизни нации, расистские аргументы стали все больше доминировать в постоянно растущей агитации против них. В то же время религиозный аргумент опустился до своей низшей точки, как в частоте употребления, так и во влиянии.

Так, в Германии, как и в Испании за четыре столетия до того, расистская теория в большой мере заменила религиозную доктрину в оправдании дискриминации евреев, и совершенно очевидно, по той же причине. В обеих странах религия уже не могла поддерживать непреодолимое разделение между группами. В Испании она перестала выполнять эту функцию из-за христианизации евреев, в Германии — из-за общего снижения религиозного влияния в стране. Хотя причины были разными, результат был один и тот же. Отсюда, в обеих яростно антисемитских нациях понадобилось воздвигнуть иное препятствие перед экспансией евреев в социальных сферах и перед смешанными браками с представителями большинства.

Можно достаточно уверенно предположить, что, если бы испанские расисты пришли к власти, судьба марранов не сильно отличалась бы от судьбы европейских евреев при Гитлере. Однако испанские расисты к власти не пришли, государственные инструменты не находились в их руках, а государство позволило преследовать марранов только через инквизицию. Могла ли инквизиция провести в жизнь планы, которые расистское движение замыслило для конверсо? Если кое-кто из его членов был поначалу настроен скептически, то большинство верило, что инквизиция реализует лелеемые ими надежды в отношении конверсо. Бернальдес, один из выразителей их идей, сказал: «Огонь, однажды зажженный, непременно должен будет гореть, пока не поглотит всех иудействующих и не останется ни одного»<sup>1</sup>.

Бернальдес не оставил места для сомнения в том, что он имел в виду этим прогнозом. Инквизиция, говорит он нам, узнала из «признаний» сеvilских марранов и марранов из других мест, что не только в Севилье, но и в Кордове, Толедо, Бургосе, Валенсии, Сеговии и во всей Испании «все они были иудеями». И таким образом «стало ясным и признанным, что вся *раса* (*linage*) была опорочена (*infamado*) и заражена этой слабостью» (т.е. ересью иудаизма)<sup>2</sup>. Поэтому совершенно очевидно,



что, когда Бернальдес сказал, что все иудействующие должны быть «поглочены огнем», он имел в виду всех конверсо.

### III. Параллельное движение

Не может быть большого сомнения в том, что это заявление Бернальдеса отражало не только чувства большинства расистов, но еще и их уверенность в том, что инквизиция была направлена на истребление марранской группы. Однако в конце восьмидесятых годов, когда Бернальдес сделал это заявление, были также и многие расисты, которые, прославляя инквизицию, не были, тем не менее, довольны ее прогрессом и скептически относились к прогнозу Бернальдеса. Они явно были разочарованы скоростью ее процессов, что вело к слишком малому, с их точки зрения, числу осуждений. Им также не нравилось то, что инквизиция не понизила легальный статус марранской общины. Верные своему принципу, призывающему к исключению всех конверсо из рядов «старых христиан», они думали, что инквизиция предоставила предостаточную почву, юридическую и пропагандистскую, для такого исключения, а следовательно, и для издания законов и директив, запрещающих всем марранам принимать участие в какой-либо деятельности, могущей повлиять на судьбы «старых христиан». Поэтому они неизбежно оказались растерянными и сбитыми с толку политикой королей, которые оставили всем марранам, ересь которых не была доказана инквизицией (не говоря уже о тех, что вообще не были обвинены), все их права, имущество, должности и почести. В особенности они были удручены при виде «новых христиан» на высочайших должностях королевской администрации. Таким образом, некоторые аспекты режима не только озадачивали этих расистов и приводили их в замешательство, но и были в их глазах по-настоящему губительными и нестерпимыми.

Они не смели открыто критиковать королей, которые в глазах всей общности стояли выше любых упреков, но они и не могли оставить вещи в том же состоянии. Расисты думали, что смогут обойти королевскую политику, убедив церковные организации, которые, по крайней мере формально, находились не под королевским контролем, а под контролем высшей церковной власти, издать уставы, запрещающие всем марранам, исключительно на расовой почве, присоединяться к ним и занимать любые церковные посты. Если многие церковные организации примут этот принцип, то правительство, полагали они, должно будет последовать за ними. Таким образом, по их плану они сумеют установить снизу, т.е. посредством самого испанского народа, тот режим антимарранской дискриминации, который короли не установили сверху.

Такова была их основная идея или план, то есть то, что вдохновило расистское движение при инквизиции и создало в восьмидесятых годах XV в. неослабный порыв, который после ста лет агитации покрыл Испанию сетью организаций, верных принципу чистоты крови, и продолжал настаивать на его воплощении во всех сферах испанской жизни. В этом генеральном плане заключалась основная разница между новым порывом стремления к чистоте крови восьмидесятых годов и более ранними попытками отлучения конверсо через аналогичные организационные установления. Ранние попытки, подобные тем, что были сделаны в Толедо (многими «братствами, собраниями каноников и эрмандадами»), против которых дейс-

твовал Каррильо в своем синоде (1481)<sup>1</sup>, были спонтанными демонстрациями народного недовольства терпимостью правительства по отношению к равноправию конверсо; расистские группы в разных местах также выражали сильное желание покончить с этим равноправием в их собственных кругах. Однако в этой деятельности трудно обнаружить какое-либо запланированное движение национального масштаба, которое мы наблюдаем в идеях расистов, ведущих кампанию в эпоху инквизиции.

Нет необходимости говорить о том, что поборники этих идей не представляли собой организованную группу, действующую по указаниям ее руководства. Их объединяли взгляды, унаследованные от их предшественников (т.е. авторов расистской теории), их общая реакция на главные события, связанные напрямую с марранской ситуацией, и их общий темперамент как политических критиков, жаждущих предпринять независимые действия. Будучи рассеянными по разным местам, но движимые этой духовной близостью, они старались встречаться и переписываться и наконец пришли к соглашению о генеральном плане. Вскоре организовались ячейки активности во многих церковных объединениях по всей стране с целью убедить большинство их членов принять антимарранские уставы. Судя по их результатам, немалое число этих активистов должны были быть хорошими агитаторами и умелыми организаторами, хотя лишь немногие их имена дошли до потомства. С другой стороны, мы знаем названия многих организаций, которые со временем присоединились к расистскому движению.

Из всех этих организаций иеронимитский орден дал сильнейший толчок движению за чистоту крови и поставил его на национальную повестку дня Испании. Роль, сыгранная иеронимитским орденом в этой эволюции, обнаружена рядом ученых<sup>2</sup>, но некоторые аспекты и фазы его деятельности все еще нуждаются в исследовании.

Из различных указаний в источниках видно, что принятие принципа чистоты крови орденом было тщательно подготовлено группой расистских монахов под предводительством Гонсало де Торо, настоятеля монастыря Монтамарта. Нет сомнения в том, что Сигуэнса, историк ордена, имел в виду эту группу, когда говорил о братьях, которые внимательно, «как змеи», наблюдали за поведением «врага» (т.е. «еретических» иудействующих), чтобы ударить по ним при удобном случае<sup>3</sup>.

Случай представился, когда преследования инквизиции побудили многих молодых конверсо искать приема в орден в надежде обрести безопасность в монашеской жизни. Очевидно, что многие из тех, кто предпринял этот шаг, выбрали иеронимитский орден потому, что он (со времен Оропесы) был известен своей дружественностью по отношению к «новым христианам». Иеронимитские расисты, тем не менее, всегда косо смотрели на присутствие среди них марранских монахов, а в особенности тех, кто занимал ведущие позиции. Они, естественно, были встревожены притоком конверсо, которые могли, как опасались расисты, подорвать главенство «старых христиан» в членстве и лидерстве ордена. Под этим влиянием некоторые старохристианские монахи, сначала далекие от расистского подхода, пришли к выводу, что единственной целью вступления этих новичков в орден было избежать расследования и суда инквизиции<sup>4</sup>. Поэтому вместе с расистами они обратились к руководству ордена, убеждая его воздержаться от приема «новых христиан» в орден, но, по-видимому, безуспешно. Для того чтобы последовать их совету, ордену требовались доказательства их утверждений. Но где же их взять?

В этих обстоятельствах расисты, разумеется втайне, обратились к инквизиции, призывая ее обратить внимание на то, что происходит в ордене (прием конверсо, бегущих от суда инквизиции, и отказ властей ордена принять контрмеры), и попросили ее активного вмешательства. Инквизиция поспешила совершить ряд действий, которые дали расистам нужное им обоснование для введения в ордене расистской политики.

Точная схема действий, разработанная инквизицией в тайном сговоре с расистскими монахами ордена, наверное, останется неизвестной. Тем не менее сам факт такого сговора неоспорим, на что прежде всего указывает попытка убедить главу иеронимитов брата Родриго де Оренсе поменяться постами с инквизитором Толедо<sup>5</sup>. Родриго был инертным, сдержанным человеком, который ни по своим взглядам, ни по темпераменту никак не подходил для должности инквизитора<sup>6</sup>, и это предложение, несомненно, было сделано просто для того, чтобы устранить его с должности генерала ордена, так чтобы он не смог вмешиваться в планы, разработанные расистами ордена. Однако Родриго отказался от этого предложения, и возможно по этой причине инквизиция выбрала окольный путь нападения на марранских братьев ордена. Вместо того чтобы преследовать их напрямую, инквизиция решила, что умнее будет начать преследование марранской общины, расположенной вблизи монастыря в Гвадалупе (одного из главных иеронимитских монастырей), с целью впутать марранских монахов этого монастыря в расследование против светских «новых христиан». В этом и заключался план инквизиции. Она создала временный трибунал в Гвадалупе и назначила инквизитором приора монастыря, брата Нуньо де Аревало<sup>7</sup>, который был известен как ярый противник конверсо и пылкий расист.

Инквизиция обрушилась на маленькую общину Гвадалупе с редкостной мстительной злобой. Помимо многих осужденных на пожизненное заключение, каторжные работы и пожизненную епитимью, пятьдесят два иудействующих были сожжены заживо вместе с костями сорока восьми умерших и двадцатью пятью чучелами беглых конверсо на семи аутодафе в течение одного года<sup>8</sup>. Эти аутодафе совершались перед воротами монастыря и служили указующим перстом для его братьев, которые не могли не видеть или слышать о вопиющей ереси, имевшей место перед их глазами. Огромное число приговоров (возможно, более двухсот), вынесенных в столь короткое время, показывает, как мало свидетельств требовалось трибуналу для провозглашения жестоких приговоров против «новых христиан». На самом деле действия инквизиции, которые практически смели с лица земли целую марранскую общину, напоминают скорее массовое убийство или серию казней, поспешно выполненных вражеским военным трибуналом, чем наказания, назначенные сознательным законным судом. Очевидно, что только расистский инквизитор, жаждущий уничтожить конверсо с корнем, мог провести такую кампанию убийств. Как и ожидалось, его расследования поведения горожан вскоре затронули некоторых монахов его собственного монастыря, которые также были признаны иудействующими и, соответственно, осуждены на сожжение<sup>9</sup>. Расисты подняли шум вокруг этих приговоров, стараясь опозорить орден так, чтобы вынудить его принять их план. И нет сомнения в том, что именно для этой цели их пропаганда сфокусировалась на одном из монахов (член того самого Гвадалупского монастыря), который, как «обнаружилось», никогда не был крещен, несмотря на то что прожил в монастыре целых сорок лет<sup>10</sup>. Разумеется, они хотели представить

его случай не как странное, ненормальное исключение, а как модель «скандальных фактов», имевших место в рядах ордена.

Мы не знаем, насколько правдивым было это «обнаружение» и на каких фактах оно основывалось. Отчет об этом случае не дошел до нас, а атмосфера террора, охватившая орден, изобиловала лжесвидетельствами также и среди монахов, которые не были расистами, и даже среди тех, кто были «новыми христианами»<sup>11</sup>.

Однако как бы мы ни оценивали эти приговоры, они тогда считались неоспоримыми и как таковые предоставили расистам благодатную почву для того, чтобы возбудить в ордене яростную кампанию в пользу своей расовой программы.

Двадцать третий съезд испанских иеронимитов, собравшийся в апреле 1486 г., полностью проходил под знаком этой кампании, руководимой Гонсало де Торо. Теперь он появился в качестве лидирующей фигуры, достойной занять положение генерала ордена, и под его и его друзей-расистов давлением орден принял три резолюции, показывающие решающее влияние расистов, хотя в них и сохранились некоторые следы оппозиции, с которой они столкнулись в продвижении своих предложений. Так, первая резолюция призывала орден установить инквизицию «еретических отклонений» во всех монастырях ордена; вторая приказывала ордену избегать приема «новых христиан» в свои ряды, «пока инквизиция действует в этих королевствах» и продолжается их очищение от ереси<sup>12</sup>. Третья идет гораздо дальше: она уполномочивает настоятеля Гвадалупе, того самого, который отличился в качестве инквизитора, обратиться к папе (Иннокентию VIII), чтобы тот навечно запретил прием «новых христиан» во все монастыри ордена, а в особенности в его собственный монастырь (где были найдены иудействующие)<sup>13</sup>, а также однозначно дисквалифицирует их в качестве настоятелей, викариев, исповедников и тому подобное<sup>14</sup>. Предполагалось, что папский эдикт такого рода не только установит политику чистоты крови в ордене, но и проложит путь для внедрения этой политики в другие церковные организации. Тем не менее этим не ограничивались решения съезда. Пожалуй, для практических целей на внутреннем уровне самым важным решением было назначение расистского лидера, Гонсало де Торо, в качестве первого из двух иеронимитских инквизиторов, чьей задачей будет обнаружение тайной ереси в ордене и принятие мер к ее искоренению<sup>15</sup>.

Мы уже отметили, что эти резолюции, скорее всего, не были приняты единогласно и что следы оппозиции к еще более экстремистским предложениям могут быть обнаружены в самих резолюциях. Очевидно, однако, что оппозиция была слабой и не могла ни остановить, ни изменить течения мнений, доминировавших на апрельском съезде. Одной из причин этой слабости было отсутствие Гарсии де Мадрида, смелого и проницательного марранского монаха, у которого было особое влияние на иеронимитское руководство. Будучи близким другом и доверенным лицом Родриго де Оренсе, он без труда сумел убедить генерала ордена в том, что тот совершил как религиозную, так и политическую ошибку, оказав поддержку Гонсало и предложениям его партии. Он отметил, что с религиозной точки зрения принятые резолюции вступают в конфликт с декретами папы Николая V (в его булле *Humani generis* от 1449 г.) и собора в Алкала в 1481 г., поскольку эти документы запрещают, под страхом отлучения, всякую дифференциацию между «старыми» и «новыми христианами». С политической стороны эти резолюции служат интересам расистов, а в особенности — их лидера Гонсало де Торо, который намеревается предотвратить, с помощью своего возросшего влияния, переизбрание Родриго ге-

нералом ордена и заполучить эту должность для себя самого<sup>6</sup>. Родриго убедился в том, что его провели и оскорбили. Он был скромным человеком и не любил брать на себя общественную ответственность, но теперь он преисполнился страстным желанием разбить расистскую партию и остановить ее лидера. Он издал приказы всем настоятелям ордена не обращать внимания на уставы, принятые на последнем съезде, и подчиняться булле Николая V<sup>7</sup>. Настоятель Гвадалупского монастыря (о чьей деятельности в качестве инквизитора мы говорили выше) и настоятель монастыря Сисла в Толедо (другой крупный монастырь иеронимитов) отказались подчиниться распоряжениям генерала и ответили, что решения съезда были приняты правильно и, поскольку они выражают волю ордена, они не могут противоречить воле папы. Реакция генерала была однозначной. Он решил отлучить обоих настоятелей, упразднил их членство в собрании каноников, которое уполномочено избирать генерала, и назначил на их место двух других монахов<sup>8</sup>. Он также послал в Рим двух конверсо с целью получения буллы, обеспечивающей его избрание генералом еще на три года. И «неудовлетворенный всем этим, — говорит Сигуэнса, — он отправился в Гвадалахару, чтобы проконсультироваться с марранскими юристами по поводу юридических аспектов конфликта», затем он «проследовал к королевскому дворцу, чтобы заручиться поддержкой Королей-католиков, так же как и поддержкой кардинала Мендосы и других прелатов и крупных аристократов, информируя их о том, что произошло в ордене, и представляя занятую его оппонентами позицию отвратительной и противоречащей нашим законам»<sup>9</sup>. Теперь конфликт стал национальным скандалом, в то время как орден разделился на две фракции, которые обвиняли друг друга, и каждая старалась привести другую к краху.

Собрание каноников, на котором выбирали генерала ордена на следующие три года, состоялось в монастыре Сан-Бартоломе 26 августа того же, 1486 г. В качестве настоятеля монастыря Монтамарта Гонсало де Торо и два его главных сторонника, настоятели Гвадалупе и Сислы, пришли на решающее собрание, но вскоре после этого, и всего за три часа до истечения срока своего правления, Родриго, полагаясь на буллу Николая V, дисквалифицировал их членство в группе избирателей и назначил вместо них других. Гонсало, однако, был к этому готов. Он вступил в контакт с епископом Паленсии, который был одним из исполнителей буллы папы Николая, и получил освобождение от отлучения<sup>10</sup>. Поэтому он и его друзья могли участвовать в собрании и полностью использовать свое влияние на голосующих. Обе стороны приложили максимум усилий. Родриго пользовался поддержкой кардинала Испании Мендосы и герцога Инфантадо. Короли, однако, велели обоим магнатам отстраниться от избирательного процесса, в котором они видели внутреннее дело ордена. Кардинал и герцог подчинились<sup>11</sup>. Однако приказ королев сработал против конверсо, и вскоре стало ясно, что большинство делегатов поддерживает сторону расистов. Гонсало был избран новым генералом, а вопрос, касающийся предыдущих резолюций, не был вынесен на повестку дня<sup>12</sup>.

Тем не менее он не мог быть положен под сукно, ибо короли, которые отказались вмешиваться в выборы, заняли четкую позицию в вопросе об уставе о чистоте крови. В письме, poslanном членам руководящего совета ордена, они настаивали на отмене устава «до тех пор, пока не придет подходящее время для урегулирования этого вопроса»<sup>13</sup>. Они также послали своего капеллана Диего де Даса представлять их перед лидерами иеронимитов и проследить за тем, чтобы их воля была выполнена<sup>14</sup>. Как следствие, Гонсало чувствовал себя обязанным представить письмо

королей собравшимся, за чем последовала долгая дискуссия. Некоторые из присутствующих, возражавшие против отмены устава, предложили послать делегацию к королям, чтобы подробно информировать их о причинах, заставляющих их пытаться оставить устав в силе, но ни это, ни другие предложения не могли нивелировать королевский призыв и сильную аргументацию Дасы. «Даса с такой силой представил отвращение, которое испытают короли, если их настояние будет отклонено», говорит Сигуэнса, что иеронимитам, за отсутствием выбора, пришлось подчиниться. А главное, Гонсало понял, что Фердинанд твердо решил, что устав должен быть отменен, и ему не хотелось начинать свою карьеру генерала ордена с диспута, который мог омрачить дружеские отношения, существовавшие до сих пор между короной и орденом. Поэтому он позаботился о том, чтобы собрание решило сообщить всем институциям ордена, что устав должен считаться отмененным. Он подчеркнул, что причинами для новой резолюции не были ни страх перед отлучением (прозвучавший угрозой в булле Николая), ни перемена во взглядах на затронутые вопросы, а только уступка настоянию королей и желание ордена служить им. Это объясняет, что то, что заставило королей «весьма настойчиво пожелать», а по существу «приказать отменить устав», были «их опасения, что, если устав останется в силе, многие церкви и города захотят последовать ему», а именно издать аналогичные уставы для своих членов или граждан<sup>25</sup>.

Процитированные выше слова остались без внимания всех ученых, занимавшихся этим делом, а ведь в них заключается корень проблемы, с которой Фердинанд должен был справиться, когда он столкнулся с планом иеронимитов, и они также раскрывают важнейший элемент его политики по отношению к конверсо. То, чего он добивался, было: а) иметь инквизицию, находящуюся под его управлением, в качестве единственного инструмента, «наказывающего» конверсо, и б) дать марранам, которые *не были* наказаны инквизицией, продолжать заниматься их обычными делами и профессиями и таким образом вносить вклад в испанскую экономику. В любом случае он категорически противился развитию еще одного антимарранского движения вдобавок к деятельности инквизиции. Что до преследования конверсо, он *намеревался быть единственным, кто решает этот вопрос, и не позволять никому вмешиваться в предписания инквизиции*.

Фердинанд, однако, не мог не понимать, что, открыто заняв позицию против расистов, он ступает на зыбкую почву. Он не хотел выглядеть защитником конверсо, что испортило бы его облик угнетателя и преследователя — облик, приобретенный его покровительством инквизиции, — и предпочитал не предпринимать прямых действий против расистов, когда те издали свои уставы о чистоте крови. В данном случае, однако, это не было возможным. Издание расового декрета против конверсо таким крупным религиозным орденом, как иеронимитский, явно отличалось от аналогичного установления в коллегии или маленьком братстве. Такое законодательство могло иметь важные последствия, которые отрицательно повлияли бы на экономическую ситуацию, и поэтому он решил, что должен вмешаться. Таким образом, перед нами первый случай конфронтации между монархией и расистами по поводу концепции чистоты крови, которую расисты хотели внедрить, несмотря на несогласие монархов.

Если Фердинанд верил, что в результате этого столкновения он отвел угрозу своей двойственной политике, он явно недооценил природу человека, стоявшего на другой стороне. Гонсало де Торо был жесткой и безжалостной личностью,

упрямой и хитрой и не имел привычки признавать поражение<sup>26</sup>. Не собиравшись он и предоставить королю Фердинанду последнее слово по поводу конверсо в своем ордене — того, что являлось для него предметом первостепенной важности и возбуждало его самые яростные страсти. Отмена решения, исключающего конверсо из управления орденом и запрещающего принятие их в его ряды, не упраздняла резолюции об установлении инквизиции с целью очистки ордена от «тайных еретиков». Теперь Гонсало решил использовать эту резолюцию в качестве плацдарма для своего нового плана. Он ушел с поста инквизитора, занятого им на предыдущем совещании ордена, оставив себе только задачу «расследования» нравственности в монастыре Сан-Бартоломе, одном из главных монастырей ордена и резиденции нового генерала. Он назначил большой инквизиторский трибунал, в задачу которого входило заняться орденом в целом, и оставил себе право присоединяться к нему в случаях, требующих его вмешательства<sup>27</sup>. Вскоре началось яростное преследование всех марранских братьев ордена. Согласно Сигуэнсе, «некоторые были сожжены в *quemaderos* (кремационных печах), другие приговорены к пожизненному заключению, в то время как еще некоторым было запрещено исполнять какие-либо функции»<sup>28</sup>. Гонсало, несомненно, пытался доказать, что расистские обвинения в иудейской ереси в его ордене не были беспочвенны, а поэтому устав о чистоте крови был необходимостью и не должен был быть отменен.

Возможно, что Гонсало, предположив, что доказал свои претензии, набрался, наконец, смелости совершить опасный шаг. В 1491 г. он втайне обратился к папе с просьбой об издании буллы, одобряющей политику борьбы за чистоту крови<sup>29</sup>. Однако же Иннокетий VIII не чувствовал, что путь для положительного ответа открыт, а когда он умер (в июле 1492 г.), то оставил обращение Гонсало своему преемнику Александру VI. Последний долго мешкал. Его в общем не слишком дружеские отношения с Фердинандом, бесспорно, заставили его немного колебаться, но в итоге в декабре 1495 г. он издал папское бреве *Intelleximus non amini*, в котором дал благоприятный ответ на обращение Гонсало. До тех пор пока действует инквизиция, заявил папа, никакие потомки конверсо до четвертого поколения не будут допущены в орден, кроме как со специального согласия генерала и Совета каноников, ни один марранский монах не будет назначен ни на какую должность ордена, и все это под страхом отлучения.

Гонсало знал, что Фердинанд не встанет на защиту конверсо против папского декрета. И действительно, Фердинанд этого не сделал. Однако то, что монарх в тот момент не стал действовать, означало лишь то, что он ждал, когда придет его время. Между тем, все-таки декрет возымел действие, и иеронимиты продолжали двигаться в этом направлении. Короли, скорее всего в ответ на возрастающие требования санкционировать борьбу за чистоту крови, издали в 1500 г. два закона, демонстрирующих их одобрение расового принципа в отношении лиц, наказанных инквизицией. Согласно этим законам, «смирившиеся перед Богом» и потомки осужденных инквизицией лишались права на любую общественную должность или исполнение любой общественной функции<sup>30</sup>. В числе запрещенных были профессии хирургов, врачей, фармацевтов, писцов и нотариусов — профессии, которые раньше были открыты даже для кающихся грешников, которые еще не считались «исправившимися». Тем не менее, хотя короли и пошли на такие крайности в ограничениях для потомков иудействующих, они все же никак не ограничивали права на деятельность

остальных конверсо. И действительно, во всем, что касалось этой группы — группы, бывшей главной мишенью расистов, — короли стояли на своем.

В августе 1503 г. Александр VI умер, а в ноябре Юлий II стал папой. Фердинанд ждал именно этой возможности. Юлий II был известен своей ненавистью к Александру VI, и он возражал практически против всех действий и мнений своего предшественника. Неудивительно поэтому, что вскоре после своего избрания папой Юлий издал буллу, в которой резко порицал практику борьбы за чистоту крови и объявил о ее полной отмене. В этой булле он сказал, что до него дошли сведения, что «в Испании и других местах [христианские] потомки евреев и других не верящих [в Христа] не допускались в религиозные ордена, братства и другие христианские конгрегации, религиозные или светские». Он осудил эти акты как манифестации «отвратительных обычаев и настоящей порчи» и объявил «упраздненными и недействительными все правила, установления, конституции, законы и т.д., которые были изданы с этой целью, включая одобренные папским престолом»<sup>31</sup>. Эта булла, направленная на Испанию (хотя формально относилась и к другим странам), не могла быть выпущена без согласия Фердинанда и его тайного сотрудничества. Это нанесло тяжелый удар по движению за чистоту крови и его вмешательству в политику Фердинанда, потому что в последующие десять лет, до смерти Юлия II, а в действительности — и до конца жизни Фердинанда, мы не слышали ни о каком узаконивании уставов о чистоте крови в Испании<sup>32</sup>. Только после смерти Фердинанда (в январе 1516 г.) испанский расизм вновь поднял голову. В 1519 г. Большой коллегий св. Ильдефонса принял бескомпромиссный устав о чистоте крови<sup>33</sup>, а в 1522 г. инквизиция запретила университетам Саламанки, Вальядолида и Толедо присуждать ученые звания «новым христианам»<sup>34</sup>. С тех пор движение за чистоту крови прогрессировало, несмотря на многочисленные препятствия, до тех пор пока не стало преобладающим в испанских церковных организациях, а через них — в большей части испанского общества.

## IV. Неизменная цель

Поскольку движение за чистоту крови охватило более чем трехсотлетний период — то есть весь период инквизиции, — конверсо были мишенью нападок большую часть этого времени двумя инструментами преследования: инквизицией и расовым движением. В предыдущих главах мы коснулись причин возникновения этого движения в середине XV в. и обратили внимание на принципы испанского расизма на ранних стадиях инквизиции. Теперь мы хотели бы определить, вдохновляли ли те же принципы расистское движение в более поздние времена, или же они претерпели заметные изменения, а может быть, и сменились другими идеологическими установками. Это поможет нам понять влияние *первоначальных мотивов* испанского расизма — мотивов, которые больше, чем какой-либо иной фактор, были ответственны за рождение испанской инквизиции.

Чтобы прийти к такому определенному выводу, необходимо сравнить расистскую литературу на ее ранних стадиях с ее проявлениями в более поздние времена. Для нашей цели, однако, мы можем ограничить наше исследование одной конкретной фазой этой литературы — той, что ассоциировалась с расистской кампа-



нией в середине XVI в. — то есть через сто лет после того, как испанский расизм провозгласил свои кредо и план действий.

Ведущим представителем периода середины XVI в. был кардинал Хуан Мартинес Педерналес, известный под именем Силисео, который был архиепископом Толедо начиная с 1546 г. Предки кардинала были крестьянами, и от них он унаследовал ненависть к евреям и предубеждение против конверсо. В момент, когда он выступил со своими идеями, движение за чистоту крови уже имело под собой солидную почву. Все духовно-рыцарские ордена Испании, большинство ее религиозных орденов и практически все ее крупные коллегии и университеты были к тому времени закрыты для «новых христиан». Единственной группой духовных организаций, оставшейся в общем открытой для них, были церкви, и многие молодые «новые христиане», искавшие церковной карьеры, старались стать священниками или иными отправителями культа, как высокого, так и низкого ранга. Теперь Силисео пытался перекрыть дорогу марранам также и к этим институтам. Став архиепископом, он позаботился о том, чтобы кафедральное собрание каноников Толедо приняло бескомпромиссный устав о чистоте крови, исключивший из церкви всех ее марранских функционеров, в том числе многих каноников и широко известных теологов. Однако устав требовал утверждения папой, а Павел III отнюдь не склонялся санкционировать расовую политику церковных институций. Все же Силисео под конец убедил папу отнестись благосклонно к его призыву. Тем не менее конверсо оказали сопротивление этому плану и привели к тому, что он был представлен на рассмотрение королевского совета. Силисео снова оказался перед необходимостью защищать свои предложения. Поэтому он составил несколько памятных записок в поддержку своей позиции, и они являются нашим лучшим источником информации о взглядах и стремлениях расистского движения в то время<sup>1</sup>.

Теперь мы должны обратить внимание на любопытные документы, касающиеся нашей темы и опубликованные различными авторами. Они представлены в переписке между старейшинами евреев Испании и Константинополя, якобы имевшей место накануне изгнания испанского еврейства в 1492 г. В этой корреспонденции лидер испанских евреев просит своего восточного коллегу дать ему совет, как должна вести себя община. Король Испании, говорит он в письме, приказал ему креститься или покинуть страну, а в дополнение к этому, король разрушает их синагоги, убивает многих прихожан, грабит их и подвергает всевозможным невыносимым притеснениям<sup>2</sup>. В ответ глава евреев Константинополя предлагает испанским евреям обдуманное мнение «великих деятелей и раввинов» восточных евреев. Они полагают, что испанские евреи могут преуспеть, встретив нападки «испанского короля и христиан» на их жизни, собственность, свободу и религию следующим образом: они должны обучать своих детей профессиям торговцев и финансистов, чтобы они могли лишать христиан их богатства, они должны привить им навыки правительственных чиновников, чтобы подчинить себе христиан и угнетать их, они должны научить их дисциплинам священников, чтобы они, будучи священниками, могли разрушать христианские храмы, и нужно учить их искусству медицины и хирургии, чтобы они сумели свободно убивать христианских пациентов. Действуя таким образом, они «отомстят» христианам «за то, что те сделали или собирались сделать им». Правда, они сумеют осуществить все это, только если христиане будут считать их своими, то есть если они обратятся в христианство. И действительно, они должны в любом случае перейти в христианство,

поскольку у них нет выбора; но это крещение должно, разумеется, быть мнимым. Они должны «крестить свои тела», но не свои души, которые останутся непоколебимыми в своей верности Моисееву Закону<sup>3</sup>. Таким образом, сделанное крещение было пятой мерой, которую евреи Константинополя убеждали испанских евреев принять. Любой, кто мог поверить, что другие четыре совета (бизнес, чиновная служба, медицина и духовенство) были даны евреям Испании, не затруднился бы поверить и в пятый.

Силисео заявил, что нашел копии этой корреспонденции в архивах толедской церкви, и представил их папе как подлинные документы<sup>4</sup>. Нам говорят, что эти документы убедили папу в «злом умысле и порочности» конверсо, и в противоположность своему прежнему мнению он благосклонно отнесся к обращению архиепископа по поводу устава, который он ввел в Толедо<sup>5</sup>. Однако эта корреспонденция не несет в себе никакого свидетельства о том, что испанские евреи последовали совету своих братьев, нет и прямого свидетельства о том, что Силисео утверждал это. Правда, его петиция к папе не дошла до нас, но в меморандуме, адресованном королю, он заявлял, что конверсо несут смерть и разрушение всем классам старохристианского населения и таким образом воплощают в жизнь план, предложенный евреями Константинополя<sup>6</sup>. То, что «корреспонденция» добавила к этим утверждениям, было якобы «внутренней» информацией, которая показывает, как разрушительная деятельность планировалась руководством мирового еврейства в качестве акта возмездия против христиан. Следовательно, не может быть сомнения в том, какая цель преследовалась вышеуказанным письмом Силисео.

То, что письма не были подлинными, вряд ли нуждается в доказательстве, и никак нельзя исключить того, что они были сфабрикованы самим Силисео или одним из его помощников<sup>7</sup>. Однако на самом деле это второстепенный вопрос. То, что действительно по-настоящему знаменательно, это тот факт, что кардинал Церкви мог представить такой миф и такие нелепые, абсурдные обвинения папе и императору в качестве формального представления «преступлений» конверсо. Ничто не является более ярким свидетельством глубины антимарранского направления, доминировавшего в испанском общественном мнении. Между тем еще более существенной и значительной для осознания этого направления является конкретная сфера человеческих интересов, на которых останавливается эта корреспонденция.

В то время, когда Силисео начал свою кампанию, не было ни одного марранского архиепископа или кардинала<sup>8</sup>, не было, за редчайшим исключением, конверсо на высоких постах в королевской администрации, таких как королевские советники, крупные судьи или коррехидоры. Отсутствие у марранов требуемого формального образования (например, диплома крупного коллегия) вкупе с давлением расистского движения привело к тому, что власти воздерживались не только от назначения, но даже от выдвижения кандидатур конверсо на столь высокие посты. К тому времени на фоне доминирующих антимарранских настроений короли уже избегали вмешательства в управление всеми, или почти всеми, церковными организациями<sup>9</sup>. Тем не менее они по-прежнему не позволяли устранять конверсо от их главных источников существования. Так, в середине XVI в. мы находим конверсо все еще занятыми в своих главных традиционных профессиях (торговля, налоговый откуп и банки), так же как и в свободных профессиях (юриспруденция и медицина), и на общественных должностях в городах (судьи, рехидоры, наме-

стники и нотариусы)<sup>10</sup>. Присутствие конверсо в этих занятиях и профессиях вызвало антагонизм старохристианских бюргеров, так же как раньше его вызывало присутствие конверсо на высших постах королевской службы. Неудивительно поэтому, что в середине XVI в., когда церкви (последний оплот конверсо в системе духовенства) уже готовы были упасть в руки расистов, последние обрушили сильнейшие атаки на оставшиеся социальные и экономические позиции, все еще удерживаемые марранами.

Сфабрикованное письмо евреев Константинополя направляет огонь расистов на эти позиции и показывает, что как в середине XV в., так и столетием позже главным в атаках расистов на конверсо был социально-экономический, а не религиозный интерес. Яростное обличение еврейских *торговцев* и *врачей*, переданное посредством этой фальшивки, является авангардом более широкой атаки на конверсо в области финансов, городской администрации и свободных профессий. И действительно, в своих обращениях к королевскому совету Силисео набросился на участие марранов во всех этих областях, тем самым ясно показывая, что означало «письмо из Константинополя». Он, конечно, нападает и на марранских священников (в стиле этого поддельного письма), потому что конверсо по-прежнему сохраняют свои позиции в церквях, но и здесь он, выполняя свой долг кардинала, говорит о «духовном» ущербе, который эти священники «наносят» христианам, но при этом играет на том, что они занимают административные должности, получают бенефиции и имеют другие преимущества, тем самым отнимая их у «старых христиан»<sup>11</sup>.

Здесь мы видим, что Силисео занял ту же позицию, что и расисты 1449 г., которые стремились разрушить социальный статус конверсо и использовали инкриминируемые им религиозные отклонения только как средство достижения этой цели. В меморандуме Силисео, как и в поддельном письме, религиозное преступление отодвинуто на задний план и служит всего лишь вспомогательным средством для выполнения расистского плана. А главное, идея о марранском заговоре, которая подробно представлена в «письме», также предполагается и меморандумом Силисео, так что и здесь тоже налицо полное соответствие между фальшивым документом и его собственной презентацией. Во всех этих вещах, как в «письме», так и в меморандуме, повторяются обвинения против конверсо, выдвинутые в 1449 г. Единственный элемент, отсутствующий в «письме», мимо которого кардинал не проходит, — это смешанные браки между «старыми» и «новыми христианами». Силисео приходит в ярость от этого явления и тем самым заполняет до конца список основных аргументов, выдвинутых расистами в их ранних кампаниях<sup>12</sup>.

Подложное письмо евреев Константинополя, таким образом, является не просто литературным курьезом или признаком подлости кардинала, который использовал его. Скорее, это весьма показательный документ большой важности, потому что он вкратце представляет главные расистские обвинения 1548 г., тем самым показывая, до какой степени они повторяют взгляды, впервые провозглашенные в 1449 г. Это говорит нам о том, что главная сфера интересов расистов была скорее светской, чем религиозной, и что в 1548 г. они продолжали социальную, экономическую и расовую битву, замаскированную религиозными аргументами, в точности как они делали это за сто лет до того. Более того, Силисео повторяет не только содержание этих документов, но и их стиль. Когда он говорит, что конверсо стали «хозяевами старохристианских владений», так же как и «властителями жизней ста-

рых христиан»<sup>13</sup>, он эхом отзывается на голос Маркоса Гарсии, а когда он уверяет, что марранские врачи «занились своей профессией с единственной целью — убивать «старых христиан»<sup>14</sup>, он просто цитирует Эспину. Именно это единство стиля на разных стадиях расистской кампании убеждает нас в том, что их цели остались такими же, как и общий дух их аргументов и горячая в них лютая ненависть.

Невозможно отделить эту свирепую враждебность и направление поддерживающих ее аргументов от долгой эволюции инквизиции и ее продолжающихся атак против конверсо. Инквизиция, в сущности, была детищем расистского движения, и она, как в мышлении, так и в чувствах, двигалась по направлению к расистской точке зрения. При Фердинанде это стремление было обуздано, и инквизиция должна была хотя бы формально действовать в рамках строго религиозных преследований, но его преемники дали ей больше свободы, и с развитием устава о чистоте крови инквизиция могла дать выход своему желанию действовать в полном согласии с целями расистов. В действительности она все больше и больше становилась формальным представителем, адвокатом и пропагандистом расистского движения, и во времена Силисео ее расистский язык был прямым и откровенным.

Так, в своем обращении к папе Юлию III за подтверждением устава о чистоте крови францисканских обсервантов *Suprema* (т.е. ведущий собор инквизиции) говорит о «коварных и неразборчивых в средствах путях, которыми неугомонная раса [т.е. конверсо] нарушает мир и покой всех организаций, куда ей удастся проникнуть»<sup>15</sup>, таким образом описывая конверсо тем же языком, что применял по отношению к ним Силисео в своем собственном обращении для подтверждения аналогичных уставов<sup>16</sup>. Более того, мы можем разглядеть растущее желание инквизиции брать на вооружение четыре отмеченных нами расистских аргумента (торговля, администрация, священнослужительство и медицина). Разумеется, в том что касается торговли, инквизиция не могла открыто и свободно требовать подавления всей коммерческой деятельности конверсо, так как короли резко возражали против таких требований. Однако во всех остальных областях она выражала свою позицию (которая на деле была позицией расистской) практически без ограничений. Так, настаивая на том, чтобы конверсо были лишены должностей в религиозных орденах, инквизиция говорит обо всех «новых христианах» как о «стремящихся править с целью сокрушения старых христиан»<sup>17</sup>. В то же время она сжигала марранских священников как иудействующих, которые старались «осквернять и захватывать церкви». Это мы знаем из различных источников<sup>18</sup>, а в том, что касается ее взгляда на марранских врачей, мы располагаем свидетельством Силисео, которое говорит само за себя:

Ибо много лет назад в Валенсии был сожжен врач [конверсо], которого его сыновья встречали с работы словами «Добро пожаловать, мститель!» [*Bien venga el bengador*]. А в Сьюдад-Реаль другой был сожжен, который помещал под один из своих ногтей яд, который он отращивал [исключительно] для этой цели, и этим пальцем он размешивал слабительное, которое прописывал своим старохристианским пациентам, пока яд не поглощался слабительным средством, так что «старый христианин», принявший его, умирал. А несколько дней назад они в Толедо привели к смиренному хирурга, который сыпал на раны ядовитый порошок, от которого они умирали. А приводить [еще] примеры этих [зверств] будет означать никогда не кончить<sup>19</sup>.

Эти обвинения не были взяты из пропагандистских листов, написанных неизвестными очернителями и клеветниками. Эти обвинения использовались трибуналами инквизиции, чтобы осудить людей на костер, пожизненное заключение, пытки, бесчестие и потерю всего имущества. Генри Чарльз Ли, потрясенный этими обвинениями, сказал: «Каким бы диким это ни казалось нам, оно дает нам ценную возможность заглянуть внутрь тех или иных импульсов, которые управляли Испанией в ее обращении с чужими расами внутри ее границ»<sup>20</sup>. Во всей огромной работе этого большого ученого нет другого высказывания, в котором он ближе подходил бы к определению проблемы конверсо, ибо это высказывание показывает, что марранов преследовали не как носителей ереси — т.е. иного религиозного верования, — но как представителей другой расы, а что еще важнее — враждебной расы. Ничто другое не может быть связано с этим выражением, кроме группы, чуждой испанцам, которую ненавидят и на которую изливаются потоки клеветы. Более того, Ли говорит нам, что целью этой клеветы (и инициированной ею политики) были «жестокое репрессии и уничтожение»<sup>21</sup>, без какой-либо религиозной цели как то «исправление», «раскаяние» или «чистота». Здесь мы видим Ли в одном из немногих моментов, когда он освобождается от предвзятых концепций и дает своей проницательности очертить то, что видит, а именно *истинные* «импульсы, которые управляли Испанией», приближаясь тем самым к правильной интерпретации проблемы, ее симптомов и проявлений.

Мы не можем, однако, завершить наши замечания по этому вопросу, не выразив несогласие с концепцией, выдвинутой Ли, согласно которой поведение Испании было одинаковым по отношению ко всем ее «чуждым расам». Похоже, что Ли ставит знак равенства между испанской политикой по отношению к конверсо и к морискам, и кажется, что он рассматривает в одинаковом свете мотивы, определившие эту политику. Однако эта тождественность только частична, или, точнее, ограничена определенными моментами. Как и конверсо, мориски рассматривались «старыми христианами» в качестве чуждого меньшинства, и, несомненно, расово-национальный раздражитель имел место в испанской настойчивой и энергичной направленности против них. Во всем остальном две тенденции различались. В случае с морисками Испания имела дело с фундаментально антихристианским, антииспанским элементом, который вряд ли мог влиться в испанскую культуру и общество. В случае с конверсо все было по-другому. Проблема конверсо принадлежала к другой категории, проистекала из других источников (в дополнение к общему) и управлялась другими импульсами. Испанская инквизиция была создана, чтобы разрешить марранскую проблему, и только ее.

## V. Борьба против ассимиляции

Не менее важным, чем влияние вышеуказанных изменений на ограничение преследования марранов инквизицией, была неуклонная трансформация этнического состояния конверсо. В 1548 г. кардинал Силисео жаловался, что конверсо («эти люди, которые потомки евреев») продолжают женить и выдавать замуж своих детей за аристократов высшего ранга (по его словам, «самых сиятельных людей Испании»), для того чтобы «защититься от инквизиции, а самим подняться выше «старых христиан»<sup>1</sup>. На это, как и на другие высказывания Сили-

сео, сильно повлияла его ненависть, и хотя в этом есть доля правды, оно составлено в выражениях, которые ложно истолковывают реальные события. Из этих утверждений можно вывести, что единственным интересом конверсо в браках со знатью были поиски убежища от инквизиции. Однако это явно было не так. Процесс заключения смешанных браков между двумя группами, как мы видим, основательно продвинулся уже к середине XV в.<sup>2</sup>, и, таким образом, он начался задолго до инквизиции. Тем, что подталкивало этот процесс, было желание конверсо подняться на самый высокий социальный уровень (то, что Силисео называл «подняться выше *старых христиан*» — как будто аристократы *не были* «старыми христианами»!) и получить выгоду от его социальных и экономических преимуществ. Мотивация знати к заключению этих браков была, вне сомнения, прежде всего финансовой, что всегда играло большую роль в браках аристократии, но утилитарные соображения не всегда были главным стимулирующим фактором обеих сторон. Очевидно, что некоторые представители крупной знати и высших рангов марранской аристократии были связаны узами дружбы и взаимной симпатии, которые стимулировали установление брачных союзов. По всем этим причинам мы можем принять как данность, что, если бы инквизиция не была создана, процесс заключения смешанных браков продолжался бы в том же, если и не в ускоренном, темпе.

Тем не менее создание инквизиции побудило марранов ускорить и расширить этот процесс по тем самым причинам, которые указал Силисео, т.е. потому, что браки со знатью предоставляли марранам защиту от преследований инквизиции. Короли воздерживались от обвинений знати в ереси, что могло бы восстановить ее против короны и превратить аристократов в заклятых врагов, а инквизиция не смела бросить вызов королевской политике такого большого значения. Соответственно, смешанные браки между знатью и конверсо продолжали заключаться практически беспрепятственно. В результате около 1535 г. (больше полувека после основания инквизиции) знаменитый врач Лопес Вильялобос мог заявить, что скверные высказывания о конверсо затрагивают «большинство испанской знати»<sup>3</sup>, а в 1560 г. кардинал Бобадилья смог пойти еще дальше, когда в меморандуме, поданном королю, он утверждал, что в крови испанской аристократии нет ни одной части, не смешанной с еврейской кровью<sup>4</sup>.

Однако смешанные браки не ограничивались только знатью. К 1449 г., как мы отметили, этот процесс включал в себя также и обывателей в городах<sup>5</sup>, и мы можем смело предположить, что со временем число смешанных браков увеличилось. В особенности эти браки получили распространение среди членов высших городских классов и «старых», и «новых христиан» и наконец в возрастающих пропорциях также и в среднем классе. Из этих брачных союзов вышла большая часть общины торговцев, которая доминировала в коммерческой жизни Испании в очень многих местах, например в Толедо, где она стала весьма заметной в первой половине XVI в.<sup>6</sup> Стимулировало смешанные браки в этих классах в основном то же, что послужило толчком к началу этого процесса: общие прагматические и эмоциональные факторы способствовали созданию этих брачных союзов, как и желание многих конверсо жить полной христианской жизнью в христианском обществе. Необходимость найти какую-то защиту от инквизиции тоже, разумеется, не может быть сброшена со счетов, поскольку семейный союз со старохристианскими горожанами мог обычно защищать их от инквизиции почти так же эффективно,

как брак с аристократами. На самом деле почти каждая смешанная христианская семья, в особенности в высших городских классах, формировала ядро сети семейного родства, экономических интересов и других отношений, которые вплетались в испанскую социальную ткань. Враждебное прикосновение к этой ткани могло вызвать волну протеста, которая окажется слишком сильной, а ее подавление — чересчур рискованным.

Однако помимо социальных препятствий, с которыми в лице смешанных браков столкнулась деятельность Святой инквизиции, моральная помеха была не менее важной. Ибо сама по себе мысль о том, что правоверный «старый христианин» отдаст своего сына или дочь еретикам, казалась невероятной, если не абсурдной. Таким образом, предполагалось, что каждый «старый христианин», который вступает в такой союз, первым делом удостоверяется в том, что другая половина является подлинно христианской. Более того, обвинения, выдвинутые против иудействующих как исполняющих еврейские обряды, были основаны на предположении, что они совершают эти обряды в своих домах или во время тайных собраний, обеспеченных поддержкой их семей, но когда иудействующий создавал семью со «старыми христианами», он терял это святилище и предоставленные ему возможности. Такой брак приводил его в христианскую среду супруга или общества, которые, разумеется, предотвращали возможность двойной религиозной жизни. Это означает, что конверсо из такой смешанной семьи, даже испытывая склонность к иудаизму, был вынужден оставить свою прежнюю веру и ее ритуалы и воспитывать своих детей как христиан. Эти очевидные заключения лишили инквизицию всякого разумного предлога для атаки на них.

Нет нужды говорить о том, что не все испанские расисты принимали эти выводы в качестве руководства к действию. Для большинства из них, последователей таких людей, как Силисео, все марраны, включая и тех, кто состоит в браке со «старыми христианами», хранят свой иудаизм в глубине души. Даже не исполняя на деле еврейских обрядов, они остаются «мысленно привержены [Моисееву] закону»<sup>7</sup>. Силисео, конечно, не мог доказать этого. Однако, с другой стороны, будет ошибкой счесть, что большинство «старых христиан», принявших конверсо в свою семью, сделали этот шаг после тщательного обдумывания вышеуказанных аргументов. Мы должны помнить о том, что по обе стороны преграды в этом процессе было замешано множество людей и что персональные решения их личных проблем были сформированы групповыми обычаями и верованиями, общими наблюдениями и коллективными впечатлениями, частично унаследованными, а частично сформированными самостоятельно в соответствии с их социальными наклонностями. Для того чтобы лучше объяснить, что подразумевается под этим, добавим несколько замечаний по поводу отношения испанского народа к марранам.

Ранее мы сконцентрировали внимание на расистах и, шире, на антисемитском движении, которое вело Испанию с середины XV в. к созданию инквизиции. Наш особый интерес к этому движению основывался на убеждении, что оно представляло собой динамичную и агрессивную силу, которая больше, чем любой другой социальный слой, определила ход испанской истории в то время. Мы также считаем, что в восьмидесятых и девяностых годах антисемиты стали составлять большую часть народа, хотя и не думаем, что когда-либо это большинство было подавляющим. Тех, кто противился им или не разделял антисемитских взглядов,

никогда не было слишком уж мало. Конечно, при Королях-католиках (и сокрушающем режиме инквизиции) они были принуждены к политической пассивности, но это не значит, что они полностью скрылись от взора или же были запуганы до полной социальной пассивности. Большинство из них, вне всякого сомнения, были детьми и внуками «старых христиан», которые укрывали конверсо и защищали их в Толедо во время взрыва насилия в 1467 г., которые дрались за них на улицах Кордовы в 1473 г., в Сеговии в 1474 г. и предотвратили атаки на них в Севилье в 1473 и в 1474 гг. Мы смело можем предположить, что те «старые христиане» передали по наследству такое поведение многим из своих потомков, и дружелюбность этих людей по отношению к марранам не только не уменьшилась при гонениях, но скорее увеличилась. Они видели в марранах искренних христиан, считали, что инквизиция проявляет по отношению к ним страшную несправедливость, сохраняли деловые отношения и социальные контакты с ними и оказывали им посильную помощь в рамках существующих законов, а иногда и сверх этих рамок. Именно среди них совершались смешанные браки аристократии и простых людей, и это, безусловно, был довольно обширный сектор, потому что, даже не составляя молчаливого большинства, он представлял собой действительно важное меньшинство, по крайней мере четверть испанского народа. *Иначе невозможно объяснить этническую абсорбцию такого большого числа марранов в старохристианском населении.* Поэтому так и получилось, что в течение всего ста лет после атак Силисео на испанских марранов их демографическая картина радикально изменилась, и в 1670 г. Спиноза мог написать, что они «настолько смешались с испанцами, что не оставили о себе ни следа, ни воспоминаний»<sup>8</sup>.

Спиноза, высказав это, полагался, конечно, на информацию, полученную в Амстердаме из марранских источников, считавшихся надежными. Тем не менее то, что передавали эти источники, было общим впечатлением, которое любой посетитель или житель Испании мог получить из контактов или взаимоотношений с испанцами<sup>9</sup>. Судя по общему поведению последних, никто уже не мог заметить различия между «старыми» и «новыми христианами». Однако это не значит, что все испанские расисты и Святая инквизиция, их верный представитель, потеряли интерес к этому вопросу. Хотя масса конверсо была уже неузнаваема, некоторые из них по-прежнему могли быть обнаружены и «идентифицированы» как тайные приверженцы иудаизма. И поэтому прошло еще более полувека с 1670 г. — даты цитированного выше высказывания Спинозы, — прежде чем погасли костры инквизиции, и более чем столетие до того момента, когда был прекращен поиск остатков марранизма среди кандидатов на должности.

Так, наконец, была достигнута цель, которую марранский епископ Алонсо де Картахена провозгласил в середине XV в. окончательной целью марранской жизни в Испании. Целью было расовое объединение, смешение, исчезновение, и, с точки зрения ревностных марранских ассимиляторов, они одержали триумфальную победу над расистами, которые пытались предотвратить ее достижение. Кажется, однако, безусловным, что, если бы ранние поборники ассимиляции представили себе путь, которым эта цель будет достигнута, или цену, которую пришлось за нее заплатить, они были бы много сдержанней и осторожней в защите этой идеи. Ибо цена была ошеломляющей по всем расчетам. Она не только включила в себя невероятное кровопролитие, неописуемые страдания в грандиозном масштабе и мириады жизней, превращенных в кошмар, но и уничтожение плодов труда многих



поколений, потерю многочисленных позиций, завоеванных тяжкими усилиями, и утрату влияния, почета и престижа. Это означало не только потерю силы, но и потерю славы. Более того, это означало принесение в жертву собственного лица, как коллективного, так и персонального, поскольку это подразумевало подавление тысячи талантов и удушение надежд, стремлений и чаяний, которые делают жизнь каждого человека достойной того, чтобы жить. Марранизм умирал тяжело, в молении о своем конце, его самоубийство предотвращалось не другом, но врагом, и его агония длилась четыреста лет — ужасный путь для того, чтобы осуществилась ассимиляция и погас свет созидательной группы.

## VI. Вероломный предлог

Никогда еще коварство, лицемерие и жульничество не использовали в такой огромной степени ханжеские утверждения, как это делала инквизиция в своих нападках на конверсо. Большой вклад в ее успех внесла, вне сомнения, умелая презентация ее вердиктов как суждений мудрых и справедливых людей, имевших одну единственную цель — раскрытие правды. Облеченные авторитетом Святой инквизиции приговоры рассматривались как «святые» — последнее слово высшего трибунала Испании, которому доверено искоренить тягчайшее преступление — «еретический уклон». Только король и папа могли перевесить власть инквизиции (первый — фактически, второй — также и формально), и действительно, только через эти каналы марраны могли в редких случаях получить какое-то облегчение от давления инквизиции.

Убеждение, что многие из конверсо — еретики, было, как мы видели, широко распространено в Испании уже в середине XV в. благодаря неустанной и бесчестной кампании, проводимой врагами конверсо в то время. Однако вскоре после установления инквизиции это стало признано повсеместно. В значительной мере это произошло благодаря многочисленным признаниям, сделанным «новыми христианами» в Севилье и других местах в ответ на Эдикты милости инквизиции. Критический взгляд на такие покаяния не обнаруживает в них ничего, кроме сильнейшего страха, который с самого начала своих действий инквизиция внушила марранам. Многие из них в отчаянии приняли заверения инквизиции за чистую монету в надежде, что, признавшись в мелких прегрешениях, они смогут избежать более тяжелых наказаний. Вскоре они, тем не менее, обнаружили, что их надежды напрасны. Что «признания», которые, как они надеялись, решат их проблемы, послужили началом длинной цепи крупных неприятностей и что на самом деле они попали в ужасную ловушку, хитроумно расставленную им инквизицией. Однако прежде чем та начала использовать эти признания как надежную сеть для отлавливания других «виновных», она использовала их в качестве свидетельства существования огромного числа иудействующих. Если до этого «открытия» обвинения в ереси большинству казались сомнительными или преувеличенными, то теперь многие приняли расистское утверждение, что «все» конверсо были еретиками.

То, что эта убежденность столь глубоко укоренилась в сознании широких масс испанцев, несмотря на возражения, критику и отрицание со стороны многих оппонентов из числа «старых христиан», в большой степени произошло благодаря тому, что инквизиция сумела превратить свою кампанию в крестовый поход —

в непрерывный призыв к испанскому народу присоединиться к ней в охоте на еретиков. Когда крики «ату!» раздаются по всей стране, очень немногие могут сопротивляться атмосфере травли. В такие моменты стадный инстинкт в человеке достигает апогея, и даже самый независимый дух склонен следовать за подавляющим большинством. Это часто случается даже в обществах, не применяющих жестокие меры против инакомыслящих. В обществах же, где эти меры — норма, конформизм практически всеобъемлющ. Испания при инквизиции и была таким обществом. Поэтому всякая публичная защита конверсо была бы немедленно встречена сокрушающим обличением, а сам защитник заклеен как приверженец еретиков. При таких обстоятельствах вердикты инквизиции тут же получали всеобщее одобрение. Никто и не смел подвергнуть сомнению представленные ею «факты», и никто не пускался в выяснение ее мотивов.

Вооруженная террором, шпионажем и пропагандой, инквизиция продолжала завоевывать общественное мнение Испании и почти безошибочно контролировать его в течение более трехсот лет. Однако влияние ее агитации не ограничивалось Испанией. Представления, внедренные ею в испанское общество, расплозились и за границу, были приняты в Европе, в особенности в том, что касалось конверсо и их «тайных еврейских обрядов». Триумф этих утверждений инквизиции не ограничился периодом ее царствования. Это заметно даже в большинстве научных трудов, написанных с начала современной историографии инквизиции и до нашего времени историками, добросовестно стремящимися к истине.

Так, мы видим, как многие современные авторы не отстают от старых апологетов инквизиции, изображая ее акции не только справедливыми, но также заботливыми и гуманными. Точно так же утверждения, что испанская инквизиция послужила причиной культурной регрессии Испании и ее упадка, встретили активное отрицание со стороны ученых, заявлявших, что инквизиция никоим образом не задержала научного и интеллектуального развития страны. А что касается общего социального влияния инквизиции, то достаточно процитировать такого ученого мужа, как Вакандар, чтобы проиллюстрировать одно из господствующих мнений, пронизывающих современное изучение инквизиции. «Приняв во внимание все [аспекты], — пишет он, — мы можем сказать, что создание и деятельность трибуналов инквизиции были средствами настоящего социального прогресса»<sup>1</sup>.

Трудно сказать, превышали ли когда-либо ученые апологеты инквизиции своим числом ее критиков. Тем не менее если многие отметили зверства инквизиции, ее жестокость и бесчеловечность по отношению к своим жертвам, то лишь немногие историки рассмотрели возможность того, что эта огромная организация, якобы предназначенная для борьбы с ересью, была на самом деле создана для другой цели и посвятила свою деятельность в течение десятилетий исключительно ее достижению. Если бы такая возможность была тщательно взвешена, это могло бы привести исследователей к совершенно иным результатам. Однако историография пошла другим путем. То, что инквизиция действовала, пользуясь лживыми предлогами, что религия была всего лишь маской и прикрытием для их фундаментально *антирелигиозного* преследования, что инквизиция оскорбляла авторитет папы и его помощников, преследуя цели, которые те никогда не санкционировали, действительно никогда не приходило в голову этим ученым. Только отдельные исследователи увидели и признали, что инквизиция совер-

шила попытку геноцида христиан под предлогом их якобы антихристианства — короче, то, что она совершила чудовищное преступление против человечества, против религии и против самой католической церкви, вводя их в заблуждение в такой манере, в таком масштабе и для цели, которая радикально противоречила всему, на чем стояла Церковь. Только отдельные исследователи увидели и признали этот факт.

Когда лорд Актон сказал, что инквизиция была основана на «убийственном» принципе как «устрашающее сооружение нетерпимости, тирании, жестокости, которое верующие в Христа построили, чтобы увековечить свою веру»<sup>2</sup>, он на самом деле ссылаясь на все инквизиции, действовавшие под испанской эгидой — средневековую, испанскую и римскую. Он не выделил испанскую как организацию *suí generis* (лат. уникальный, единственный в своем роде). Если эти его определения относятся к инквизиции вообще, можно с готовностью согласиться с этим. Это, однако, не может служить адекватной характеристикой испанской инквизиции, как при ее рождении, так и при первых сорока годах ее деятельности, в течение которых она имела дело практически исключительно только с конверсо. Что касается ее раннего периода, она явно отличалась от других инквизиций, и поэтому то, что относится ко всей категории, не отражает отличия испанской инквизиции от других.

Ученые, конечно, отметили некоторые моменты, относящиеся к авторитету, процедуре и жестокости, которые отличали испанскую инквизицию от ее предшественниц и тем самым оправдывали ее особое предназначение. Тем не менее трудно найти в этих чертах настоящие признаки уникальности. На самом деле не было многих новшеств в ее процедурах, в правилах отношениях к поведению подозреваемых, в основных принципах, которыми она руководствовалась при своих расследованиях или в вынесении приговоров. Нельзя сказать, что испанская инквизиция превзошла все предыдущие в безжалостности, жестокости и кровопролитии. Инквизиция определенно была устрашающим инструментом преследования, равного которому мир видел очень редко, но вряд ли инквизиция Лангедока уступала ей во всех указанных аспектах. Даже тот факт, что короли, а не папы, были ее настоящими вождями, защитниками и хозяевами, не мог сделать ее настолько отличающейся от других, если бы не особые факторы, тесно связанные с королевским контролем над ней.

В наших глазах испанская инквизиция отличалась не только большей тиранией, нетерпимостью и жестокостью, качествами, которые лорд Актон нашел во всех инквизициях, но цинизмом, лицемерием и лживыми претензиями, которые она использовала в первые четыре десятилетия своего существования (и позже, коль скоро речь шла о конверсо). Ибо испанская инквизиция была создана не «верующими во Христа», а христианами, которые желали лишить других христиан их законной доли в испанском христианском обществе. Она была институцией, базирующейся в основном на лживых претензиях, фальшивых предложениях и вымышленных обвинениях. Ее целью было не прославление религии, а угнетение народа, чего нельзя было сделать, не предъявив ему обвинения в ереси. Задача оказалась обременительной, но инквизиция справилась с ней, потому что социальные условия и политические интересы объединились, чтобы предоставить ей необходимые инструменты, так же как и подходящее оформление — сюрреалистический театр войны, в которой такое религиозное оружие, как Святая инквизиция, могло

быть использовано для светских целей. Именно здесь и лежит настоящее различие между испанской и всеми прочими инквизициями, и благодаря этому различию испанская инквизиция действительно занимает особое место в истории массовых преследований.

## VII. Разрушительное стремление к экспансии

Поведение инквизиции по отношению к конверсо и меры, применяемые к ним, неизбежно оказали влияние и на ее действия по отношению к другим группам, подпадавшим под ее расширенную юрисдикцию. Это касается вопроса о том, что же привело к расширению деятельности инквизиции в столь многих направлениях и сферах. Как мы увидим, ответ на этот вопрос имеет близкое отношение к теме этой работы.

С политической точки зрения объяснения, данные до сих пор для этой экспансии, могут выглядеть удовлетворительными. Расширение сферы деятельности инквизиции, как утверждалось, явилось результатом экспансии испанской империи с начала Реформации и контрреформации, а также роста испанского монархического абсолютизма, использовавшего инквизицию в качестве опоры своей мощи. Историки неоднократно отмечали эти факты, которым, вне сомнения, немало обязан этот феномен. Они, тем не менее, не приняли во внимание один очень важный фактор, а именно эволюцию экспансионистских побуждений инквизиции за время ее долгой маниакальной сосредоточенности на еврейском вопросе и его «разрешении».

Европейская историография была известна своей тенденцией отсылать судьбы евреев — включая огромные катастрофы, выпавшие на их долю, — на какой-нибудь отдаленный уголок истории, отказывая им в настоящем влиянии на общий ход событий. Не единожды результатом, на который часто влиял еврейский фактор, являлась ложная концепция общего направления. Научное исследование экспансии инквизиции как раз и является таким случаем.

Ложная концепция в этом конкретном случае проистекает в заметной мере из точки зрения на испанскую инквизицию как на однородное, монолитное и неизменяемое явление на протяжении всей истории. Инквизиция, однако, не была просто механизмом в руках пап и королей. Это был живой организм, со своими взглядами и привычками, планами и чаяниями. Ученые согласились, что инквизиция боролась за свои интересы, продвигала свои планы, обсуждала свои проекты и, в более практическом смысле, была представителем движения, которое она желала поддерживать и защищать. То, что до сих пор не было понято полностью или принято должным образом в расчет, — это изменения, выработанные в планах инквизиции, ее устремлениях и образе мысли. Эти изменения произошли под влиянием практики, привычек, достижений, потерь и, само собой разумеется, под влиянием определенного развития событий и общего положения дел. Перед тем как подойти к концу нашего исследования, мы должны остановиться на этих изменениях.

Как мы видели, функционеры инквизиции — все или почти все — были убежденными расистами и поэтому посвятили себя достижению цели своего движения — сокрушению конверсо. Правила самой инквизиции и, прежде всего, испанская королевская политика не позволяли им принимать меры к массовому уничтожению конверсо, но они, тем не менее, верили, что, используя имеющиеся в их руках возможности, они сумеют сделать это постепенно. Их ожидания, однако, не сбылись. Несмотря на чудовищные наказания, марраны как группа не были раздавлены. Более того, они упорно сопротивлялись инквизиции и воздвигали на ее пути все больше и больше препятствий. Как следствие, инквизиция начала чувствовать свои неудачи. Если за сорок лет неустанных попыток ей не удалось истребить конверсо, ей надо было искать другие, более эффективные способы, чтобы ударить по ним.

Однако для применения более решительных мер инквизиции требовалась большая независимость. На деле это означало бросить вызов королю, а зачастую и папе, который настаивал на том, чтобы самому контролировать ее деятельность. Поскольку никто из них не хотел увеличивать силы инквизиции, ей пришлось изменить стратегию. Сущность этой стратегии состояла в том, чтобы выиграть «в пространстве», расширив границы своей юрисдикции, чего невозможно было достичь «в высоту», то есть повысить уровень своих прерогатив. Легко предположить, что с расширением юрисдикции и охватом более широких слоев, чем только конверсо, ее влияние в конце концов заставит монархов предоставить ей большую независимость. Это и было так называемым политическим соображением, которое начало экспансию инквизиции в Испании (помимо психологических причин, которых мы еще коснемся); и в этих обстоятельствах неизбежным было и то, что инквизиция обратит свой алчный взгляд на морисков — большую группу неверных, примерно столь же многочисленную, как и конверсо, которую недавно принудили присоединиться к христианству.

Вынужденное обращение мусульман, начатое в Гранаде в 1501 г., продолжалось при деятельном участии инквизиции, пока не охватило и Кастилию, и Арагон<sup>1</sup>. Что же побудило Фердинанда и Изабеллу согласиться на меры, которые прямо противоречили как условиям капитуляции, подписанным ими в Гранаде, так и торжественным заверениям о свободе религии, которые они неоднократно давали маврам своих владений? Следует отметить, что, в отличие от конверсо, мавры и до, и после крещения не сталкивались с мощным народным движением, требовавшим их наказания и подчинения; следовательно, короли не находились под давлением уступить их требованиям и им не грозил подрыв стабильности государства. Не было в Испании и никакой другой группы, ни среди знати, ни в третьем сословии, заинтересованной в преследовании мусульман, а позже — морисков. Только инквизиция и ее ближайшие соратники настаивали, подстрекали и убеждали королей согласиться сперва на насильственное крещение мавров, а затем — на превращение всего лагеря морисков в охотничье поле для травли еретиков. В обоих случаях прельщающим аргументом была возможность реализации великой цели — единства веры во всех испанских королевствах, аргументом, цена которого не рассматривалась, даже смутно, при создании инквизиции<sup>2</sup>. Такая мысль могла прийти в голову Хименесу только после изгнания евреев и взятия Гранады, что поставило всех мавров Пиренейского полуострова в зависимость от милосердия христиан. По разным причинам, которые нетрудно разгадать, идея могла показаться коро-

лям привлекательной. Однако, понимая, какие тяготы и экономические потери может принести ее реализация, они, естественно, колебались, дать ли ей свое полное одобрение, и задерживали ее осуществление. То, что инквизиция ухватится за лозунг «единства веры» для осуществления своих планов, угадывалось без труда. Конечно, маврам в случае перехода в христианство обещали иммунитет от инквизиции на сорок следующих лет, но канцелярия Святой инквизиции знала, как при помощи выдуманного предлога устранить это препятствие со своего пути, и мориски скоро подпали под ее власть. Путем ловких маневров инквизиция также избавилась от различных ограничений, установленных королевской властью в вопросе преследования морисков. И тогда путь к жестокому преследованию, уготованному всем морискам, стал свободен.

Уильям Лекки, широко известный исследователь европейской морали, считал, что вера преследователей в доктрину и их абсолютная преданность ее реализации сделали их «безразличными» к страданиям жертв и устранили их «нерасположение к причинению им боли»<sup>3</sup>. Это могло быть справедливым по отношению к некоторым доктринерам, которые настаивали на жестких мерах против инакомыслящих, но сами были далеки от сцены действий. Однако едва ли это может быть справедливым в отношении их последователей и тех, кто занимался преследованиями. В любом случае, взгляд Лекки не увязывается со свидетельством, предоставленным инквизицией. То, что побуждало инквизиторов (разумеется, за малым исключением) применять свои кошмарные приемы к морискам, не было приверженностью тому или иному принципу, но желанием расширить контроль и власть и продемонстрировать это на деле. Что касается морисков, перспектива действительного создания единства веры не вызывала у инквизиторов никакого энтузиазма, потому что их безжалостное преследование было рассчитано не на то, чтобы приблизить их к христианству, а, наоборот, на то, чтобы держать их в отдалении, насколько возможно. Предположить, что инквизиторы не понимали всего этого, было бы по меньшей мере наивным.

Это приводит нас к психологическим факторам, связанным с экспансией инквизиции. Действительно, в течение долгого периода (почти сто лет), когда развернулось преследование морисков, инквизиция применяла любой злодейский акт, любую жестокость, интригу и любой мыслимый заговор, чтобы спровоцировать морисков на мятежное сопротивление и таким образом оправдать их уничтожение. Импульс инквизиции к геноциду конверсо (который, как мы отметили выше, был остановлен на полпути) пытался найти себе воплощение в борьбе против морисков, но не только это толкало инквизицию к ее новой мишени. Привычка мучить, грабить и унижать искала выхода в более широком поле деятельности. То, что костры, грабежи и издевательства перекинулись с лагеря конверсо на лагерь морисков, не может быть объяснено «безразличием к страданиям» (что можно вывести из теории Лекки), но скорее ненормальным, леденящим кровь наслаждением, которое инквизиторы получали от своих омерзительных акций. Похоже, что мучения, которым они подвергали конверсо, не удовлетворяли их жутких, растущих с каждым варварским актом страстей. Ибо подобная практика имеет эффект наркотиков: она заставляет наркоманов искать новые средства интоксикации. Только приняв во внимание этот фактор, мы можем объяснить двойное явление, которое лежит в сердце истории инквизиции: ее бесконечные поиски новых групп жертв и ее постоянные попытки достичь более высокой степени могущества и репрессий.

По всей вероятности, неслучайно начало широкомасштабного гонения на морисков совпало с кампанией за чистоту крови, когда университетам Толедо, Вальядолида и Саламанки было запрещено выдавать дипломы студентам-марранам исключительно на основании их еврейского происхождения<sup>4</sup>. Нельзя рассматривать этот декрет как признак того, что инквизиция решила постепенно ограничить свою безжалостную, кровавую войну против конверсо и направить эту войну в социально-расовое русло. Расовые меры, принятые ею, не должны были служить заменой, а только дополнением к ее предыдущим агрессивным действиям; они образовали фланговую атаку, при помощи которой инквизиция в своей борьбе с конверсо пыталась разрушить ту социальную почву, на которой они стояли. Ибо на протяжении XVI и XVII вв. инквизиция продолжала посылать конверсо на костре, хотя число сожженных постепенно уменьшалось благодаря смешанным бракам конверсо со «старыми христианами». Еретики-мориски служили инквизиции компенсацией за уменьшение общего числа ее еретических жертв, числа, которое раньше полностью поставляли конверсо. Новые жертвы представили собой важный источник дохода, который до тех пор оставался непочатым<sup>5</sup>, и они также послужили оправданием для уверений инквизиции в том, что ересь в Испании была гораздо более распространенной, чем казалось. Тем не менее причины для гонений на морисков следует искать не только в поисках фондов для инквизиции и в нужде продемонстрировать ее *raison d'être* (фр. разумных оснований), но также и в психологических причинах, указанных выше.

Мы можем смело заключить, что по тем же причинам Святая инквизиция не планировала ограничить свои операции двумя «чужими» группами (конверсо и мориски), и с начала XVI в. она неоднократно демонстрировала растущее желание опутать сеть своего террора большие массы испанского народа. Атаки Лусеро на «старых христиан» в Кордове безошибочно отражали эту тенденцию, которая в его случае была остановлена яростными протестами испанской общественности. Испанцы никак не могли принять за чистую монету измышления, с такой наглостью выдвинутые инквизицией, а именно то, что «старые христиане» якобы обратились в иудаизм и, сверх этого, стали миссионерами еврейской веры. Святая инквизиция не забыла горький урок этого удручающего провала. Никогда больше она не повторяла этот стоивший ей так дорого эксперимент, который поставил под удар само ее существование, но желание вторгнуться в ряды «старых христиан» осталось.

Так, в середине 1520-х гг., в то самое время, когда инквизиция начала свою кампанию против морисков, она также открыла новый путь, направленный к вторжению в старохристианское население. Эта новая дорога была отмечена серией рейдов на маргинальные группы, известные своими мнениями, которые, хотя и не были заражены иудаизмом, все же вызывали неблагоприятную реакцию большей части народа. Некоторые из этих мнений, с помощью простых доводов и изящных уловок, можно было легко представить диаметрально противоположными христианскому закону и доктрине и, соответственно, осудить как еретические. Ясно, что последствия таких осуждений могли быть такими же фатальными для «инакомыслящих», как и для любых еретиков. К тому же у общественности не будет никаких средств судить о честности процедур инквизиции, потому что приверженцы этих идей очень редко имели возможность сделать свои взгляды широко известными, хотя их различные теории отражали весь спектр европейской мысли грядущих сто-

летий. Соответственно их адепты в Испании включали в себя мистиков-иллюминатов, квиетистов\* подобных молинистам\*\*, рационалистов вроде последователей Эразма и спиритуалистов вроде янсенистов\*\*\*, свободных мыслителей-философов и, конечно же, откровенных религиозных диссидентов — протестантов. Хотя каждая из этих групп была малочисленна, как относительно, так и в абсолютных числах, объединенное их преследование инквизицией оставило за собой отчетливый кровавый и разрушительный след, который навел ужас на большие группы старохристианского лагеря.

Было бы ненормальным, если бы такая неутолимая жажда власти и ее использование с помощью пыток и террора не перелились через границы Испании на страны, стоявшие на ее пути. В природе вещей было то, что, имея дела с другими, испанскими, народами, инквизиция отпустит вожжи и позволит больше свободы для реализации своих позывов и планов, частично сдерживаемых в Испании. Симптомы этого явления были замечены во многих местах, но нигде это не проявилось столь ярко, как в Нидерландах. Здесь инквизиция, основанная в 1522 г. как *государственная* институция, хотя формально и не связанная с испанской инквизицией, на самом деле управлялась испанскими властями, направлялась их политикой и подчинялась их приказам, а те, в свою очередь, советовались с лидерами испанской инквизиции и вдохновлялись ее указаниями. Следующего короткого пассажа из знаменитой работы Мотлея об основании Голландской республики будет достаточно, чтобы дать нам ясное представление о действиях инквизиции в этой стране.

16 февраля 1568 г. Святая инквизиция *вынесла смертный приговор всем обитателям Нидерландов как еретикам*. От этой универсальной роковой судьбы были избавлены лишь отдельно названные лица. Декларация Короля [Филиппа II], датированная десятью днями позднее, подтвердила этот декрет инквизиции и повелела привести его в исполнение немедленно, *незвизирая на пол, возраст и состояние*. Вероятно, это самый краткий и выразительный смертный приговор, который когда-либо был вынесен. Три миллиона мужчин, женщин и детей были посланы на эшафот тремя строчками, и, как это было хорошо известно, речь не шла о безвредных раскатах папских булл, но о серьезных практических мерах, которые должны были быть приняты, поэтому легко представить себе, какой это вызвало ужас<sup>6</sup>.

Мотлей, который написал это в 1856 г., задолго до Второй мировой войны, не мог поверить, что целью правительства действительно было исполнение этого плана «во всем его объеме», но он добавляет, что голландцы — которые, излишне упоминать, знали Филиппа и его инквизицию — верили, что для тех ничто не было «слишком чудовищным». Однако подтверждение королем декрета инквизиции<sup>7</sup> — и подтверждение, данное без всяких ограничений, — и его однозначный приказ немедленно приводить в исполнение смертный приговор не оставляют сомнений в его намерениях. А главное, действия, предпринятые властями, под-

---

\* Квиетизм (лат. *quiētus* — спокойный, безмятежный) — религиозно-этическое учение, в основе которого лежала проповедь смирения, покорности, созерцательного, пассивного отношения к действительности, полного подчинения Божьей воле.

\*\* Молинизм — учение иезуита Людвига Молина (1588). Молин стремился согласовать свободу произвола в человеке с понятием о божественном предопределении.

\*\*\* Янсенизм — религиозное учение и движение внутри католической церкви XVII–XVIII вв. Подчеркивало испорченную природу человека вследствие первородного греха, необходимость Божественной благодати, а также предопределение.



тверждают самые мрачные ожидания голландцев. Так, тот же автор говорит, что вслед за этим декретом «людей самого высокого и низкого положения ежедневно и ежечасно», практически без предупреждения волокли на эшафот. После этого он добавляет, что герцог Альба в письме к Филиппу хладнокровно определяет число казней, совершенных после Страстной Недели, в «восемьсот голов».

Многие граждане, обвиненные во владении сотней тысяч флоринов или другом преступлении, увидели себя привязанными к лошадиному хвосту, с руками, связанными за спиной, когда их таким путем тащили на виселицу. Но если богатство было непростительным грехом, бедность редко предоставляла защиту<sup>8</sup>.

То, что инквизиция склонялась к плану геноцида, очевидно и из других явлений. В 1566 г. (менее чем за два года до объявления о массовых казнях в Голландии) Филипп рассматривал различные планы для разрешения проблемы морисков, и в некоторых из этих планов, которые рассматривались всерьез, речь шла либо о тотальном уничтожении, либо об изгнании<sup>9</sup>. Его снова подтолкнули к ним в 1588 г., и если он все же воздержался от их полного принятия, то это было, скорее всего, не из-за моральных соображений, а из-за страха перед сопротивлением, которое может быть спровоцировано попыткой их исполнения, сопротивлением, с которым трудно будет справиться. Точно так же, если смертный приговор голландскому народу не был исполнен в той мере, в которой был провозглашен, это случилось потому, что народ восстал, и это восстание окончательно освободило его от хватки испанского владычества. Однако приговор как таковой не был пустой угрозой. Он отражал страстное желание своих авторов, и в особенности инквизиторских советников Филиппа, дать этими чудовищными наказаниям голландцев волю своей сильнейшей и глубокой страсти — геноциду, который они были вынуждены сдерживать, имея дело с марранами и морисками в Испании.

Мы можем лучше понять экспансию инквизиции и особую смесь чувств, которые привели ее в действие, если рассмотрим случай нацистской Германии и создавшего ее эволюционного движения. Подъем нацизма в Германии обычно приписывается военному уничтожению и экономическому кризису, от которого страдала Германия после ее поражения в Первой мировой войне, чрезмерным репарациям, навязанным ей победителями, и потере Германией надежд на мировое лидерство. Это, конечно, в немалой степени справедливо, но все это ни в коей мере не должно преуменьшать тот факт, что нацизм пришел к власти в Германии на волнах яростной антисемитской бури. И действительно, тот, кто относится к этому факту как к маргинальному или аномальному явлению в делах Германии, игнорирует ключевой фактор, определивший не только подъем нацизма до высшего пика его влияния, но и некоторые критические стадии немецкой истории до и во время Второй мировой войны. Как и ненависть испанских антисемитов к марранам, ненависть нацистов к евреям повлияла в такой степени на их мышление, их политику и их решения, что вся их деятельность практически во всех сферах оказалась в той или иной мере под влиянием этой ненависти. Это отвращение не только полностью овладело ими, но и переполнило их души до такой степени, что им понадобилось больше объектов для пыток, эксплуатации и разрушения, чем еврейский народ вообще мог предоставить. Это объясняет то, что, будучи столь усердно занятыми уничтожением миллионов евреев, они также уничтожили миллионы и планировали истребить еще целые массы неевреев, как только окрепнет их власть

над Европой. В обоих случаях репрессии перешли все рамки и из средства превратились в цель. Гонения совершались ради гонений, и если бы им позволили, они распространились бы в новых направлениях, без всяких ограничений во времени и пространстве.

Едва ли удивительно, что те, кто был охвачен такой страстью, утратили не только нормальную способность различать, что допустимо с точки зрения морали, а что нет, но также потеряли и обыкновенную способность понимать, что доступно, а что недостижимо. Весьма возможно, что этот фактор был одним из тех, что привели их к фатальным ошибкам. Не будет слишком смелым предположение, что очевидные, слишком уж бросающиеся в глаза ошибки Гитлера по втягиванию России и Америки в войну и бездарное поведение Филиппа в его собственной вынужденной войне с Нидерландами и Англией проистекали из их расстроенного рассудка и как минимум частично из безумных позывов, о которых мы говорили.

Таким образом мы видим, как оба эти развития событий — испанское и немецкое, — с такой силой повлиявшие на историю Европы, зарождались в потоках ненависти, имевших корни в древнем и более позднем антисемитизме. Они произвели на свет антисоциальные силы, движимые яростной враждой, силы, которые, как оказалось, почти невозможно обуздать. Социальные психологи знают, как отделить вражду по отношению к *мнениям* и *верованиям* (а из-за этого также и к их приверженцам) от вражды к *личностям*, вне зависимости от их взглядов или поведения. Проявления первого типа вражды могут уменьшаться или исчезать с отказом от независимых взглядов, но вражда к личностям держится и не уходит ни при каких обстоятельствах. Ненависть инквизиции к конверсо, а нацистов — к *евреям* относится ко второму типу вражды. Здесь мы имеем дело с неприкрытой ненавистью к *личностям* и *группам* вне зависимости от их социальной или идеологической позиции. Именно поэтому как испанский антисемитизм (настоящий автор испанской инквизиции), так и немецкий (породивший нацизм) создали *расовые* теории о евреях как *личностях*, теории, направленные на уничтожение евреев.

Однако, коснувшись сходства этих движений, мы должны также отметить важное различие, имеющее особое значение для нашей работы. В то время как нацизм открыто провозглашал свои цели и защищал идею тотальной войны для их достижения, инквизиция никогда не раскрывала своих истинных целей и вместо этого прятала их за аргументами, призванными оправдать ее действия моральными мотивами и придать им атмосферу святости. Причина этой разницы совершенно очевидна. Если нацизм вырос из нигилистской культуры, которая могла открыто ценить грубую силу, то инквизиция действовала в социальном климате, насыщенном религиозными концепциями и принципами. Следовательно, если нацизм мог нагло презирать требования традиционной морали, то инквизиция должна была представлять свои зверства как необходимость, как средства, требуемые для возвышения католической веры.

То, что инквизиции удалось за дымовой завесой своих утверждений скрыть истинные мотивы и намерения, можно назвать одним из самых больших проявлений ее удивительной ловкости. Однако при тщательном рассмотрении здесь нечему удивляться. Пророк Иеремия сказал:

Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?"

Как нам видится, «сердца» инквизиторов — т.е. их ментальная конституция — были неисправимо испорчены всевозможными влияниями, сформировавшими их мысли и желания. Помимо религиозных интересов (которые, несомненно, мотивировали некоторых ее лидеров), эти устремления выражались у чиновников инквизиции, сверху донизу, до ее последних функционеров и агентов, в откровенном пренебрежении человеческой жизнью, в страстном желании щеголять своей силой и решать, кому жить, а кому сгореть на костре; эти люди отличались способностью к репрессиям, могущим сломить любой дух, болезненной страстью к пыткам и причинению боли, которая могла подавить любое сопротивление, и, кроме того, бесстыдной алчностью, превращающей палача в наследника имущества его жертвы. Могла ли испанская инквизиция скрыть все это?

Могла, потому что «человеческое сердце — самая лукавая вещь на свете». Хитрые люди всегда могут найти пути представить подлость как благородное дело, а инквизиторские пропагандисты действительно были очень хитрыми. Умелые агитаторы, они знали, как аргументировать, убеждать и побуждать, а их задача облегчалась долгим и жестоким конфликтом между католической церковью и Реформацией. По ходу этого конфликта враждующие лагеря воевали и уничтожали друг друга в крупных масштабах — и все это предположительно из-за различий в вере, ради которых они были готовы убивать и быть убитыми. В таких обстоятельствах не составляло труда предположить, что все акции инквизиции, какими бы чудовищными они ни были, все же мотивировались религиозными интересами.

Настолько глубоко это убеждение было внедрено инквизицией в общественное сознание европейских наций, что даже в XIX и XX вв. большинство ученых согласились, что инквизиция *верила* в истинность своих оправданий, так же как и в моральность своих действий. Отсюда в своей оценке функционеров инквизиции большинство ученых не подвергали сомнению искренность инквизиторов и отличались друг от друга только в оценке их характеров. Так, если консерваторы видели в инквизиторах преданных христиан, исполнявших тяжелые обязанности, либералы считали их узколобыми фанатиками, действовавшими как эмиссары беспощадной Церкви. Такова была также и позиция Конституционной Комиссии, которую Кадисские кортесы (1812 г.) назначили, чтобы представить, среди прочего, отчет об инквизиции. Само собой разумеется, что Комиссия не нашла различий между природой преследования инквизицией марранов и ее атаками на другие группы. При этом отмечая страдания, которые монах, брат Луис де Леон, претерпел от рук инквизиции, Комиссия была настолько «переполнена ужасом и изумлением», что ее члены не могли найти слов, чтобы выразить свои чувства. «Непостижимо, — сказали они, — насколько предубеждение может околдовать, а ложный пыл сводить с пути»<sup>1</sup>. Однако не только «предубеждение» и «ложный пыл» заставили инквизицию и ее расистские когорты действовать против конверсо, как они это делали. То, что двигало ими, было прежде всего глубоко укоренившейся ненавистью, яростной, неумолимой, адской ненавистью ко всему, имеющему какое-либо отношение к еврейскому, будь то этническим или религиозным, социальным или интеллектуальным, той ненавистью, что проистекала из предубеждения и традиции, коренившихся в особом положении евреев. Не приняв во внимание эту особую ненависть и различные ее источники, невозможно понять ее вулканический выплеск через рождение инквизиции и ее ранние операции или извержение ее кипящей лавы в течение более чем трех с половиной столетий.

## VIII. Изгнание

Было бы очень странным, даже невероятным, если бы инквизиция не пыталась распространить свою власть на евреев Испании. Любая ненависть ее чиновников к евреям, а также их неукротимое желание умножить свою силу должны были диктовать им это, и действительно, инквизиция действовала соответственно. Испанские евреи были первой немарранской группой, которую инквизиция пыталась захватить в свои когти. Однако ее усилия в этом направлении были остановлены двумя факторами: конституционным и политическим.

С конституционной точки зрения инквизиция была создана, чтобы заниматься христианами, которые сознательно и упрямо отклонялись от веры<sup>1</sup>; у нее не было власти над евреями больше, чем над какой-либо иной группой нехристиан. В плане политическом инквизиция наткнулась на оппозицию королей, которые хотели, чтобы евреев оставили в покое и чтобы ничто не мешало их службе короне. Оставался только один путь, которым инквизиция могла опутать евреев своими сетями: обвинить их в приверженности ереси и подстрекательстве еретиков. Однако такие обвинения нуждались в солидном обосновании, потому что короли не позволили бы инквизиции начать массовые гонения против испанских евреев подобные преследованиям конверсо (т.е. на основании ничего не стоящих свидетельств). Здесь инквизиция натолкнулась на серьезные препятствия, обойти которые было нелегко. Поскольку число иудействующих было незначительным, а число их еврейских помощников и того меньше, инквизиция могла показать королю всего несколько случаев, в которых были замешаны евреи как пособники еретиков. Таким образом, она встала перед неизбежной необходимостью применения новой тактики против евреев.

Эспина, чьи идеи вели за собой инквизицию, пропагандировал, как мы видели, два возможных пути избавления от евреев в Испании: полное уничтожение или изгнание<sup>2</sup>. В своей яростной кампании против конверсо инквизиция пыталась привести в действие первое предложение Эспины: она подвергла конверсо *постепенному* уничтожению, которое предполагалось ускорить и усилить. Для решения еврейского вопроса ей не оставалось ничего иного, как применить второй метод Эспины — изгнание.

Изгнание, однако, можно было осуществить только по прямому указу королей, и проблемой инквизиции было убедить их действовать в направлении, против которого они, как известно, возражали. Именно здесь, столкнувшись с этой проблемой, инквизиция проявила, пожалуй, больше, чем где бы то ни было, изобретательность, упорство и исключительную решимость. Поскольку она не могла *юридически* доказать то, что евреи Испании мешали ее деятельности, помогая иудействующим, она старалась внедрить эту идею путем пропаганды, т.е. непрерывным повторением этой претензии. В том, что касалось населения, инквизиция знала, что ей ничего не нужно доказывать, раскрывая реальные случаи, когда евреи помогали иудействующим. Простое утверждение, что таких случаев было много, будет принято массами как доказательство. На деле инквизиция могла раздуть эти претензии еще больше, обвинив евреев в ответственности за сам факт появления иудейской ереси, а затем за постоянное развитие и поддержку этой ереси, чтобы предотвратить ее искоренение<sup>3</sup>. Такая кампания, будучи продолженной, неизбежно подстрекала бы население к нападению на евреев, а осознание королями такой

возможности и являлось, собственно, целью инквизиции. Она рассчитывала на большую чувствительность монархов к общественному мнению и их заинтересованность в сохранении закона и порядка. В особенности, знала инквизиция, короли испугаются волнений в то время, как они ведут войну против Гранады.

Столкнувшись с подстрекательством и агитацией инквизиции, короли почувствовали, что им стоит отступить. Однако они нуждались в достойном выходе из положения. Короли, конечно, знали, что присутствие евреев не препятствовало антимарранским операциям инквизиции, но сделали вид, что верят ее утверждениям, и, соответственно, предложенное инквизицией «решение» оказывалось абсолютной необходимостью. Так, в январе 1483 г. короли сообщили инквизиции о своем решении изгнать евреев из архиепископства Севильи и епископств Кордовы и Хаэна. Эти три епархии представляли собой большую часть христианской Андалусии, которая тогда была сферой активности инквизиции. Таким образом, этот регион, который в течение более шести столетий был важнейшим центром испанского еврейства, оказался в итоге очищенным от евреев, живших до тех пор там после переворота 1391 г.

«Вне всякого сомнения, — говорит Бэр, — влияние инквизиции на решение королей об изгнании евреев Андалусии было *решающим*»<sup>4</sup>. Это утверждение, при всей своей крайности, абсолютно верно, и оно может быть распространено также и на то, что случилось спустя несколько лет в Арагоне. Введение инквизиции в этом королевстве встретило сильное сопротивление местных конверсо, так же как и многих ведущих «старых христиан». Это сопротивление было особенно внушительным в двух городах: Теруэле и Сарагосе — и продолжалось даже после того, как инквизиторский трибунал обосновался там и начал свою работу. Инквизиция, конечно, утверждала, что это мощное сопротивление было в большей степени вдохновлено евреями и что их следует убрать из королевства, чтобы инквизиция могла выполнить свою задачу. И снова король уступил инквизиции. Он сообщил инквизиторам в Сарагосе о своем решении изгнать евреев из этого архиепископства, а также из епископства Санта-Мария-де-Альбаррасин, которое включало в себя город Теруэль<sup>5</sup>, 12 мая 1486 г.

Влияние инквизиции на этот второй декрет об изгнании очевидно из того факта, что инквизиторам Арагона, как и их предшественникам в Андалусии, было поручено приведение эдикта в действие. Это следует из письма Фердинанда от 22 июля 1486 г. Великому инквизитору Томасу де Торкемаде, в котором король скорее просит, чем приказывает инквизитору отложить исход евреев из Теруэля на шесть месяцев «в дополнение к тем трем, что дали им инквизиторы»<sup>6</sup>. Король, который признал то, что эта отсрочка была дана в соответствии с выраженным им желанием (явно без предварительной консультации с Торкемадой), аргументировал необходимость дополнительной отсрочки тем, что евреи не успеют в отведенное им время продать свои дома и заплатить долги. Он завершает письмо, сказав Великому инквизитору: «Подумай, и если это приемлемо для тебя, то пусть так и будет»<sup>7</sup>.

Приказ об изгнании из Теруэля и его епископства, а также из епископства Сарагосы был, по всей вероятности, в результате отменен. Однако это не означает, что первоначальный декрет не был издан под давлением инквизиции. У короля было, конечно, «последнее слово» в этом деле, равно как и в других делах, связанных с инквизицией. Тем не менее он не отменил бы приказ такого рода без особой

причины. В этом случае мы можем быть уверены, что евреи Арагона дали ему огромную сумму для отмены эдикта. Король, который в то время находился в разгаре кампании, направленной на ослабление бастионов Гранады (и, как всегда, сильно нуждался в деньгах), несомненно, счел это предложение слишком ценным и своевременным, чтобы отвергнуть его. Он, конечно, был уверен в том, что нужды войны покажутся даже самым крайне настроенным инквизиторам достаточным оправданием для отмены приказа. Однако при этом он не мог пренебречь обязательством, данным инквизиции и твердому, как гранит, Великому инквизитору, чья неумолимая ярость сделала его практически неукротимым. Если Фердинанд действительно отменил приказ, он, бесспорно, сделал это с согласия Торкемады, который взамен получил торжественное обещание, что, как только Гранада будет завоевана, все евреи Испании будут изгнаны.

Мы считаем, что такое обещание было дано, а если так и было, то инквизиция вместо отступления подошла ближе к своей цели в отношении евреев. Тем не менее «ближе» — еще не окончательное осуществление, и инквизиция не могла почитать на лаврах. Для того чтобы обеспечить выполнение королевского обещания, инквизиция сочла необходимым оказать общественное давление на королей. На этот раз давление, как считала инквизиция, должно быть исключительно мощным, чтобы преодолеть то сильное влияние, которое, несомненно, окажут евреи. Соответственно, инквизиция преисполнилась решимости раздуть антиеврейские чувства, весьма распространенные в Испании, во всенародную ярость, которая заставит королей уступить. Но что могло породить такую ярость? Инквизиции явно требовалось какое-то время для составления плана.

А план состоял в том, чтобы подготовить грандиозный процесс против евреев, которые якобы составили заговор вместе с конверсо с целью парализовать инквизицию и убить всех христиан с помощью колдовства. Страшное заклинание должно быть произнесено евреями над оскверненной просфорой и сердцем христианского ребенка, которого евреи и конверсо принесут в жертву для этой цели. Целый ряд евреев, среди них ведущие фигуры, а вместе с ними такое же число конверсо будут «пойманы с поличным» и признают под пытками свое преступление. Их признания, будучи опубликованными, зажгут население, во многих местах вспыхнут атаки на евреев, за этим последует решение королей изгнать евреев из страны.

Так родился процесс «святого ребенка из Ла Гуардия», о котором мы уже говорили. Трудно поверить, что такое топорное обвинение, состряпанное на основе омерзительных измышлений Эспины, могло служить подходящей почвой для инквизиции, чтобы вести в течение шестнадцати месяцев такое разветвленное «расследование», в котором были заняты многие агенты и два трибунала, находящиеся под надзором самого Великого инквизитора. И все же именно *таким* было обвинение, которое инквизиция пыталась доказать «признаниями», вырванными у евреев и конверсо путем самых жутких пыток. Инквизиции не удалось вытащить из признаний все детали «преступления», как она это замыслила, и связной истории не получилось<sup>8</sup>. Инквизиторы, без сомнения, продолжили бы свои попытки устранить самые заметные противоречия «свидетельств», но падение Гранады надвигалось, и инквизиция решила вынести приговор на основе имеющихся у нее свидетельств.

Таким образом, 14 ноября 1491 г., всего за две недели до капитуляции Гранады, инквизиция опубликовала в Авиле свой вердикт, обвиняющий пять евреев и шесть

конверсо в осквернении просфоры и распятии христианского ребенка, сердце которого было извлечено для колдовства, целью которого было подавление инквизиции и доведение всех христиан до безумия и неистовой битвы насмерть друг с другом. Инквизиция приговорила всех обвиняемых к сожжению заживо. Наказание светскими властями не заставило себя ожидать. Они сожгли чучела троих осужденных евреев, которые умерли под пытками еще до вынесения приговора, и терзали раскаленными щипцами плоть у двух других, старика и его сына, перед тем как сжечь живьем. Конверсо, которые объявили о своем раскаянии и просили о принятии их обратно в лоно Церкви, были задушены, а тела их сожжены. В Авиле, где был объявлен приговор, один еврей был забит камнями насмерть местным населением, а подготовка к нападению на еврейскую общину была остановлена только своевременным вмешательством королей. В то же время инквизиция опубликовала этот приговор во всех городах Кастилии и Арагона с явной целью поднять народ и побудить монархов действовать против евреев так, как того хотела инквизиция<sup>9</sup>. Короли отреагировали быстро. 31 марта 1492 г., через три месяца после того, как они вошли в Гранаду, они приказали изгнать евреев из своих королевств<sup>10</sup>.

Ли, который ясно видел связь между процессом святого ребенка из Ла-Гуардия и изгнанием евреев из Испании, пытался, тем не менее, представить обвинения как имеющие под собой некую почву, предполагая таким образом, что этот суд в целом не был сфабрикован инквизицией. Он написал:

Возможно, некоторые конверсо пытались с помощью колдовства найти защиту против угрожающих опасностей инквизиции, потому что нелегко установить границы подверженности суевериям, но крайне неправдоподобно, как это отметил в своей защите Хусе Франко, что евреи, не подлежавшие юрисдикции инквизиции, стали бы ввязываться в такое опасное дело, чтобы защитить конверсо, к которым не испытывали никакой симпатии".

Однако для любого еврея не «крайне неправдоподобно», а абсолютно невозможно участвовать в компании с конверсо в колдовстве над облаткой и сердцем христианского ребенка. Ибо никакой еврей не приписывает никакой силы просфоре, будь она освящена или нет, и никакой еврей не использует ее в ни в каком колдовстве никакого вида, с сердцем или без сердца христианских детей. Следовательно, уверения конверсо под пытками в том, что евреи колдовали над облаткой, чтобы остановить инквизицию или умертвить многих христиан, не могли иметь под собой никакой почвы и были сделаны только для того, чтобы прекратить нестерпимую боль от пыток. А поскольку свидетельство против евреев было сфабриковано, оно неизбежно было сфабриковано и против марранов. Если никакие евреи не устраивали этого колдовства, то и конверсо не могли им в этом «содействовать». Отсюда и вопль одного из еврейских мучеников этого суда, что все это дело было «величайшей ложью на свете»<sup>12</sup>. Но такая чудовищная ложь не могла появиться сама по себе. Ее конструкция была слишком разветвленной, слишком сложной и слишком функциональной — то есть приспособленной служить определенной цели, — чтобы не иметь своего архитектора. Этим архитектором была инквизиция.

Инквизиторы, конечно, знали правду, как ее знали и монархи, да и многие другие в Испании, например историки Бернальдес и Алонсо де Паленсия, которые решились игнорировать этот суд в своих историях. Неудивительно, что и короли дей-

ствовали так же, как и их хронисты, и воздержались от включения «откровений» процесса в Ла-Гуардия в число причин, перечисленных в декрете об изгнании. Если этот процесс повлиял на их решение издать приказ, то это влияние должно было относиться к другим аспектам этого изуверского дела.

Изгнание евреев из Испании было вызвано, в сущности, теми же факторами, которые вызвали их изгнание из Англии и Франции и других мест Европы. Причиной тому послужило завершение исторического развития, начавшегося с королевской поддержки евреев против народной оппозиции, которая вначале была незначительной, и закончившегося отказом королей от поддержки в то время, когда оппозиция стала широкой и интенсивной и приобрела революционный характер. В Испании короли поддерживали евреев дольше, чем где бы то ни было, но, когда Фердинанд и Изабелла пришли к власти, еврейская история в Испании исчерпала себя. Если короли внимали советам инквизиции и высоко ценили Томаса Торкемаду, это происходило потому, что они знали, что Торкемада и инквизиция представляли слишком сильное движение, чтобы игнорировать его, и народные чувства слишком глубокие, чтобы не принимать их всерьез. Они ощущали, что эти чувства неискоренимы, что они будут расти вместе с инквизицией или без нее и постоянно требовать удовлетворения. Короли поняли, что раньше или позже им придется уступить этому неустанному требованию, если только они не хотят вступить в конфликт с массами и утратить популярность, которой они пользуются среди народа. В особенности теперь, после завоевания Гранады, когда они находятся на вершине своей популярности и одарены безграничным восхищением своего народа, они не захотят подорвать это нелегко приобретенное достижение, продолжая защищать евреев. Таким образом, они пришли к выводу, что самым удобным моментом для выполнения этой неизбежной операции был *настоящий* момент. Отсрочка может нанести им ущерб, которого следует избежать.

Излишним будет говорить о том, что эти соображения не фигурируют в «оправданиях» эдикта об изгнании. На самом деле единственной приведенной причиной была та, что евреи помогали иудействующим, и не было другого пути для искоренения ереси, кроме изгнания евреев из Испании. Эта причина несет на себе печать инквизиторской агитации, предоставившей монархам «благородный» предлог для постыдной акции, предлог, который трудно принять всерьез. Однако многие историки безоговорочно приняли его в качестве веского объяснения изгнания и, таким образом, приписали шаг монархов чисто религиозным мотивам. Науку часто вводила в заблуждение власть, но редко до такой степени и в таком масштабе. Ибо какой же обман, еще больший, чем этот, может проникнуть в анналы человечества и исказить их до такой степени?



# Приложения

## А

### ЧИСЛО МАРРАНОВ В ИСПАНИИ

Сколько евреев перешли в христианство во время массового крещения 1391 и 1412 гг.? Мнения ученых по этому вопросу значительно расходятся, причем диапазон простирается от нескольких десятков тысяч<sup>1</sup> до трехсот тысяч «в XV веке»<sup>2</sup>. В моей книге «Марраны в Испании» я привел обоснования для своего вывода о том, что к концу того века число «новых христиан» в Кастилии и Арагоне было приблизительно вдвое большим, чем триста тысяч<sup>3</sup>. Среди прочего, я приблизительно оценил марранскую общину Севильи 1391 г. в 25 000 человек, а в архиепископстве Севильи — порядка 20 000 сверх того<sup>4</sup>. Во втором издании той же книги я ответил на возражения С.У. Барона против моих оценок и добавил доказательства в поддержку своей уверенности в том, что девяностю годами позже, когда была основана инквизиция, в Севилье было 40–45 тысяч марранов, а в архиепископстве это число достигало приблизительно 70 000<sup>5</sup>.

Моей отправной точкой при определении числа марранов послужило свидетельство, оставленное нам Хасдаем Крескасом, знаменитым лидером евреев Арагона. Согласно Крескасу, «большинство евреев Севильи, числом от шести до семи тысяч семейств» (т.е. 30–35 тысяч человек) было обращено в христианство во время погромов 1391 г.<sup>6</sup> Крескас имел в виду только евреев города, не считая евреев архиепископства. Его свидетельство кажется достоверным по ряду причин, учитывая, в том числе, его большую осторожность и аккуратность, продемонстрированную во всех других его отчетах о крещениях 1391 г. Более того, в ответе на критику Барона я сослался на целую дюжину дополнительных источников в поддержку своих выводов, касающихся Севильи. Они ни разу не были опровергнуты, и мне трудно представить, каким образом они могут быть дискредитированы. Тем не менее Дж.Н. Хиллгарт, похоже, проигнорировал эти свидетельства и, обратясь к процитированному мной свидетельству Крескаса, отверг его, утверждая, что «Крескас не знал ... числа евреев» в Севилье<sup>7</sup>. Хиллгарт не объясняет, как мог лидер евреев Арагона быть так дезинформирован по поводу севильского еврейства, или же быть настолько бесчувственным, чтобы передавать французским евреям ничего не стоящую информацию о «массовом» крещении, которое якобы вовсе не совершалось. Возможно, что в этом высказывании он опирался на Исидора Лёба, который подверг сомнению свидетельство Крескаса на той почве, что местожительство последнего, Сарагоса, было «далеко» от Севильи, поэтому он мог не быть в курсе числа евреев Севильи<sup>8</sup>. Такой довод, тем не менее, может оказаться верным

по отношению к какому-нибудь маленькому городку в Кастилии, но никак не в случае такой большой и знаменитой общины, как севильская, с которой у арагонских евреев было много контактов. Не может это относиться и к такому человеку, как Крескас, который наверняка имел связь с еврейскими лидерами Кастилии. Мы можем быть уверены, что Крескас располагал многими источниками, откуда он мог почерпнуть достоверные сведения о числе евреев в главных кастильских городах. Однако я думаю, что мы можем обойти довод Лёба, а также опровергнуть утверждение Хиллгарта, представив свидетельства севильского автора, который, несомненно, был прекрасно информирован о размерах марранской общины Севильи. Им был историк Алонсо де Паленсия, который в одном из своих высказываний о конверсо проясняет интересующий нас вопрос. В своей работе *Guerra de Granada* он пишет:

В 1481 г. конверсо начали бежать из Севильи в результате действий инквизиции. Среди прочих причин они указывали на ужасную чуму, обрушившуюся на город. Эпидемия была такой страшной, что унесла около 16 000 жизней среди них. Такое же число избежало наказаний [инквизиции], бежав так, что город имел весьма печальный вид и выглядел почти безлюдным<sup>9</sup>.

Паленсия определяет количество жертв чумы среди марранов и беглецов из опустошенного города общим числом приблизительно в 32 000 человек. Предположив, что треть марранов Севильи осталась в городе, несмотря на чуму и преследования (предположение, которое нельзя назвать чрезмерным), община севильских марранов должна была насчитывать в то время порядка 48 000 душ. Однако если это так, то мое предположение о 40–45 тысяч марранского населения Севильи 1481 г. полностью подтверждается, так же как и мое утверждение о том, что в 1391 г. в Севилье крестилось около 25 000 евреев. Мы, конечно, не можем подумать, что цифры, представленные Алонсо де Паленсией, беспочвенны или далеки от реальности. В отличие от Крескаса, невозможно сказать, что он жил «вдали» от Севильи, поскольку жил он в этом городе долгие годы, и, соответственно, нет причины думать, что он не знал, каков подлинный размер общины марранов Севильи. Аналогично, мое утверждение о числе конверсо, бежавших из Севильи в 1482–1483 гг. (14 000)<sup>10</sup>, базируется на числе брошенных домов в Андалусии во время их бегства, как это указано Пульгаром<sup>11</sup>, и полностью подтверждается отчетом Паленсии. Наконец, утверждение Паленсии о том, что после этого исхода Севилья выглядела «почти безлюдной», предполагает, что марранская община города составляла большую часть его населения, возможно, 40–45 процентов от общего числа жителей Севильи<sup>12</sup>.

Тем не менее вопрос о числе марранов Севильи является только частью несравненно более широкой проблемы. Вопрос о количестве марранов во всей Испании гораздо важнее, и здесь снова моя оценка основывается, для начала, на информации, взятой из хроник XV в. двух авторов, Закуто и Аревало, где они оба дают нам одинаковое число евреев, крестившихся в 1391 г.: «более двухсот тысяч». Разумеется, Лёб и Бэр считают это число крайне завышенным и пытаются снизить его до считанных тысяч, предлагая внести изменения в обеих вышеуказанных хрониках<sup>13</sup>. Однако, как я уже показал, эти изменения носят произвольный характер, вступают в конфликт с неоспоримыми сведениями и поэтому не могут поддержать их теорию о крещении 1391 г.<sup>14</sup> В любом случае, их теория практически рассыпалась, когда цифры, приведенные Закуто и Аревало, получили новое подтверждение из

вновь обнаруженного документа: оценка крещений 1391 г., данная Реувеном бен Нисимом Герунди в сентябре того года<sup>15</sup>. Герунди говорит о 140 000 обращенных, что заметно меньше, чем по оценке Закуто, но, как я заметил, в сентябре 1391 г. (только через три месяца после начала волнений) весьма вероятно, что автор еще не располагал всей информацией и в любом случае «не мог принять во внимание тех, кто оставил иудаизм *по пятам волнений* и поэтому тоже должны рассматриваться как обращенные 1391 года».<sup>16</sup> Барон, кажется, приближается к этой точке зрения. «Цифры Реувена, — говорит он, — возможно, были только частью большей цифры в 200 000 обращенных, указанной Авраамом Закуто в его Сефер Юхасин»<sup>17</sup>.

Таким образом, проблема на самом деле ограничена числом обращенных 1412 г., данным Закуто и Аревало. Это то же самое число: «более 200 000»<sup>18</sup>, и, вследствие этой идентичности, оно вызывает вопросы. Лёб избегает касаться этой проблемы, в то время как Грец заключает, что преследования 1412 г. повлекли за собой «как минимум 20 000 вынужденных крещений»<sup>19</sup>. Однако это заключение не может быть принято по очень простой причине. Если мы сравним список налогов, которые евреи Кастилии платили короне в 1474 или в 1482 г., с тем, что они платили в 1291 г., то можем увидеть, что общая сумма, выплаченная в более поздние годы, упала до четверти того, что было выплачено в 1291 г.<sup>20</sup> Что могло послужить причиной такого огромного спада? Ясно, что это либо очень сильное ухудшение экономического состояния евреев, либо резкое снижение их числа из-за крещений. Следовательно, если мы верим свидетельству Абарбанеля о богатстве испанского еврейства в канун изгнания<sup>21</sup>, то первая возможность должна быть исключена, и таким образом мы должны прийти к выводу, что именно массовые крещения послужили причиной столь значительного уменьшения их налогов.

Теперь, когда сумма налогов упала приблизительно до четверти от того, что было, а число испанских евреев во время изгнания оценивается примерно в 225 000, мы можем предположить, что их число в 1290 г. было в несколько раз большим. Действительно, согласно Грецу, только в Кастилии в 1290 г. было более 800 000 душ<sup>22</sup>, и, хотя это предположение может показаться нам преувеличением, его подсчет не может быть вконец неверным. В дополнение мы должны принять во внимание естественный прирост испанских евреев в промежутке между 1290 и 1391 гг., так же как и на протяжении всего столетия после больших волнений (т.е. между 1391 и 1492 гг.). Следовательно, если число евреев в Кастилии к концу XIII в. было заметно меньше, чем указывает Грец, то становится очевидным, что число 200 000 или 230 000 обращенных 1391 и 1412 гг. не покрывает разницы между количеством евреев во время изгнания и их количеством в 1290 г. Разумеется, иная, более высокая цифра, как та, что дана Аревало и Закуто для крещений 1412 г., заполняет этот разрыв.

Все же тот факт, что цифры, приведенные ими для 1412 г., совпадают с теми, что даны для 1391 г., стоит на пути к их безоговорочному принятию. На первый взгляд может показаться, что Закуто, который завершил свою хронику в 1504 г., мог взять информацию о 1412 г. у Аревало, который закончил свой труд около 1487 г., и что текст последнего был искажен в части, касающейся крещений 1412 г. Однако это предположение должно быть отвергнуто. Сравнение параллельных мест показывает, что работа Закуто включает информацию, которой нет у Аревало, и это приводит нас к заключению, что Закуто, как и Аревало, основывался на более раннем источнике. Поэтому, если мы предположим, что здесь имела место ошибка копииста, то ее следует отнести к оригинальной версии, а не к рукописи Аревало.

Тогда возникают два вопроса: а) был ли текст, использованный хронистами, искаженным или, наоборот, оригинальным текстом? б) была ли эта версия основана на достоверной информации? Для того чтобы ответить на эти вопросы, мы прежде всего должны обобщить все, что мы знаем об обращенных 1412 г., помимо того, что было взято Закуто и Аревало из их общего источника. Единственные цифры, которыми мы располагаем, относятся к обращениям, совершенным Феррером во время его миссионерской кампании среди евреев Кастилии и Арагона. Источники того времени оценивают общее число произведенных им крещений в диапазоне от пятнадцати до ста тысяч, и это число включает в себя не только еврейских, но и мусульманских крещеных, а также исправившихся христианских грешников<sup>23</sup>. Таким образом, мы не можем вывести из этих оценок число евреев, обращенных в христианство Феррером. Однако в этой связи важно заметить, что большая часть его кампании в Кастилии была завершена до провозглашения законов 1412 г. Нет сомнения в том, что эти законы привели к куда большему притоку крещеных евреев, чем проповеди Феррера.

То же самое можно сказать и об Арагоне. Миссионерская кампания Феррера продолжалась здесь гораздо дольше, чем в Кастилии; она напрямую сопровождалась также и агитацией антипапы Бенедикта XIII и, несомненно, имела более заметный успех. Тем не менее, как и в Кастилии, большинство крещений Арагона должны были быть следствием жестоких антиеврейских законов, принятых в этом государстве (1413 г.)<sup>24</sup>. Особо способствовал этому закон, требующий выселения евреев из смешанных районов в отдельные еврейские кварталы. Поскольку выселенным не были предоставлены дома, многие из них были вынуждены уйти в поля. Выполнение закона было тщательным и безжалостным и причинило невыносимые страдания многим евреям, оставшимся бездомными. Соломон Алами, современник событий, живо описывает их состояние:

Люди, которые были хорошо защищены в своих домах, были выброшены из своих жилищ, чтобы укрыться в пещерах. Иные жили в хижинах летом и зимой, с голодными детьми, плачущими на груди своих матерей, и мальчиками и девочками, погибающими от холода и снега<sup>25</sup>.

Алами написал эти слова в 1415 г., более чем через три года после того, как законы Каталины были изданы в Кастилии. Таким образом, мытарства оставались беспросветными долгое время, а Закуто сообщает нам, что эти условия держались в течение семи лет (т.е. с начала 1412 до конца 1418 г.)<sup>26</sup>. Мы можем поражаться стойкости изгнанных евреев, которые видели мучения своих детей, но все же отказывались предать свою веру. Однако мы должны также иметь в виду, что целый народ не может состоять из одних мучеников и героев и что сопротивление многих было сломлено перед лицом продолжающихся тягот и трагедий. Поэтому не будет безосновательным счесть, что с усилением страданий среди бездомных евреев число крестившихся тоже возросло.

На самом деле обращения, порожденные законом 1412 г., запрещающим евреям жить в смешанных кварталах, начались вскоре после публикации этого закона, даже до того, как они вошли в силу, о чем свидетельствует Альвар Гарсия де Санта Мария, официальный хронист Хуана II. Он пишет о результатах законов Каталины: «Многие мавры и евреи перешли в христианство, чтобы не оставлять своих домов»; и это во всех местах, кроме Севильи, где евреи получили отсрочку в немедленном выселении, «многие» из них сделали христианами «во всех городах и по-

селках королевства» (очевидно, до того, как введение закона в силу имело место), в то время как введение в силу сегрегации ускорило в ряде мест процесс обращения, и поэтому, как говорит Альвар Гарсия, «каждый день в христианство обращались евреи и мавры»<sup>27</sup>.

Однако обращения происходили и по другой, возможно менее принуждающей, причине. В то время как Гарсия говорит о жилищной проблеме как о главной причине немедленных крещений, Алами говорит об экономическом удушении евреев, к которому привели законы 1412 г. По его словам, «большинство сборщиков налогов крестились, когда у них отняли право быть откупщиками и сборщиками налогов; они не имели других профессий, чтобы зарабатывать на жизнь»<sup>28</sup>. Тем не менее высшие слои евреев не был единственной группой, ощутившей тяжесть нового порядка. «Из-за засухи [т.е. оттого что иссякли все источники дохода] и [получившихся в результате] давящих нужд, — пишет Алами, — часть ремесленников тоже обратилась в христианство..., они были повергнуты в уныние этими испытаниями и горестями, но получили возможность снова встать на ноги»<sup>29</sup>. Алами не рассказывает нам, как велика была эта «часть». Однако судя по ограничениям, наложенным законами 1412 г. на еврейское производство и продажу его продуктов<sup>30</sup>, мы можем с уверенностью сказать, что эта «часть» была действительно очень велика.

Необходимо принять во внимание и третий фактор, который, несомненно, усилил волну крещений, а именно безнадежность, ощущавшуюся испанскими евреями вслед за принятием законодательства 1412 г. Во время предыдущих преследований они могли обратиться за помощью к королю или к папе, теперь же обе власти, папская и королевская, накрепко объединились, чтобы навязать крещение евреям. Кроме того, в других случаях репрессий евреи могли эмигрировать из страны; законы Вальядолида запретили им покидать Испанию или переходить из королевских владений к аристократам. Обращение за помощью к властям и эмиграция стали одинаково невозможными, и многие еврейские общины, большие и малые, не видели более смысла в дальнейшем сопротивлении и капитулировали почти все до единой.

Плач, написанный на иврите в те дни, так выразил чувство безнадежности, переполнившее испанское еврейство: «В 1412 году небеса покрылись такими [густыми] тучами, что те перекрыли дорогу всякой молитве к Богу»<sup>31</sup>. И та же жалобная песнь, написанная, возможно, где-то в северо-восточной Кастилии, описывает разорение, причиненное еврейским общинам того региона вслед за изданием законов Каталины. В песне перечисляются оскорбления, клевета, подстрекательства и угрозы, сопровождавшие приведение в действие этих законов, «которые неукословно исполнялись до тех пор, пока евреи не обратятся в христианство»<sup>32</sup>. Среди пострадавших общин эта элегия называет такие, как Самора, Саламанка, Вальядолид, Торо, Сеговия, Авила, Беневенте, Леон, Валенсия<sup>33</sup>, Асторга, Майорга<sup>34</sup>, Паленсия, Паредес и Бургос<sup>35</sup>. И то, что было справедливо по отношению к общинам этого региона, вне сомнения, относилось и к другим общинам Кастилии, а в еще большей степени также и к Арагону. Таким образом, если судить по числу спровоцированных ими крещений, законы 1412 г. могли быть с демографической точки зрения не менее разрушительными, чем погромы 1391 г., потому что крещения 1391 г. произошли в местах, претерпевших волнения, а те, что последовали за законами 1412–1413 гг., произошли во всех районах, где эти законы имели силу, что означает практически повсюду в Испании. Неслучайно Закуто описал бедствие

1412 г. как «величайший шмад [преследование, сопровождавшееся массовым обращением], который когда-либо случился»<sup>36</sup>.

Таким образом, становится ясным, что цифры, приведенные некоторыми христианскими источниками о количестве евреев, обращенных Феррером в христианство, слишком занижены, чтобы отразить масштабы крещений, имевших место в тот период. Эти цифры относятся только к евреям (и маврам), которые крестились под влиянием *проповедей Феррера в определенных городах*; они не охватывают обращений, произведенных в многочисленных местах, которые он не посетил. Они также не касаются всего периода гонений (1411–1418 гг.), который значительно превосходил короткое время его агитационных визитов, даже вместе взятых. Ясно, что гораздо большие цифры, близкие к предложенным Закуто и Аревало, будут выглядеть более реальными. Остается тем не менее вопрос об абсолютной схожести этих цифр для 1412 г. с теми, что они приводят для 1391 г. Может ли быть это сходство объяснено чем-либо иным, кроме как ошибкой копииста?

Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны со всей серьезностью принять во внимание некоторые факты и вероятные возможности.

Несмотря на справедливую критику в адрес средневековых статистиков, еврейские общины Кастилии и Арагона были постоянно в курсе их действительного размера. Необходимость сбора обязательных общинных налогов заставляла регулярно пересчитывать членов общин и переоценивать их имущество. Строгая точность, выработанная в этом отношении, засвидетельствована в решениях, принятых в Сарагосе около 1280 г. и в Вальядолиде в 1432 г.<sup>37</sup> Таким образом, пересчитывая своих членов, каждая община при этом оценивала и свои потери от крещения. Она передавала эту информацию еврейскому руководству всей страны (т.е. *раву де ла корте* и его официальным лицам), даже если это не служило никакой иной цели, кроме объяснения причин невозможности выполнить налоговую квоту, и эта собранная информация могла служить еврейскому руководству для обработки данных, чтобы оценить потери от крещений периода с 1391 по 1418 г. Такая обработка данных могла быть, по нашему мнению, произведена около 1422 г. (т.е. по окончании гонений) или, возможно, даже в 1432 г. (когда кастильские еврейские общины встретились в Вальядолиде и сделали переучет ситуации).

Тем не менее мы должны принять, что их подсчеты основывались не только на официальных данных, потому что их записи неизбежно были неполными и изобиловали пробелами. Начать с того, что многие общины, чьи общественные функции были нарушены резней, бегством членов и крещениями, могли предоставить еврейскому руководству Испании только скудную информацию, и, для того чтобы восполнить ее пробелы, во многих случаях приходилось полагаться на неподтвержденные данные и оценки того, что было известно об этих общинах. Однако то, что было известно наверняка, так это число евреев до 1391 г. и их число в момент обработки данных. Принимая в расчет эту информацию, те, кто занимался подсчетом, могли сделать правдоподобную оценку *общего числа перешедших в христианство за период гонений от 1391 до 1418 г.*

Представляется, что согласно такому подсчету они пришли к числу, превышающему 400 000, тогда как вопрос о точном количестве крещений каждого из периодов 1391–1398 и 1412–1418 гг. неизбежно остается неразрешенным. Следовательно, они решили поделить общую сумму на две равные части, намереваясь дать общую картину чудовищного размера несчастья, веря, возможно, что, поступая таким об-

разом, не сделают слишком большой ошибки. Разумеется, это было грубым делением, явно неаккуратным, но при этом недалеким от истины.

Наверное, так можно объяснить равенство цифр для 1391 и 1412 гг., но гораздо важнее, на наш взгляд, общая сумма в «более чем 400 000». Помимо указанных выше причин, она внушает доверие и своим основным соответствием числу конверсо, приведенному Ицхаком Абарбанелем в 1490-х: «свыше 600 000»<sup>38</sup>. Это согласуется с последним числом, потому что число Абарбанеля, несомненно, включает в себя естественный прирост конверсо начиная с 1391 г., то есть на протяжении трех поколений<sup>39</sup>. Это также согласуется с высоким процентом марранов в городском населении Испании, как засвидетельствовано такими людьми, как Квирины, посол Венеции в Испании в 1506 г.<sup>40</sup>, и польский путешественник Николай фон Поппеллау в 1485 г.<sup>41</sup>

Разумеется, скудость доступной нам информации об обсуждаемых событиях неизбежно приводит нас к вопросам по поводу того малого, чем мы располагаем. Однако задавать вопросы не значит отвергать. Следует отметить, что до обнаружения подсчета Герунди обращений 1391 г. мнение ученых по отношению к оценке Закуто того года было весьма скептическим, даже сверхкритическим. В свете этого мы не должны быть удивлены, если аналогичная находка в будущем также поддержит более благоприятную оценку его цифр для 1412 г.

## В

### ДИЕГО ДЕ АНАЙЯ И ЕГО ЗАЩИТА УСТАВА О ЧИСТОТЕ КРОВИ

Вопрос о начале расовой политики коллегия Сан-Бартоломе в Саламанке нельзя разрешить, не приняв во внимание напечатанные версии булл Бенедикта XIII и Мартина V, санкционирующие основание коллегия. Обе буллы были опубликованы Руисом де Вергарой в его биографии Анайи<sup>1</sup> и позже во втором издании этой работы Маркесом де Альвентосом в его трехтомной истории коллегия<sup>2</sup>. Обе буллы запрещают прием студентов «нечистой крови» — определение, предположительно относящееся к христианам еврейского происхождения.

А. Домингес Ортис, который справедливо приписал недатированный устав о чистоте крови в коллегии дону Диего де Анайе, также принял папское подтверждение политики чистоты крови за подлинную, как это предполагается двумя опубликованными буллами<sup>3</sup>. Это мнение, однако, не может быть принято по следующим причинам.

1. Печатная версия буллы Бенедикта XIII (датированной 2 октября 1414 г.) содержит указание, что студенты должны быть *integrae famae et opinionis ex puro sanguine procedentes*, а печатная версия буллы Мартина V (от 4 мая 1418 г.) также требует от студентов быть *puri sanguinis*<sup>4</sup>. Зарегистрированные копии этих булл хранятся в архивах Ватикана<sup>5</sup>. Усомнившись в подлинности вышеупомянутых латинских фраз, я изучил эти копии и могу с полной ответственностью утверждать, что этих фраз в них нет, как нет и никакого упоминания о «чистоте крови». Ясно, что версии, воспроизведенные Вергарой, не являются копиями оригинальных документов, а копиями тех, куда упомянутые фразы были добавлены (возможно, в XVI в.) официальными лицами коллегия.

2. Трудно себе представить, что Бенедикт XIII одобрял дискриминацию обращенных из иудаизма в то время, когда Павел из Бургоса был его основной опорой в Кастилии и одним из его главных помощников и советников во всех важных делах, относящихся к папству. Также исключительно трудно поверить в то, что Мартин V принял бы такую политику, когда чувствовал себя обязанным сыну Павла, Гонсальво, за позицию, занятую им при выборе его папой. Помимо этого, Мартин V знал, что Гонсальво, Павел из Бургоса и другие конверсо пользовались в королевствах Кастилии и Арагона таким влиянием, которым нельзя пренебрегать. Да и зачем папам давать такие инструкции? В то же самое время, когда Бенедикт XIII подписал свою буллу по поводу коллегия Сан-Бартоломе, он проявлял максимум усилий, чтобы обратить в христианство евреев Кастилии и Арагона, делая все возможное, чтобы привлечь их к христианству. У нас нет никаких указаний на то, что он или его преемник Мартин V отошел или намеревался отойти от извечной политики Церкви касательно конверсо, которая призывала к их полному и законченному равенству со всеми другими христианами.

3. Альберт А. Сикрофф думал, что в то время, когда были выпущены буллы (т.е. 1414 и 1418 гг.), фразы о «чистоте крови» не несли в себе расового значения, которое они приобрели в следующих поколениях. В этом, как мы увидим, он оказался прав. Однако Сикрофф также считал, что этот термин в более позднем его значении не употреблялся до XVI в.<sup>6</sup>, и здесь он, несомненно, ошибался. Сатира, сочиненная в 1449 г., в которой в виде фарса обсуждается воображаемая привилегия, данная Хуаном II старохристианскому идалго, говорит о марранских врачах, которые убивают своих пациентов, «старых христиан, а затем женятся на их вдовах *«para ensuciar y mancillar la sangre limpia»*. А когда Маркос Гарсия де Моро говорит о самом себе, что он «выглядел чистым старым христианином» (*gesto de christiano viejo, limpio*), он тоже мог иметь в виду «чистоту своей крови»<sup>7</sup>. Тем не менее на протяжении большей части XV в. распространенным термином, употреблявшимся для значения «чистые старые христиане», был действительно термин *«christianos viejos lindos»* (а не *limpios*)<sup>8</sup>.

Сикрофф думал, что фразы о «чистоте крови» в напечатанной версии были взяты из оригинальных документов, но на самом деле члены коллегия Сан-Бартоломе в XVI в., которые вместе с ростом движения за чистоту крови хотели показать, что им принадлежит приоритет во внедрении принципа чистоты крови в испанские коллегии, «зацепились» за вышеуказанные высказывания в буллах и придали им значение, существовавшее в их собственное время (то есть в XVI в.)<sup>9</sup>. Папы начала XV в., тем не менее, имели в виду нечто иное.

Сикрофф предполагает, что под «чистой кровью» папы имели в виду законно-рожденность<sup>10</sup>, думая, что нашел тому поддержку в утверждении Хосе де Рухула о том, что большие коллегии были основаны исключительно для бедных студентов<sup>11</sup>. На основании этого Сикрофф делает вывод, что коллегии склонялись принять в качестве студентов также и «подкидышей и детей сомнительных родителей» и что папы (т.е. Бенедикт XVI и Мартин V) возражали против этой тенденции<sup>12</sup>.

Во-первых, предположение Сикроффа может быть отвергнуто по той причине, что упомянутые выражения отсутствуют в зарегистрированных копиях обеих булл, таким образом исключая возможность ошибки. Однако это несостоятельно и по другим причинам. В начале XV в. «чистая кровь» означала благородное происхождение или, точнее, благородную кровь, которая не пострадала от смешения с



плебейской или иной пагубной примесью<sup>13</sup>. Бенедикт XII, который был испанцем, безусловно, знал, что народ в Испании под словами «чистая кровь» понимает благородное происхождение, и Мартин V тоже это знал. Не похоже, чтобы они хотели организовать школу только для детей аристократов. Однако если бы они имели в виду нечто подобное — то есть отказать в приеме в коллегии незаконнорожденным или детям сомнительного рождения, — они бы выразили это в терминах, исключающих недопонимание<sup>14</sup>.

Короче, Сикрофф, возможно, прав, предполагая, что в XVI в., с ростом движения за чистоту крови члены коллегия Сан-Бартоломе жаждали продемонстрировать «древность» своего устава против конверсо, но, чтобы это доказать, они не «зацепились», как он предположил, за термин *puri sanguinis* (или *expuro sanguine*), якобы найденный в буллах, в которых его никак не могло быть, а просто прибавили эти слова к оригинальному тексту, как это указано нами в пункте 1.

Для администрации школы, посвятившей себя религиозным наукам, было бы исключительной наглостью позволить себе такое вмешательство в папские буллы; и предполагать, что они допустили это, — явно пустое занятие. Может быть, поэтому Сала Балуст<sup>15</sup> и Гастамбиде<sup>16</sup>, которые, вне сомнения, заметили, что эти фразы отсутствуют в ватиканских копиях, обошли молчанием их наличие в текстах, напечатанных Руисом де Вергарой. Тем не менее мимо отмеченных нами фактов и представленных нами аргументов пройти, по нашему убеждению, нельзя. Они заставляют нас признать неприятную правду.

## С

### КОГДА САРМЬЕНТО ПОКИНУЛ ТОЛЕДО?

Дата отъезда Сармьенто из Толедо вызывает вопрос, на который по сей день не было удовлетворительного ответа. Анналы того периода предполагают две даты: ноябрь 1449 г. и февраль 1450 г. Правильна ли одна из них, а если да, то какая?

Ноябрь 1449 г. четко указан в «Хронике Хуана II». Там сказано, что принц Энрике прибыл в Толедо «в начале ноября» (1449 г.) и что после празднеств по этому поводу, длившихся от восьми до десяти дней, он «выразил желание», чтобы Сармьенто оставил оба своих поста: командира алькасара и главного судьи<sup>1</sup>. Сармьенто, согласно этому рассказу, согласился, и вскоре после этого алькасар перешел по приказу принца к Педро Хирону. Затем, добавляет хроника, «через несколько дней», дон Лопе де Барриентос сообщил Сармьенто о «воле» Энрике, чтобы Сармьенто покинул Толедо, на что последний, после некоторых возражений, неохотно согласился<sup>2</sup>. Он также сказал, что попросит принца выдать ему разрешение на выезд и выедет «той же ночью (*esta noche*) со всем своим имуществом». Так он и поступил<sup>3</sup>.

Ясно, что согласно хронологии событий, как это записано в «Хронике Хуана II», Сармьенто покинул Толедо приблизительно в середине ноября. Можем ли мы найти подтверждения этой хронологии в каком-либо другом источнике?

Составитель (или редактор) «Хроники Хуана II», возможно, опирался в своем заключении на «Хронику Сокольников», чьему отчету он следовал в начале своего рассказа — то есть с момента отбытия инфанта Энрике из Сеговии и до сдачи

Сармьенто его позиций в Толедо. Однако отчет Сокольничего о «сдаче» сокращен. Начинаясь с первого обращения к Сармьенто немедленно после празднеств, он продолжается, чтобы сообщить о согласии последнего оставить оба своих поста, военный и судебный, опуская при этом то, что произошло между этими двумя событиями, включая отбытие принца из Толедо в Рекену, его возвращение в город через несколько дней и акции против Гарсии и его сообщников. Таким образом, читатель может понять, что Сармьенто «сдал» свои позиции немедленно после того, как Энрике впервые обратился к нему по этому поводу — или, точнее, вскоре после празднований по случаю его прихода в Толедо<sup>4</sup>. Нет сомнения в том, что составитель (или редактор) хроники верил в то, что так и было.

Это недопонимание автора (или редактора) «Хроники Хуана II» вело к ложной концепции по поводу даты отбытия Сармьенто из Толедо. Хроника Сокольничего сообщает об «отставке» Сармьенто, ничего не говоря о приказе, данном ему принцем, покинуть (вслед за отставкой) город, или о разговоре, который состоялся по этому поводу между ним и Лопе де Барриентосом. «Хроника Хуана II», дающая детальный отчет об этом разговоре<sup>5</sup>, должна была получить информацию о нем из другого источника — возможно, из более пространной версии хроники Сокольничего или из той, что подверглась ревизии Лопе де Барриентосом и известна как «Пересмотренная версия»<sup>6</sup>. В любом случае, Краткая версия хроники Сокольничего касается вскользь этих фактов (т.е. приказа об изгнании и разговора с Барриентосом), и из этого можно вывести, что эти события произошли вскоре после передачи Сармьенто своей власти принцу. Более того, Краткая версия упоминает дату разговора между Барриентосом и Сармьенто: «Среда, 17 числа месяца ... 1449 г.»<sup>7</sup>. Поскольку *месяц* не был указан, составитель (или редактор) «Хроники Хуана II» заключил, что это должен был быть ноябрь. В конце концов, разговор имел место «через несколько дней» после того, как Сармьенто оставил свои посты, а последнее событие произошло, как мы решили, в ноябре.

Однако Бенито Руано, обративший внимание на сведения, касавшиеся разговора Барриентоса с Сармьенто, установил, что эта дата подходит только к *декабрю*, и, таким образом, он отошел от мнения хроники о том, что Сармьенто выехал из Толедо в середине ноября<sup>8</sup>. Здесь, конечно, он был прав. С другой стороны, он принял утверждение хроники, что Сармьенто оставил Толедо, как он назвал это, *esta noche*, то есть ночью того дня, когда произошел разговор Сармьенто с Барриентосом, и пришел к 17 декабря 1449 г. как к дате отбытия Сармьенто из Толедо<sup>9</sup>.

Это заключение, однако, кажется нам ошибочным по следующим причинам.

1. «Хроника Сокольничего» утверждает, что Сармьенто оставил Толедо в феврале 1450 г.<sup>10</sup> Мы не видим причины оспаривать эту информацию в пользу указаний, данных в хронике, в особенности поскольку эти даты предоставлены искаженным и путаным документом.

2. Детальный отчет, данный нам в хронике по поводу разговора между епископом и Сармьенто, несет в себе все отличительные признаки тенденциозной истории, которая могла быть произведена на свет каким-то поклонником Барриентоса (по всей вероятности, марраном), если не самим Барриентосом, который мог быть редактором *пересмотренной версии хроники Сокольничего*, т.е. «Пересмотренной версии»<sup>11</sup>. Целью истории было показать, какое влияние этот разговор оказал на мятежника, а составитель мог прочитать в своем источнике, что Сармьенто предполагал покинуть Толедо «той ночью», притом что сделаны необходимые приго-

товления. Из этого составитель (или редактор) заключил, что он действительно отбыл «той ночью», однако это было еще одним неверным выводом, который он сделал из имевшихся в его распоряжении источников.

3. Хроника гласит, что Сармьенто отбыл «той ночью» со всем имуществом, которое он «украл» у граждан, навьюченным на примерно двести тягловых животных<sup>12</sup>. Это не кажется нам возможным. Для того чтобы собрать все имущество его большого дома в Толедо и погрузить его в такой огромный караван, требуется гораздо больше времени, чем несколько часов, т.е. времени с окончания его разговора с принцем и до отбытия из города (согласно хронике).

4. Сармьенто не мог твердо обещать епископу Куэнки уехать «той ночью» прежде, чем он узнал, где может найти себе убежище. Он явно не просил встречи с принцем только для того, чтобы получить разрешение покинуть город (такое разрешение подразумевалось *приказом*, переданным ему через Барриентоса), но еще для того чтобы получить разрешение взять с собой все имущество и поселиться в Сеговии.

Также из того, что нам сообщает «Хроника Сокольничего» о компенсации, обещанной принцем Сармьенто, и условиях, связанных с этой компенсацией<sup>13</sup>, ясно, что по поводу этих условий велись переговоры, а такие переговоры требуют времени. Там, несомненно, были и другие вопросы, которые невозможно разрешить в такой спешке. Сармьенто должен был просить у принца разрешения оставаться в Толедо еще несколько недель, чтобы закончить свои дела в городе. Он должен был также просить принца о праве присоединиться к нему по его возвращении в Сеговию, чтобы быть по дороге защищенным от агентов короля.

Таков был источник утверждения «Хроники Сокольничего» о том, что «в месяце феврале принц покинул Толедо по пути в Сеговию и взял с собой сказанного Перо Сармьенто, его жену и сыновей, так же как и всю его *fazienda* целиком»<sup>14</sup>. Сокольничий, несомненно, слышал, что принц согласился на условия, предложенные Сармьенто, и верил, что так это и было. На деле, однако, этого не случилось.

5. 6 февраля 1450 г. дон Фернандо де Лухан, епископ Сигуэнсы, опубликовал «сентенцию» по поводу исполнения буллы папы Николая V против мятежников. В этой булле он велит всем городам королевства, а в особенности городу Толедо, чтобы в течение месяца после публикации буллы они взяли в руки оружие против Перо Сармьенто, схватили и держали его и его сообщников в заточении, «пока король и другие потерпевшие от них не получают должного удовлетворения»<sup>15</sup>. Бениито Руано, который обратил внимание на эту инструкцию, мог найти странным то, что она была опубликована после того, как Сармьенто «отсутствовал в Толедо уже месяцами»<sup>16</sup>. Формулировка этой инструкции может показаться странной, только если мы приняли за факт, что Сармьенто оставил Толедо 17 декабря, как считал Бениито Руано. Это *вовсе не странно*, если 6 февраля он все еще был в Толедо. На самом деле сентенция дона Фернандо может служить еще одним указанием на то, что Сармьенто не отбыл из Толедо 17 декабря.

6. Он выехал из Толедо, но не с принцем, хотя, судя по Сокольничему, ему это было обещано. Причиной изменения первоначального плана была, по всей вероятности, публикация «сентенции» дона Фернандо де Лухана на папскую буллу. Сентенция поставила Энрике в крайне неловкое положение из-за его сотрудничества с Сармьенто. Он не отказался ни от выдачи охранной грамоты, ни от своих обещаний по поводу награбленного имущества, данных им Сармьенто, как и от

права Сармьенто поселиться в Сеговии, но приказал ему немедленно покинуть Толедо и идти куда он хочет, причем *самому*. Принц не хотел выглядеть защитником Сармьенто на долгом пути в Сеговию<sup>17</sup>.

7. 20 февраля 1450 г. муниципалитет Бургоса получил письмо от коррехидора Миранды-де-Эбро с просьбой о военной помощи, чтобы противостоять Сармьенто, который, судя по слухам, приближается к Миранде (где у Сармьенто было одно из поместий)<sup>18</sup>. Бенито Руано считает, что слух был пущен вслед за отбытием жены Сармьенто из Сеговии в Миранду перед его собственным бегством из города<sup>19</sup>. Это объяснение выглядит разумным. Однако, согласно Бенито Руано, Сармьенто послал свою жену в Миранду примерно через два месяца после своего прибытия в Сеговию (если он покинул Толедо 17 декабря), в то время как согласно *нашему* представлению он послал туда жену вскоре после того, как они добрались до Сеговии, может быть даже до того, как принц вернулся в город. Весьма вероятно, что причиной этого решения была перемена, которую он заметил в поведении принца Энрике после публикации сентенции дона Фернандо. Сармьенто вновь охватил страх за свою жизнь, как о том свидетельствует «Хроника Хуана II»<sup>20</sup>. Принц, показалось ему, может в один из дней арестовать его, уступив сентенции дона Фернандо, или же в связи с соглашением между ним и королем, для достижения которого Энрике неустанно работал. Соответственно, он решил незамедлительно послать свою жену в Миранду и покинуть Сеговию при первой возможности. В любом случае, дата 20 февраля, день, в который новости о том, что он приближается к Миранде, достигли Бургоса, сходится с информацией Сокольниковича о том, что он покинул Толедо в феврале 1450 г.

## D

### ХУАН ДЕ ТОРКЕМАДА

#### *I. Раса и еврейский народ.*

Мы видели, что Торкемада систематически опровергал все догматы толедской расистской теории, достигая кульминации в подчеркивании того, что христианская религия, для которой «нет ни еллина, ни иудея», не признает различий в расе среди своих последователей, какого бы происхождения они ни были. Эти опровержения выглядят сообразными друг с другом, так же как и с руководящими принципами его мысли, и, если бы его реакция на утверждения толедских расистов была ограничена только ими, они оказались бы хорошо увязанной контртеорией по отношению к теории толедской. Однако, критикуя взгляды ее авторов, Торкемада также утверждает, что «нет более возвышенной, более благородной, более святой и более религиозной расы», чем раса еврейского народа<sup>1</sup>, и, утверждая, что евреи составляют святейшую группу людей, он также говорит, что их направленность к добру «натуральна», в то время как у неевреев она «ненатуральна» (или противоречит их природе); и отсюда, чтобы прийти к вере в Христа, неевреи должны были быть привиты к еврейскому стволу<sup>2</sup>. Получается, таким образом, что в противоположность толедской расовой теории, Торкемада представляет свою собственную расовую теорию, в которой моральные склонности считаются «натуральными» и поэтому передающимися по

наследству предрасположенностями (точно такими же, как во взглядах авторов толедской теории), за исключением того, что в его теории именно евреи, а не другие, являются источником настоящего добра и подлинной веры.

Если бы Торкемада был поверхностным мыслителем, такие противоречия были бы понятны. Однако Торкемада был дотошным логиком, а эта тема занимала центральное место в его теологической позиции и его видении истории Церкви, поэтому мы не можем поверить в то, что его заявления по этому поводу были сделаны бездумно. Следовательно, полагаем мы, они являлись его внутренним убеждением или по крайней мере были скоординированы до того момента, который позволяет избежать кричащего несоответствия. И действительно, тщательное изучение его высказываний по этому вопросу быстро устраняет некоторые расхождения.

Отметим для начала то, что нигде в своем трактате Торкемада не говорит, что моральные качества или тенденции унаследованы Израилем естественным путем, как это приписывается расовому наследованию. Когда он, к примеру, говорит, что апостолы «имитировали» веру Отцов<sup>3</sup>, ясно, что он имеет в виду духовное влияние, которое передается через обучение или пример. Если бы апостолы получили веру по наследству, они не должны были бы «имитировать» ее, она пришла бы *изнутри*. Точно так же, когда он сказал, что неевреи могли принять моральный и религиозный подход евреев, он не думал ни о каких иных мерах влияния, кроме обучения и духовного воздействия, несмотря на используемые «расовые» термины. Ясно, что сказанное им — «прививка дикой маслины на плодоносящую основу» — было только символическим оборотом речи, потому что никто не предполагал, что язычники станут христианами путем расового смешения с евреями.

Из этого следует, что, когда он говорит: «евреи лучше приспособлены (*habiles*) для добра», и поэтому их легче привести в веру<sup>4</sup>, он имеет в виду состояние, приобретенное не расовым, а моральным путем, не через биологическое наследование, а через духовное наследие. Пророки проповедовали свои верования среди своего народа, и таким образом предрасположение к добру пустило корни, оно стало «обычным» для евреев, не как врожденное свойство, а как нечто глубоко укоренившееся, освященное долгой традицией образования и напоминающее тем самым «вторую натуру».

Поэтому моральные наклонности еврейского народа не были расовой собственностью, которая получается и передается по наследству; это не было *естественным* явлением, которое в качестве такового неизменяемо. Торкемада должен был понимать это, поскольку он знал, что некоторые части еврейского народа часто отступали от веры, поклонялись идолам и т.д. Однако он также настаивал на том, что приверженность к добру у народа Израиля сильнее, чем у других народов. И в этой связи мы должны коснуться его взгляда на еврейский народ как на расу.

Согласно Торкемаде, не только духовное воздействие патриархов, пророков и других святых людей было ответственным за моральное превосходство евреев. Другой причиной была Избранность. Писание, конечно, приписывает Избранность особой любви Бога к праотцам, но должно было быть нечто большее, чем только эта любовь, так что полное объяснение Избранности остается, как сказал апостол Павел, загадкой. Безусловно, это не было моральными качествами потомков патриархов — т.е. их заслугами, — что принесло им выбор и титул Божьего народа, потому что их моральное поведение зачастую бывало недостойным и в любом случае ниже этого возвышенного статуса. Тем не менее сам факт *Избрания*

в огромной степени повлиял на состояние умов народа, потому что оно сделало моральное поведение и веру в его рядах обязательными значительно больше, чем в других нациях. Поэтому «самое священное человеколюбие» — т.е. Иисус Христос — появилось из лона этого народа, и именно в связи с рождением Христа и Избранием Торкемада говорит, что «нет более возвышенной, благородной, более святой и религиозной расы (*generatio*) на земле», чем еврейский народ<sup>5</sup>.

Так, должно быть абсолютно ясно, что все эти качества не происходят от врожденной человеческой природы, но от особой воли Божьего промысла. «Бог избрал вас, — цитирует Торкемада Моисея, — быть его особым народом, чтобы вы следовали Его заповедям и были святы к Господу Богу вашему»<sup>6</sup>. Это громовое моральное установление вместе с влиянием Закона и пророков возымело ожидаемый эффект. Израиль стал выше других наций «в чести, в славе и великолепии»<sup>7</sup>. Однако несмотря на то что это было превосходством расы, это не было расовым превосходством. Это было Божественной прерогативой, которая принесла евреям гораздо больше уважения, чем если бы они получили от природы.

Так должен быть понят взгляд Торкемады на положение Израиля среди других наций. Любое другое объяснение может привести нас к неразрешимым противоречиям и осложнениям, которые запутывают его приведенные выше четкие высказывания.

## II. Еще кое-что об иудействующих.

### I

В дополнение к своим основным высказываниям об иудействующих, которые мы привели и обсудили выше, Торкемада сделал несколько других замечаний по этому вопросу, и они, как мы думаем, могут помочь нам получить более ясное представление о его взглядах на эту проблему. Исследуя эту проблему с различных точек зрения и касаясь как актуальных, так и потенциальных условий, Торкемада предлагает нам полную картину ситуации «иудейства», какой она виделась ему в то время. Главным образом он дает нам более конкретные ответы на два решающих вопроса, которые, вне сомнения, ему задавали: Есть ли иудействующие среди конверсо? И, если есть, отражают ли они *внутреннее* ощущение большинства обращенных из иудаизма?

«Наверняка, — говорит Торкемада, — если бы эти люди [т.е. толедские расисты] говорили о конкретных случаях, можно было бы их поддержать [в их претензиях], потому что мы считаем верным то, что некоторые (*aliqui*) из еврейской расы, которые были обращены в веру, не были или не являются хорошими христианами (*non bonos fuisse aut esse christianos*), но являются плохими и даже подозрительными в вере, соблюдая, в числе прочего, некоторые церемонии старого закона»<sup>1</sup>. Любое другое суждение будет неоправданным. «Ибо потомки еврейской расы не более привилегированны, чем потомки расы язычников, исмаэлитов, сарацинов или даже древних христиан, среди которых под именем христиан находятся самые преступные люди: грабители (*raptores*), богохульники, содомиты, убийцы, неверные, торговцы духовным саном, ростовщики и еретики»<sup>2</sup>.

Исходя из типов грешников и злодеев, перечисленных Торкемадой, и слова *aliqui*, использованного им в этом случае, мы можем вывести, что он расценивал количество иудействующих среди конверсо малым или, скорее, несущественным.

В его глазах это были уроды, маргиналы, накипь общества, люди, которые существуют в любом обществе, и никакая людская группа от них не свободна, даже ранние христиане. Однако это не должно никого привести к вере в то, что общество, в котором такие люди найдены — т.е. общество в целом, — состоит из таких элементов. В особенности христиане, потомки язычников, должны остерегаться подобных обобщений. Их собственная история, прошлая и настоящая, полна примерами отступников и еретиков, которые были наказаны и сожжены. «Даже в прошлом году, в Фарбиано [в Северной Италии], среди двадцати двух подозреваемых в ереси, которые были схвачены, девять были сожжены, а остальные заключены в тюрьму, соответственно степени их вины»<sup>3</sup>.

Так, отмечая отступления от веры, появившиеся в Европе в то время, он не отметил ничего подобного среди испанских конверсо. Очевидно, что никакое еретическое движение не оставило среди них следа своей деятельности в такой степени, которую нельзя было игнорировать. Однако при этом он добавляет: «притом что такие вещи случаются в различных частях христианского мира (*diversis hiis ergo sic se habentibus*), мы не должны поражаться тому, что некоторые происходящие от еврейской расы (снова: *aliqui de genere iudeorum descendentes*), которые проходят под именем христиан, на деле плохие христиане, коих и следует видеть такими по их делам»<sup>4</sup>.

Все это, должны мы заметить, утверждает Торкемадой не на основе установленных фактов, а просто как логический вывод. Он тяготеет к чисто гипотетическим аргументам: «Если окажется, что кто-то из конверсо совершает преступления, это не должно нас удивлять». Тем не менее до сих пор, как следует из его собственных слов, никаких доказательств этого не было предъявлено. Толедские расисты выдвигали огульные обвинения против группы в целом, в то время как специфические обвинения в иудействе отдельных марранов не были обоснованы юридическим процессом, за которым, как тому положено быть, следует суд.

Это заключение, которое явно подразумевается во всем, сказанном им до сих пор, далее поддерживается следующей ремаркой, которой он завершает дискуссию: «Если упомянутые нечестивые люди, — спрашивает он, — слышали, что кто-то из марранов поносит Христа, или соблюдает отвратительное обрезание, почему же они не приняли законных мер против них, в соответствии с наставлением Короля и решением священного собора, так чтобы обращенные, порицаемые папской властью, могли быть призваны обратно к достоинству христианского верования, а если они отказываются, то будут обузданы священническим наказанием?»<sup>5</sup> Ответ таков: если обвинители не делают этого — то есть не следуют «судебному преследованию», — это потому, что они «движимы не Божьим духом или религиозным пылом, а духом зла», они «яростно распалены пламенем алчности, что является корнем всех зол. Так что без предварительного предупреждения, без всякого юридического порядка, с ложными свидетельствами, не подержанные никакими авторитетами, против воли Короля, против запрещения их епископа, они действуют не для того, чтобы призвать конверсо к вере, а для того, чтобы раздавить и уничтожить их»<sup>6</sup>.

Совершенно очевидно, что, по мнению Торкемады, никакого суждения об иудействующих не может быть вынесено на основе обвинений, сделанных такими людьми. Эти обвинения следует считать недоказанными, и весьма сомнительно, что под ними есть хоть какая-то основа. Само собой разумеется, что у обвинителей нет никаких свидетельств, иначе зачем бы им использовать лжесвидетелей и

нарушать все положенные процедуры? А как можно верить утверждениям людей с такими низменными мотивами и таким мерзким поведением? Неудивительно, что Торкемада предварил свои вопросы, что привели к такому заключению, словом «если», предполагающим отрицательный ответ.

## II

Однако если мы не можем найти в его трактате никаких свидетельств существования иудействующих в Испании, кроме упомянутого огульного суждения, мы находим в нем свидетельство о негативном влиянии, которое гонения в Толедо оказали на конверсо — в частности на их отношение к христианству.

Торкемада сравнивает эти гонения с «опалющим ветром, который губит цветы в саду»<sup>7</sup>. «Ясно, — добавляет он, не оставляя места сомнению, — что из тех, кто процветал в приверженности вере почти с начала обращения, недостаточно сильны, чтобы выдержать испытания такого рода во время бури этих преследований. Возбужденные и растерянные, а сверх того, ошеломленные тем, что христиане могут подвергнуться таким страданиям христиан, они падают с цветка веры (*a fidei flore decidunt*) и теряют удовольствие от приверженности христианству, когда находятся в опасности быть осужденными теми, кто настаивает на их гибели»<sup>8</sup>.

Вышесказанное включает в себе важное свидетельство, касающееся состояния до и после мятежа в Толедо. Торкемада говорит здесь о «приверженности вере», которая была заметной почти с самого начала обращений. Однако он не колеблется признать, что после кровавых беспорядков их отношение к религии претерпело изменения. Раздраженные и обеспокоенные страхами, сомнениями и разочарованиями, порожденными в их мыслях гонениями, «многие» конверсо, которые были преданными христианами, «упали с цветка веры», что ни в коем случае не означает, что они порвали с христианством, но означает, что они утратили свой энтузиазм в качестве христиан (или, по выражению Торкемады, «приятность в преданности христианской религии»). Это показывает, что процесс некоего нездорового ощущения, дискомфорта и замешательства среди конверсо начал под влиянием событий в Толедо становиться заметным. Разумеется также, что такое развитие событий может привести некоторых марранов к тому, чтобы оставить христианство и вернуться к прежней религии. Именно это имеет в виду Торкемада в своем прогнозе событий при продолжении преследований. «Не только многие [неверующие] воздержатся от принятия христианской религии, но и многие из тех, кто недавно обратился, будут сожалеть [о своем крещении] или станут равнодушными к полученной религии»<sup>9</sup>.

Таким образом, здесь перед нами описание настоящего вместе с предсказанием будущего — предсказанием, которое должно было служить предостережением и требованием к Церкви принять превентивные меры. По своей сути предупреждение Хуана де Торкемады касательно затянувшихся гонений идентично тому, что высказал Докладчик в своем Наказе Барриентосу. Оба предвидели прекращение обращений из иудаизма и существенное отступничество оскорбленных конверсо, но оба с ясностью заявили, что толедские зверства не породили движения иудействующих, даже изначального движения. Вне зависимости от того, что произошло, оба они были по-прежнему уверены в том, что конверсо остались, как и были, верными Христу, «верующими в Евангелие и следующими ему»<sup>10</sup> и что их лагерь, хотя и поколебленный, продолжает отличаться своей религиозной чистотой и преданностью вере.



### *III. О надежности свидетельства Торкемады о марранах.*

Испанский ученый Николас Лопес Мартинес, который старался оправдать действия инквизиции на основе того, что они производились с целью искоренения широко распространенной ереси, столкнулся с трудностями, пытаясь согласовать свою точку зрения с этим свидетельством, предложенным Торкемадой. Почтитель Торкемады, ученый, знаток канонического права и борец за изначальные, нетронутые ценности христианства, Лопес никак не мог назвать сказанное кардиналом неправдой. Поэтому он задает вопрос, мог ли Торкемада, в силу своего долгого отсутствия в Кастилии, не знать о настоящих фактах, а информация, полученная им при написании его трактата, быть недостоверной? Лопес явно пытается объяснить высказывания кардинала о марранах таким образом, чтобы не нанести ущерб позиции, которую он, как и многие другие ученые, занял по данному вопросу. Предложенное им объяснение не может, однако, быть поддержано по следующим соображениям.

За исключением семи лет, проведенных за границей (в основном в Париже), Торкемада жил в Испании до 1431 г., когда ему исполнилось 43 года. До того момента его жизнь полностью совпала с первыми четырьмя десятилетиями существования конверсо (1391–1431 гг.). Если мы согласимся с тем, что Торкемада судил о положении марранов в 1449 г. (когда он написал свой трактат) на основе того, что знал о них и об их настроениях в 1431 г. (когда он покинул Испанию), мы должны прийти к заключению, что за первые 40 лет, прошедшие со времени их крещения (1391–1431 гг.), конверсо достигли той стадии ассимиляции, которую он описал в цитируемом нами трактате. Есть все основания предположить, что чем дольше конверсо оставались христианами, тем глубже становилась их ассимиляция, и поэтому то, что происходило в последующие годы — с 1431 по 1449 гг., — не должно было повернуть стрелки часов назад. Все свидетельства, которыми мы располагаем, показывают, что ассимиляция марранов продолжалась в том же или даже ускоренном темпе и что их христианизация скорее увеличилась в этот период, чем уменьшилась<sup>2</sup>. Если это так, то взгляды Торкемады на христианство марранов — как они выражены в его трактате против мадианитян — следует признать скорее умеренными, чем преувеличенными, и, соответственно, нет никаких оснований предполагать, что его высказывания не были достаточно обоснованы.

Также будет неверным заключить, что Торкемада (принимая во внимание его связи, положение и статус) был настолько оторван от Испании, что ему не хватало достоверной информации о том, что там происходило (в частности касательно положения марранов, которая интересовала его лично). Он, вне сомнения, находился в контакте со старыми друзьями, которые держали его в курсе развития событий на его родине, в особенности в Толедо, где он много лет занимал свой последний пост в Испании, будучи настоятелем ведущего доминиканского монастыря. Более того, на соборе в Базеле он должен был часто встречаться с членами испанской делегации (включавшей в себя как «старых», так и «новых христиан») и, возможно, обсуждал с ними проблему конверсо, по крайней мере перед принятием собором решения об обращенных 15 сентября 1434 г. Затем, через два года, в 1436 г., он посетил Кастилию в качестве папского легата, и в этом случае мог увидеть, что происходит там и имеет отношение к нашей проблеме. Короче, нет причины считать, что Торкемада не был в курсе положения марранов, когда писал свой трактат. И

действительно, его утверждения показывают, что он говорил о ситуации с уверенностью человека, полностью ознакомленного со всеми ее аспектами.

Пытаясь объяснить высказывания Торкемады о марранах иной внешней причиной, Лопес выдвигает следующую гипотезу: «Было ли это просто желанием угождать королю или прислушаться к определенным рекомендациям?»<sup>3</sup> Однако такое предположение выглядит не более правдоподобным, чем то, что мы только что отвергли. Стал бы такой человек, как Торкемада, нападать с такой силой на толедских мятежников за их взгляды на марранов только для того, чтобы угодить королю или поддержать какие-то рекомендации, в особенности если вовсе не был уверен в их правильности? Могут ли быть его страстное опровержение толедских претензий к марранам и глубина его убеждения, четко отраженные в трактате, объяснены такой несущественной причиной? Если бы его работа была написана просто для того, чтобы порадовать короля и нескольких дружелюбных и уважаемых персон, она, несомненно, имела бы другой вид, как по содержанию, так и по форме.

Лопес, который понимает, что вышеуказанные домыслы не могут «должным образом» объяснить позицию Торкемады, то есть его твердое и безусловное неприятие («*cerrada oposición*») точки зрения антимарранской партии, неохотно обращается к последней альтернативе: «Может быть, мы прольем больше света на это, если проверим генеалогию знаменитого кардинала?»<sup>4</sup> Лопес, который в своем восхищении Торкемадой называет его «одним из тех, кто составляет славу нашей расы»<sup>5</sup> (то есть испанской), явно не испытывает особого желания следовать этой линии. Он наверняка пожалеет, что ему пришлось прийти к заключению, что «славу» нужно разделить с другой расой, той, к которой он не испытывает особого восхищения. Как уже отмечено, мы полностью согласны с последним предположением Лопеса: мы видим, что оно в достаточной степени поддержано документами, и мы не можем воспринять трактат Торкемады иначе, как написанный рукой конверсо.

Однако это не объясняет того, что Лопес называет «ошибочным взглядом» Торкемады на конверсо. Это объясняет его ярость по поводу случившегося в Толедо, его гнев на тех, кто был ответственен за эти события, некоторые части его теологической позиции и его защиту очерненного еврейского народа — защиту, которую ни один из «старых христиан» того века не был готов дать; это объяснит его взгляд на исключительную роль, которую евреи играли в человеческой истории, — роль, которую «старые христиане», как его, так и более позднего времени, будут стараться не замечать или преуменьшать, но это не объясняет противоречия фактам, касающимся религиозной честности конверсо.

Ибо Торкемада был предан делу христианства и борьбе против ересей, и поэтому он не преуменьшил бы масштабов иудействования в среде конверсо, если бы такое движение существовало в сколь-нибудь заметной мере, и он не выказывал бы столь резкой и твердой оппозиции утверждениям критиков марранов. Однако, как бы он ни оправдывал своих подвергавшихся нападкам соплеменников, он не мог игнорировать еретические преступления, равно как и ошибки и неудачи своей группы. Скорее он бы мужественно выставил напоказ прегрешения и заблуждения конверсо и призвал бы их вернуться на праведный путь, одновременно упрекая оппозицию за излишнее рвение и нежелание войти в положение конверсо, которым нужно больше времени для интеграции в христианство. Торкемада, однако, не только отстаивал марранскую группу в целом, но и яростно разоблачал их оппонентов, не давая им ни малейшего оправдания. Будучи очень далеким от позиции

профессионального защитника, Торкемада не стал бы вести себя подобным образом, не будучи абсолютно уверенным в фактах.

Ценность любого свидетельства зависит от степени, до которой этот свидетель способен разглядеть и представить истину, а это в свою очередь зависит от его способности вынести правильные суждения и от его смелости высказать их публично, в особенности когда они непопулярны. Под этим подразумевается уровень его уважения к правде, а самое главное — его *самоуважения*, то есть насколько он заботится о том, как будут судить о нем его собственное и следующие поколения. По этим стандартам свидетельство Торкемады заслуживает высочайшего доверия.

Когда он писал свою работу о взрыве насилия против конверсо, он был кардиналом св. Сикста и членом римской курии. За его спиной был превосходный послужной список битв против религиозных уклонов в христианском мире, снискавших ему репутацию эксперта в этих вопросах, и неустрашимого борца за правду — то есть, в его представлении, правду христианства. Поставил бы он под удар эту тяжким трудом заработанную репутацию и позволил бы себе быть втянутым в защиту «еврейских» еретиков, которых, согласно их критикам, можно было найти почти на каждом углу Испании? Обошел бы он молчанием такое *широко распространенное* зло или искал бы предлоги для защиты еретиков против разъяренных «старых христиан», которые, пусть даже поступая недостойным образом, правы в своем *главном* обвинении? И мог ли он совершить такую грубую ошибку, превознося виновников до небес, и в то же время яростно нападать на подлинных защитников христианства? А даже в том случае, если бы он соблазнился на такой поступок, кого бы одурачило подобное поведение? Разве факты и свидетельства об обратном не ударили бы по нему бумерангом и не выставили его в неприглядном свете, не доказали бы его лживость, безответственность и наплевательство в отношении вреда, нанесенного вере? Поэтому кажется, что он не сделал бы этого, если только не был убежден в полной справедливости своей позиции. Торкемада не занял бы той позиции, что он занял в своем трактате, ибо его собственный интерес, если и не что-либо иное, предотвратил бы его от такого неверного шага.

Однако это приводит нас к следующему вопросу, которого мы обязаны коснуться в этой связи. Допустив, что Торкемада был убежден в том, что знал все факты и был уверен в своих утверждениях, не мог ли он ошибаться? Какова, в конце концов, была природа имеющейся у него информации? В то время в Испании не было надежной статистики, не было опросов общественного мнения, открытых или секретных, конверсо не изучали отношение членов своей группы к иудаизму или христианству. На что же тогда он мог полагаться? Единственный возможный ответ — разумеется, преобладающие в среде конверсо взгляды. Но тогда возникает другой вопрос. Торкемада, как мы видели, резко отвергает «общеизвестность» неверия конверсо, на которую опираются «старые христиане». Он настаивает на том, что никакая плохая репутация индивидуума или даже целой группы не может заменить фактов, доказанных заслуживающими доверия свидетелями в процессе честного и законного судебного разбирательства. Между тем не основывает ли он сам свои суждения по этому вопросу на общем мнении, некоем *publica fama*, с той разницей, что это мнение проистекает из других источников и оно скорее благоприятное, а не уничижительное? В какой степени можем мы полагаться на его утверждение — не в смысле того, во что он верил, но в смысле объективной правды?

Здесь мы пришли к корню проблемы, перед которой мы стоим в оценке свидетельств Торкемады о конверсо. Как мог он *знать* то, что сказал о марранах, об их религиозных взглядах, поведении, привычках и предпочтениях? Ответ следующий: *он знал, потому что он сам был одним из них*, потому что он жил среди них, общался с ними и из первых рук получал информацию об их взглядах и настроениях. Чужак не может судить с такой уверенностью о позиции группы в любом из ключевых вопросов так, как тот, кто сам принадлежит к этой группе, в особенности если эта группа находится во враждебном окружении. Это то особое знание о вещах, которое приходит изнутри, которым располагает тот, кто сам является частью сообщества, у кого есть контакт с его членами и почитаемыми лидерами, по отношению к которым вырабатывается безотчетное доверие. Ни один еврей не устраивал расследования действий своих еврейских собратьев и не установил, что евреи не используют кровь христианских младенцев для религиозных целей. Тем не менее при этом любой еврей будет готов немедленно поклясться, что подобные обвинения являются беспочвенной ложью, без крупницы правды, обвинениями, состряпанными злыми или глупыми людьми, когда бы они ни были предъявлены. Это знание присуще тому, кто принадлежит к обвиняемой группе, тому, кто находится внутри нее, — знание, заслуживающее большего доверия, чем все сотни расследований, которые могут провести посторонние. Именно эта уверенность, порожденная знанием *изнутри*, вдохновила утверждения Торкемады.

Исходя из этих соображений мы не должны думать, что, если бы свидетельство, которое мы находим в *Трактате*, было дано *старохристианским* кардиналом, оно заслуживало бы большего доверия. Если бы Торкемада был полноценным «старым христианином», вопрос «Откуда он знает?» мог бы быть задан с большей правотой. Он мог бы находиться под влиянием кого-то из своих марранских друзей, которые ввели его в заблуждение ошибочной информацией, или же склоняться к действиям под влиянием друзей, которым доверял, но, тем не менее, ошибаться в данном конкретном случае. Тогда он мог бы подвергнуться справедливой критике из-за отсутствия у него *досконального* знания, приходящего из *прямого опыта и знакомства* с фактами *изнутри* группы. Короче говоря, мы считаем, что свидетельство Торкемады *более* надежно именно потому, что он и был, и считал себя конверсо, а не просто «другом» марранов при дворе.

## Е

### ГИБРАЛТАРСКИЙ ПРОЕКТ

В первой половине августа 1474 г., всего за четыре месяца до смерти короля Энрике и прихода к власти Изабеллы и Фердинанда, несколько тысяч конверсо оставили Севилью и отправились в Гибралтар с намерением поселиться в этом только что захваченном месте<sup>1</sup>. Большинство из них были беженцами из Кордовы, а другие — севильцы, которые, опасаясь нападений на их группу, искали безопасности для себя и своих семей. Их надежды на убежище в Гибралтаре основывались на плане заселения этого города марранами, который обсуждался и был согласован с сеньором этого места, герцогом Мединой-Сидонией.

Идея родилась в среде конверсо Кордовы после кровавых беспорядков 1473 г. и была поддержана одним из ее ведущих членов, доном Педро де Кордовой, который, по словам Паленсии, отличался «величественным достоинством, подкупающими манерами в беседе и учтивостью в отношениях с людьми»<sup>2</sup>. В поисках места, где можно жить в мире, свободными от угроз враждебных соседей, они думали о Гибралтаре, недавно отвоеванном у мавров. Малонаселенный город мог бы принять тысячи конверсо, которые вскоре стали бы там подавляющим большинством и таким образом хозяевами своей судьбы. Для того чтобы убедить герцога принять этот план, конверсо предложили покрыть стоимость содержания гарнизона и участвовать в обороне города. Однако при этом они настаивали на том, чтобы комендантом крепости был их человек, дон Педро де Кордова.

Паленсия рассказывает нам, что советники герцога рекомендовали ему отклонить предложение конверсо. «Они утверждали, — сказал он, — что «новые христиане» не в состоянии поддерживать безопасность такого большого города, и указали на необходимость того, чтобы те, кто желает жить там, были хорошо подготовлены к организации и участию в наземных и морских экспедициях, необходимых для защиты города, столь открытого опасностям войны». Они добавили, что «эти боязливые люди, привыкшие к благоустроенной жизни и посвятившие себя в основном низким профессиям сапожников и заимодавцев, будут бесполезны для гарнизона города». Более того, советники утверждали, что «андалусские марраны справедливо имеют дурную репутацию, потому что, будучи приверженными своим иудейским обрядам, они редко с верностью служат католической религии, что является причиной их главных несчастий. Не будет резонным надеяться на благоприятные перемены [в их поведении], если они придут обитать в таком укрепленном городе, потому что, будучи отделенными от «старых христиан», они посвятят себя самому порочному беззаконию, которое сочтут дозволенным, когда бы они его ни пожелали. Тот, кто предоставит возможность для такой распущенности, не будет поэтому свободен от вины»<sup>3</sup>.

Эти мнения советников герцога повторили взгляды, разделяемые в то время многими «старыми христианами» всех классов, в особенности южанами, которые, вслед за беспорядками во многих городах, оказались захваченными антимарранской агитацией. Герцог, однако, игнорировал рекомендации своих советников и вступил в серьезные переговоры с марранами об их проекте. Согласно Паленсии, его побудило к этому ожидание фондов, которые он должен был получить от конверсо; но он мог также и оказаться под впечатлением плана, представленного ему доном Педро де Кордовой. По плану Педро крепость Гибралтара, которая была просто военным форпостом, должна была превратиться в большой, процветающий город благодаря многим тысячам конверсо, которые съедутся сюда со всех концов страны. Таким образом, Гибралтар станет и более мощным укрепленным пунктом, и большим источником доходов. Что касается антимарранских претензий, то дон Педро отверг их как измышления. «Если конверсо поселятся в Гибралтаре, — сказал он, — они ощутимо продемонстрируют там своим достойным поведением и католическими обычаями, что католическая религия соблюдается в их среде много лучше [чем в других], что суждение о них как о пугливых является просто результатом их естественной склонности к миру; но если какая-нибудь опасность будет угрожать Гибралтару, то скоро «старые христиане» увидят, как

сильна их приверженность [католической] вере и как хорошо они умеют взглянуть в лицо опасностям войны»<sup>4</sup>.

Как и Докладчик в своем ответе на обвинения толедцев, Педро де Кордова, отвечая на обвинения андалусийцев, настаивает на верности конверсо христианству, их достойной приверженности католической религии и постоянном исполнении ими ее обрядов. Такие определенные, безапелляционные утверждения могли быть сделаны марранами, когда против них выдвигали опасные обвинения, и только в том случае, если под ними была солидная фактическая основа. Здесь нет и тени извинений по поводу каких-либо религиозных проступков или неверного поведения, даже малейшего признания того, что конверсо свернули с праведного пути. Вместо этого мы отмечаем в утверждениях дона Педро твердое отрицание вины, безоговорочную декларацию веры и упор на ошибки «старых христиан» в их суждениях о конверсо как «неверных». Мы увидим, до какой степени эта позиция может быть оправдана дополнительным свидетельством, предоставленным Паленсией касательно гибралтарского проекта.

Однако несмотря на аргументы дона Педро, герцог воздерживался от принятия решения. Возможно, он хотел получить лучшие условия, а может быть, он наконец поддался своим советникам, которые не переставали приводить доводы против проекта. Так, например, они утверждали, что марраны могли использовать Гибралтар как перевалочный пункт на пути в Египет или Иерусалим<sup>5</sup>. Герцог, несомненно, представлял эти доводы Педро, но тот знал, как их опровергнуть.

Соглашение в конце концов было достигнуто. Согласно ему марраны обязывались содержать за свой счет кавалерию Гибралтара без дополнительной платы от герцога. В то время как герцогу причиталось 5000 дублонов ежегодно от капитанов кораблей и королевских налоговых откупщиков, он должен был в первые два года платить по тысяче дублонов в год для «охраны места и поддержки христиан, живущих вблизи стен [Гибралтара]». Губернатором города должен был быть дон Педро, безусловно, «человек неординарного ума (*vivo ingenio*) и признанного таланта». В ранний период поселения ему поручалось управлять городскими делами и выбирать членов совета города (*regidores*)<sup>6</sup>. Паленсия называет это соглашение «бесчестным», потому что герцог, по его мнению, движимый только жадностью, продал марранам свою «фальшивую человечность за очень высокую цену»<sup>7</sup>. Он использовал положение несчастных людей, которые уступали непомерным финансовым требованиям и другим несправедливым поборам только потому, что были смертельно напуганы, отчаянно нуждались в убежище и у них не было иной возможности, кроме как подчиниться ненасытности герцога. Тем не менее марраны добились двух важных уступок: командование крепостью досталось их человеку и он же получил право выбирать членов совета. Они предположили, что таким образом они заложат основу для будущего контроля над управлением городом — разумеется, подчиняясь герцогу.

Совершенно очевидно, что поселенцы Гибралтара оставили старую мечту марранов о *convivencia* (исп. сосуществование) со «старыми христианами» при сложившихся обстоятельствах: жить в христианских кварталах в качестве меньшинства — пусть даже многочисленного и влиятельного — означало подставить себя под постоянную опасность резни и разграбления. Они могут жить со «старыми христианами» только в местах, где являются подавляющим большинством, что и предполагается создать в Гибралтаре. И даже там они не будут защищены от на-

падок, если только городская власть не будет в их руках. Таким образом, эти два условия были необходимы для решения моральной проблемы — большинство и самоуправление. Гибралтарское поселение должно было послужить экспериментальным проектом, моделью для намеченного решения.

Не вызывает сомнения, что эти идеи, так же как и перспектива спокойной жизни без угроз, соблазняли не только марранов Кордовы, но и многих конверсо Севильи, которые не пережили ужаса массовых убийств, грабежа и разрушения. Итак, немалое число их, в особенности людей состоятельных, решили перебраться в Гибралтар вместе с марранами Кордовы. Многие семьи плыли на кораблях, большинство (2000 человек) пошли пешком, а остальные — верхом на лошадях (350 человек). Большинство из них вошли в город, который «весьма нуждался в закаленных солдатах, так же как в сапожниках и других ремесленниках»<sup>8</sup>, 15 августа 1474 г.

Планы не сработали так, как это предполагалось. Первое поражение пришло, когда марраны послали экспедицию на море против позиций неприятеля и потерпели поражение, понеся большие потери. Второе явилось результатом внутренних разногласий, возникших среди поселенцев. Выходцы из Севильи поссорились с марранами Кордовы и вернулись в Севилью. Однако марраны Кордовы выстояли<sup>9</sup>. Преодолев первые трудности, рассказывает Паленсия, они «убедили себя в необходимости приспособиться к новым обстоятельствам и день ото дня набирались мужества под уверенным руководством губернатора, который неустанно призывал их к добрым делам»<sup>10</sup>. Никакие дела не мог прославлять Паленсия как «добрые», если они не включали в себя соблюдение правил христианства. Если бы действия и тенденции, связанные с иудаизмом, были замечены среди конверсо Гибралтара и слухи об этом распространялись «старыми христианами» (для начала теми, которые жили в крепости), из этого, несомненно, было бы сделано много шума, и Паленсия должен был бы отметить это как доказательство правоты советников герцога. Однако детальный отчет Паленсии включает в себя только указания на обратное.

Несмотря на все это, марранские поселенцы в Гибралтаре продолжали подвергаться критике советников герцога. Поскольку у них не было никакого свидетельства предполагаемого иудействования конверсо или их намерения отправиться в Иерусалим, эти советники почувствовали необходимость объяснить, почему их прогнозы не оправдались. Теперь они сказали, что переезд в Иерусалим и исполнение еврейских обрядов придут позже, т.е. «тогда, когда они [т.е. конверсо] получат свободу навигации»<sup>11</sup>. Иными словами, если конверсо до сих пор не отправились в Иерусалим, а к тому же скрывают свой иудаизм, то только потому, что еще не контролируют морские пути — предположительно из-за войны между Португалией и Испанией. Когда проход из Гибралтара станет легким, они, несомненно, начнут преследовать свои мерзкие цели, потому что тогда у них будет возможность удрать.

Вряд ли нужно указывать на беспочвенность этих обвинений. Паленсия говорит, что «эти поселенцы потратили в Гибралтаре все свои сбережения, так что оставшихся средств с трудом хватало на существование. Кроме того, они были обязаны покрыть стоимость строительства новых домов, равно как и стоимость морских экспедиций и доставку дорогих продуктов», они платили и за содержание кавалерии, следовательно, «их ресурсы были истощены»<sup>12</sup>. Найдется ли человек в здравом уме, который вложит такие средства в место, которое намеревается оставить при первой возможности? Ясно, что марраны пришли в Гибралтар, чтобы там остаться. Полагаясь на обещания герцога, они вложили все, что имели, с целью обосноваться и уже

начали пожинать плоды своего вложения (или, как показал Паленсия, «возмещать свои расходы»), когда герцог, как мы увидим, приказал им уйти.

Таким образом, обвинения, выдвинутые против поселенцев из Кордовы, остались, мягко говоря, недоказанными. Поэтому друзья герцога должны были время от времени пересматривать свои обвинения или менять их на новые. И действительно, это то, что они делали во время последней стадии пребывания конверсо в Гибралтаре. Их главным возражением было теперь то, что после того, как конверсо пустили корни в Гибралтаре, это место будет рассматриваться как «проданное дону Фердинанду» [т.е. королю], если только марраны Кордовы будут удерживать контроль над ним, потому что, «поскольку они так явно склоняются к подчинению ему, они наверняка попытаются — под предлогом верности Короне — ввести всякие вредные для герцога новшества»<sup>13</sup>. Если мы последуем за рассказом Паленсии до конца, то увидим с ясностью, что этот политический аргумент не заслуживает большего, чем религиозный.

Даже близко не помышляя о том, чтобы предать герцога, Педро де Кордова работал тогда над планом, осуществление которого должно было очень сильно укрепить позиции герцога. Он предложил организовать военную экспедицию, чтобы взять у португальцев Сеуту. Герцог принял предложение, послал пять тысяч солдат на захват Сеуты, а пока те были заняты осадой, он использовал ведущиеся военные действия как предлог для нанесения визита в Гибралтар в сопровождении отборной кавалерийской части. По прибытии в Гибралтар он оскорбил дону Педро, который послушно исполнил все его желания, отнял у дону Педро все права и повелел всем конверсо покинуть город<sup>14</sup>. Паленсия полагал, что вести себя столь бесчеловечно побудило герцога только его убеждение в том, что марраны обеднели и в течение долгого времени не смогут поддерживать его казну<sup>15</sup>. Однако помимо этого вполне возможно и что подозрение, внедренное в его сознание его советниками — а именно то, что он может потерять это место в пользу короля Фердинанда, — могло оказать большое влияние на его поведение. Эта перспектива могла показаться ему реальной и испугать настолько, что он поступил таким образом.

А что же сделали марраны из Кордовы, когда им приказали покинуть Гибралтар? То же, что сделали до них севильцы — вернулись в свои прежние дома<sup>16</sup>. Ни об одном из них не было сказано, что он отправился в Иерусалим.

## F

### СМЕРТЬ ЭНРИКЕ IV

Умер ли король Энрике естественной смертью или пал жертвой коварства, а точнее, был отравлен? Этот вопрос встает в свете определенных намеков в отчете Кастильо (намеков, которые трудно иначе объяснить), а также в свете того, что смерть короля наступила сразу же после смерти Пачеко. Как будто для того чтобы рассеять это подозрение, Паленсия, враг и критик Энрике, приписывает смерть короля его «невоздержанности» в еде и «ряду желудочных приступов», от которых тот страдал до тех пор, пока один из них не убил его<sup>1</sup>. Однако Кастильо называет эти «приступы» явно ненормальными, следствием состояния, в котором король



находился после того, как он ел во дворце Кабреры в праздник Крещения Господня — то есть в последний год его жизни<sup>2</sup>. Последний приступ, который длился два часа, тоже случился после еды<sup>3</sup> — факт, который тоже мог быть отмечен хронистом как намек на повторяющиеся отравления.

Однако более определенное указание на это дано в весомых замечаниях Кастильо по поводу визита, нанесенного Фердинандом и Изабеллой королю после его первой болезни. Кастильо говорит, что те оказывали на Энрике давление, чтобы он признал свое обязательство касательно престолонаследия Изабеллы, но мира между ними установлено не было, так как «подозревались многие вещи, о чем писать опасно»<sup>4</sup>. Что же Кастильо опасался обнародовать? Обвинил ли король принцев или их «друзей» в попытке отравить его? А может быть, Кастильо, который мог написать это уже после смерти Энрике, считал, что находится под серьезной угрозой со стороны принцев, потому что дальше он сообщает нам, что Пачеко, который «знал из того, что король рассказал ему о случившемся»<sup>5</sup>, пытался втайне организовать в одну из ночей пленение принцев и их союзника, мажордома Кабреру.

Габриэль-Анри Гайар, французский историк XVIII в., отметил, что «те, кто ставил препятствия удаче Изабеллы, всегда умирали в весьма удобное для нее время»<sup>7</sup>. Это высказывание не может быть проигнорировано как «злая ремарка истеричного критика», как говорили некоторые почитатели Изабеллы, потому что оно слишком хорошо согласуется с фактами. Король Энрике действительно умер в весьма благоприятный для Изабеллы момент, когда было известно, что он прилагает все возможные усилия, чтобы выдать свою дочь Хуану замуж за короля Португалии — попытка, которая, будучи успешной, разрушила бы шансы Изабеллы на наследование трона. Однако само по себе это еще не предоставляет достаточную основу для такого подозрения. Однако Энрике скончался меньше чем через месяц после смерти Пачеко, произошедшей при «таинственных» обстоятельствах, слишком «удобных» для Изабеллы, чтобы с готовностью рассматривать их как чистое везенье. Пачеко был тогда в Симанкасе, на обратном пути из Португалии, где он пытался убедить короля Альфонсо V согласиться на брак с Хуаной, и, как пишет об этом Паленсия, он умер «в точности как его брат, Магистр Калатравы,... от такой же гнойной ангины — невыносимого абсцесса горла»<sup>8</sup>. Внезапная смерть Пачеко в самый критический момент, в сочетании с точно такой же смертельной болезнью его брата, не может, разумеется, не вызвать подозрений в убийстве и в его случае. Поскольку он и король работали в тесном контакте между собой над проектом замужества Хуаны, его осуществление не могло быть предотвращено, если бы король не был устранен со сцены вскоре после смерти Пачеко.

Педро Хирон, брат Пачеко, умер 2 мая 1466 г. по пути в Мадрид, где он планировал заставить Изабеллу выйти за него замуж. Он умер, по словам Паленсии, в то время, когда «не было никакой эпидемии, он один умер, находясь среди здоровых людей, мучительной смертью от последствий абсцесса в горле»<sup>9</sup>. Согласно «Кастильской хронике», он умер в результате *esquinencia* (т.е. флегмонозной ангины), но «Хроника ордена Калатравы» утверждает, что его врачи «не могли диагностировать его болезнь» и что возникло «сильное подозрение, что некоторые гранды королевства, которым не нравился этот брак, позаботились о том, чтобы ему подмешали смертельный яд»<sup>10</sup>.

Подозрение в отравлении также сопутствовало смерти Альфонсо, сводного брата Энрике, которая открыла Изабелле путь к положению наследницы престола. В этом

случае Кастильо намекает на отравление, Валера — прямо указывает, а Паленсия не оставляет в этом ни малейшего сомнения. Паленсия рассказывает, что Альфонсо свалился больным на пути из Аревало в «земле Толедо», после того как съел что-то, что особенно любил. После этого он лег в постель, не сказав ни слова, и, даже не встав с нее ни разу, скончался через пять дней, 5 июня 1468 г. Паленсия подчеркивает, что у него не было никаких симптомов свирепствовавшей в то время чумы, а некоторые признаки (как то потеря голоса и чернота рта) четко указывали на то, что он был отравлен". Но кто был заинтересован в его смерти в тот момент?

Паленсия не сомневается в том, что Пачеко спланировал убийство и позаботился о его осуществлении. Он думал, что сила, честность и независимость характера, продемонстрированные молодым Альфонсо, убедили Пачеко в том, что он никогда не сможет манипулировать им, как послушной игрушкой, поэтому решил заменить его Изабеллой. Однако трудно поверить, что Пачеко ввязался в такую авантюру в разгар гражданской войны, когда смерть Альфонсо безусловно усилила бы монаршие позиции Энрике. В тот момент Пачеко вовсе не мог быть уверен в том, что Энрике снова пойдет на такое унижение, как отказ от прав своей дочери Хуаны в пользу нового претендента (на сей раз Изабеллы), которая не могла даже предложить, как это сделал Альфонсо, партнерство на троне. Разумеется, Пачеко вовсе не гнушался изощренных долгосрочных планов, вполне был способен на организацию убийства — ведь он, в конце концов, затевал убить короля Энрике, — но в данном случае риск, связанный с таким планом, должно быть, перевесил его пользу.

Более подходящей личностью для того, чтобы замыслить убийство и таким образом открыть дорогу к трону Изабелле, был, пожалуй, король Хуан II Арагонский, который ничего не терял в случае неудачи покушения, в то время как успех основательно приближал бы его к заветной цели. Он тоже планировал далеко вперед и мог рассчитывать, что при известных обстоятельствах Пачеко будет вынужден приложить максимум усилий для обеспечения прав наследования Изабеллы, как и то, что, приложив эти усилия, получит хороший шанс достичь своей цели.

Таким образом, брак Изабеллы с Фердинандом, как и ее престолонаследование, были обеспечены четырьмя «удачными» смертями, причем все четыре произошли при весьма подозрительных обстоятельствах. Ни один беспристрастный ученый не может не рассматривать возможности убийств, и оценка Балагером утверждения Гайара как «злое высказывание истеричного критика» должна рассматриваться как преувеличенная реакция патриотичного почитателя. Так же следует отнестись и к его ремарке, что «никто никогда не имел ни малейшего подозрения» в причастности Изабеллы или посмел «нанести этим ущерб почитаемой репутации августейшей принцессы»<sup>3</sup>. Однако не об этом речь. Действительно, никто не предположил, что шестнадцати- или семнадцатилетняя принцесса была замешана в отравлении своего брата или нежеланного претендента на ее руку Педро Хирона.

Если и есть основания для подозрений (а мы склоняемся к тому, что они существуют), то указующий перст должен быть направлен не в сторону Изабеллы, а в сторону Хуана II Арагонского. Мы видели, что он мог бы быть организатором смерти альтернативного короля Альфонсо (если тот действительно был отравлен), и он определенно был единственным вызывающим подозрение в организации смерти Педро Хирона. Совершенно очевидно, что женитьба Хирона на Изабелле свела бы к нулю все предыдущие попытки Хуана завладеть правлением над Кастилией, и это убило бы его мечты о том, что его сын женится на наследнице кастильского

трона. Еще меньше можно сомневаться в его заинтересованности в устранении обоих, Пачеко и короля Энрике, в самый критический момент судьбы его сына. А то, что Хуан II Арагонский считался способным на такие преступления, засвидетельствовано каталонским *vox populi*, который обвинил его в отравлении своего сына дона Карлоса.

Однако если принять, что Хуан Арагонский был тайным убийцей во всех этих случаях, если он был ответственен не только за смерти Альфонсо и Педро Хирона, но и за смерти Энрике и его министра, нельзя избежать кардинального вопроса: знал ли Фердинанд о делах своего отца хотя бы в отношении последних случаев? Убедительный ответ на этот вопрос мог бы пролить дополнительный свет на образ Фердинанда.

## G

### ИСТОЧНИК ЭСПИНЫ ДЛЯ «ЛЕГЕНДЫ О ДВУХ ШАТРАХ»

Вопрос об источнике легенды Эспины о двух шатрах, которая относится к изгнанию евреев из Англии (*Fortalitium*, lib 3, *tertia expulsio*, 219b–219a), разрешить весьма непросто. По словам Бэра, Эспина утверждает, что читал это в английских хрониках (*History*, II, стр. 289). Но Эспина этого не говорил. На самом деле он был достаточно осторожен и сказал, что *говорят*, что это было найдено «в старых хрониках англичан» (*alia causa*) [об изгнании евреев из Англии] (*in cronicis anglorum antiquis ut fertur assignatur*, *Fort.* lib. III, *nona consideratio*, *tertia expulsio*, f. 219a), не сказав нам, от кого он получил эту информацию или где это прочитал. В любом случае, как указал Джон Селден (в своей работе *De Jure naturali et Gentium iuxta disciplinam Ebraeorum*, 1665, lib. II cap. 6, f. 190), эта история не фигурирует ни в английских хрониках, имеющих дело с Изгнанием, ни в других относящихся к этому старинных документах.

Селден сделал это замечание в связи с версией этой же истории, найденной в книге Гедалии Ибн-Яхьи *Shalshet ha-Qabbala* (Венеция, 1586, ff. 112–113; Иерусалим, 1962, стр. 265–266). Гедалия, однако, взял эту историю от Йосефа га-Козна (*Emeq ha Bakha*, закончено в 1663 г., изд. Letteris, Вена, 1852, стр. 53–59), который в свою очередь заимствовал ее у Шмуэля Ушке (*Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, 1533, ff. 174–178). Согласно Ушке, его версия этого рассказа была основана на двух источниках: *Fortalitium* Эспины и на работе, которую он обозначил как *Li. eb.* Могла ли эта работа, *Li. eb.*, быть написана до *Fortalitium* и таким образом прямо или косвенно служить также источником Эспины?

Грец, с некоторыми оговорками, предположил, что *Li. eb.* может означать *libro ebraico*, и это относилось к книге Эфоди *Zikhron ha-Shemadot*, которая могла быть написана в конце XIV или в начале XV в. (*Geschichte* VIII. 3-е изд., стр. 397). С другой стороны, Исидор Лёб считал, что Ушке под вышеупомянутым сокращением имел в виду Ибн Бергу, автора *Shevet Yehuda (Liber Iehuda Ebn Berga)*<sup>1</sup>. Однако Мартин А. Козн в работе, приложенной к его переводу сочинения Ушке на английский язык, убедительно показал, что обе эти идентификации ошибочны<sup>2</sup>, и вдобавок

выдвинул убеждение, что *Li. eb.* означало *Leone Iehuda Ebreo*, которого по какой-то причине Ушке принял за автора книги Ицхака Абарбанеля *Yemot Olam*<sup>3</sup> (история евреев, которая предполагала включить в себя все несчастья и преследования, выпавшие на их долю). Гипотеза Коэна имеет свои достоинства. Она основана на единственной работе, которая могла служить источником *всех* рассматриваемых рассказов (т.е. тех, чей источник обозначен Ушке как *Li. eb.*), хотя мы не можем быть уверенными в том, что *Yemot Olam* (или большая ее часть) в действительности была написана. Все, что мы знаем об этой работе, — это то, что Абарбанель *намеревался* написать ее, *начал* писать и *собирался* ее закончить<sup>4</sup>. Нам, однако, неизвестно, до какой степени он продвинулся в ее написании.

Если Ушке действительно имел в виду *Yemot Olam*, как считает Коэн, то ее автор (т.е. Абарбанель) мог заимствовать эту историю из *Fortalitium*. Но тогда мы возвращаемся к нашему первоначальному вопросу: где Эспина нашел ее? Бэр был убежден в том, что Эспина сочинил эту легенду, поскольку проблема выкрестов в том виде, как она изложена там, не существовала нигде, кроме Испании. Я не могу разделить этого мнения Бэра. Эспина был легковверным, но обладал бедным воображением, а история слишком густо окрашена фольклором, чтобы быть придуманной таким автором. И тот факт, что он не указывает прямого источника, не поддерживает утверждения Бэра. Эспина не указывает прямого источника и другой своей легенды об Англии (легенды о поющем мальчике), тем не менее мы знаем, что он не сочинял ее<sup>5</sup>.

То, что фольклорная история об изгнании крещеных евреев из Англии могла быть создана частично в Англии (XIV в.) и частично в Испании (первая половина XV в.), где она могла распространяться устно, полностью исключить нельзя. Неопределенное число евреев осталось в Англии в качестве выкрестов после изгнания, их присутствие вызывало отторжение со стороны христианского населения и стало причиной многих проблем (см. A. Neubauer, *Notes on the Jews of Oxford // Collectanea Franciscana* Оксфордского исторического общества, вторая серия, стр. 314, и Cecil Roth, *History of the Jews of England*, 1942, pp. 86, 132, 274). Таким образом, история могла попасть к Эспине из испанского устного источника. Возможно, отсюда его слово: *fertur* («говорят»)<sup>6</sup>.

## Н

### ОСКОРБЛЕНИЯ КОНВЕРСО КАК «ИУДЕЙСТВУЮЩИХ»: КОГДА ЭТО НАЧАЛОСЬ?

Задавая этот вопрос, мы должны прежде всего отметить, что антимарранские законы, и в Кастилии, и в Арагоне, с самого начала стремились исключить всякую ясную зависимость от религиозной основы. Так, например, закон, не допускающий обращенных из иудаизма к общественным должностям в Толедо, изданный Альфонсо VII в 1118 г., не указывает ни на какое религиозное прегрешение или недостойное поведение с их стороны. Закон, конечно, оправдывает свое издание желанием короля следовать «указаниям Святых Отцов» (тем самым, несомненно, имея в виду 65-й канон Четвертого Толедского собора)<sup>1</sup>. Однако, в то время как

эти «указания» можно интерпретировать как относящиеся к обращенным, которые *остались в сердце своем евреями или продолжали идти еврейскими путями* (подразумевая тем самым, что истинные обращенные не подпадают под эти ограничения), закон 1118 г. не оставляет места для такого толкования, поскольку четко относится ко *всем* обращенным еврейского происхождения, вне зависимости от их религиозных чувств. Не делает он исключения и для случаев доказанной приверженности христианству или безупречного следования его законам и правилам поведения в течение определенного времени. Совершенно очевидно, что авторы закона 1118 г. толковали «наставления» Четвертого Толедского собора как относящиеся ко *всем* обращенным еврейского происхождения, не касаясь никаких других их качеств. Иными словами, они истолковывали эти «наказы» в расовом смысле — причем в *ярко выраженном* расовом смысле — так же, как позднее это сделали авторы «Толедского статута».

Такое же определение еврейских обращенных, как в законе 1118 г. (*nuper renati*), которое всеобъемлюще и не допускает никаких исключений — а в первую очередь исключений на религиозной основе, — также фигурирует в законах других городов, которые следуют за вышеуказанным толедским декретом<sup>2</sup>. Только в середине XIII в. мы находим в одном из этих городских законов попытку какого-то религиозного оправдания предложений дискриминации марранов. В фуэро Кармоны (1247 г.) обращенные представлены как *tornazidos* (ренегаты), несомненно, в ответ на решительную кампанию, которую доминиканцы вели в Испании против дискриминации обращенных. Однако подразумеваемое «оправдание» никоим образом не указывает на новообращенных как на «еврейских», потому что «ренегаты», которые оставили иудаизм из низменных соображений, относящихся к их личным интересам, явно не собирались возвращаться к своей прежней религии, к которой они повернулись спиной. Похоже, что это указывает на то, что марраны того времени не выглядели в глазах общественности «тайными евреями».

Такое же впечатление производит и реакция на крещения, происшедшие во время гражданской войны (1368 г.). К тому времени города уже больше не могли закрывать марранам дорогу к общественным должностям, поскольку и каноническое право, и гражданский кодекс Испании четко требовали, чтобы к «новым» и «старым христианам» относились как к равным. Поскольку народ был по-прежнему, как обычно, враждебен к марранам, эта старая враждебность должна была получить новую форму выражения. Не имея возможности дискриминировать марранов на основе закона, антимарранская кампания приняла теперь оскорбительный характер. Однако снова чаще всего повторялось такое слово, как *tornazido* (ренегат), хотя, как мы узнаем из материалов кортесов в Сории (1380 г.), употреблялись и многие другие поношения. Мы не удивились бы, если бы один из этих эпитетов относился к еврейским чувствам конверсо, потому что ясно, что в 1380 г., всего через двенадцать лет после гражданской войны, сопровождавшейся преследованием евреев, среди обращенных имелось в результате этого преследования некоторое число тайных евреев. Однако тот факт, что это обвинение не всплыло на поверхность и превалирующим оскорблением было *tornazido*, предполагает, что иудаизм, все еще сохранявший некоторую силу среди обращенных времен гражданской войны, не был типичным признаком этих конверсо, очевидно из-за того, что их религиозная ассимиляция проходила быстро. И действительно, хватило каких-то пятнадцати лет этой ассимиляции для того, чтобы она продвинулась настолько,

чтобы побудить, по всей вероятности, некоторых из этих марранов помочь христианизации вынужденно обращенных 1391 г.<sup>3</sup> Неудивительно, что обращенных 1367 г. не называли иудействующими. Скорее удивляет то, что их поносили — разумеется, их враги — как «ренегатов», а не обращенных, которые пришли в христианство против своей воли. Поэтому мы считаем, что этот бранный эпитет был выбран за неимением лучшего.

Мы видели, что также и после 1391 г. конверсо получили враждебный прием, выразившийся, в дополнение к насилию, в еще более яростной кампании поношения. К старым оскорблениям было добавлено новое (*marrano* — свинья), которое вскоре стало самым распространенным. Однако даже тогда мы еще не слышим, что конверсо оскорбляют как тайных евреев, или «иудействующих», или «еврейских еретиков», хотя число тайных евреев среди них должно было быть немалым. Несомненно, быстрая трансформация многих «вынужденно» обращенных в добровольных после 1391 г. имела отношение к отсутствию «еврейского оскорбления», или его ограниченным публичным использованиям, так что это не оставило следа в отчетах, и мы также можем заключить, что эта же трансформация повлияла и на другое связанное с этим явление. Когда в 1416 г. и позже архиепископ Анайя пытался запретить всем конверсо поступление в основанный им в Саламанке коллегий, он не основывал рекомендованные им уставы на предполагаемом неверии «новых христиан», а исключительно на их еврейском происхождении. Он отвергал обращенных христиан еврейской расы, не обращая никакого внимания на их верность христианству, по всей вероятности считая, что претенденты на место в коллегии будут хорошими христианами. Само собой разумеется, что эти претенденты в 1418 г. будут, скорее всего, детьми давно обращенных (т.е. тех, кто крестился в 1391 г.). Если бы многие из них были известны как тайные евреи, Анайя, несомненно, использовал бы этот факт в поддержку своих предлагаемых уставов.

Параллельное указание на эту ситуацию можно увидеть в Арагоне. Первый и единственный раз, когда мы слышали какие-либо нарекания на религиозное поведение еврейских обращенных, был во время собора в Тортосе (1429 г.). Там было выдвинуто обвинение против «новых христиан», что они не крестили своих детей в положенное время, *но даже тогда собор не обвинял их в том, что они следуют еврейским верованиям и обрядам*. Собор в Тортосе проходил спустя десятилетия после гонений 1412–1418 г., породивших, как мы отмечали, массовое крещение. Очевидно, что в то время как эта огромная группа обращенных все еще включала в себя многих исповедующих иудаизм, соблюдающих еврейские обычаи среди них уже было очень мало, и поскольку их деятельность редко выплывала на поверхность, они сами не были заметны. Конечно, то, что они не совершали обряд крещения над своими детьми, показывает, что их приверженность христианству была все еще слабой, но нежелание или неспособность исполнять какие-либо еврейские обычаи (как свидетельствует о том молчание собора по этому поводу) указывает на то, что в конце двадцатых годов их отчуждение от иудаизма уже далеко продвинулось. В этих обстоятельствах предупреждение собора, что он примет жесткие меры, чтобы заставить конверсо крестить своих детей, было, видимо, достаточным, чтобы заставить тех, кто относился с пренебрежением к христианским обрядам, начать выполнять свои христианские обязанности.

Однако еще лучшей иллюстрацией религиозного состояния евреев Арагона является письмо, которое они написали папе Евгению IV через восемь лет после

этого. В этом письме они указали, как мы отметили, на открытое неприятие и дискриминацию, которую они ощущали в отношениях со «старыми христианами» — поведение, которое считали в крайней степени несправедливым и которое они действительно не могли объяснить. Из этого отчета ясно, что их противники не оправдывали своей вражды *религиозными* причинами, т.е. какими-то недостатками в религиозном поведении конверсо, потому что, если бы такие обвинения были высказаны публично, конверсо не смогли бы игнорировать их в своей жалобе, обращенной к папе. Из этого письма мы можем вывести, что вражда по отношению к ним носила чисто расовый характер и что никто не оскорблял их как «иудействующих» или «тайных евреев», ибо на это конверсо не жаловались.

На деле в течение долгого периода почти в три с половиной столетия после открытия истории конверсо в Испании (1109 г.) и до толедских бунтов 1449 г. нет ни одного указания в источниках на то, что конверсо осыпали бранью как тайных евреев. Только в 1449 г., во время толедского мятежа, мы впервые слышим, что их поносят как «иудействующих», а следовательно и как «еретиков» и «отступников». Это явление выглядит особенно странным, поскольку произошло оно почти через 60 лет после 1391 г. и более чем через 30 лет после 1412 г., когда большинство «новых христиан» были детьми и внуками обращенных и когда подавляющее большинство марранов были христианизированы. Это явно требует объяснения.

За этим объяснением далеко ходить не надо. Неожиданный взрыв «иудейских» обвинений был частью целого потока обвинений в результате антимарранского шквала того времени. В этом яростном возбуждении любой мельчайший промах, найденный в жизни конверсо в любой сфере жизни — будь то религиозная, социальная или политическая, — был раздут до чудовищных размеров и представлен народу как безусловная истина, которую невозможно опровергнуть. Как мы отметили, *все* эти обвинения, не только религиозные, пустили глубокие корни в мышление людей и служили общей платформой для растущих требований выбросить конверсо из испанского общества. Если религиозные обвинения сыграли большую роль в антимарранской кампании, то не из-за их большей правдоподобности, но потому, что религиозный закон предоставил лучшую возможность использовать их как смертельное оружие.

## I

### БЕРНАЛЬДЕС О РОДЕ ЗАНЯТИЙ КОНВЕРСО

Андрес Бернальдес, известный своей *«Историей правления Королей-католиков»*, посвятил ряд пассажей своего труда «новым христианам»<sup>1</sup>. Уроженец Фуэнтеса, небольшого городка неподалеку от Леона, Бернальдес в 1499 г. в возрасте 34 лет стал викарием другого городка, Лос-Паласиоса, на территории Севильи<sup>2</sup>. Он занимал эту должность и в то время, как Диего де Деса был архиепископом Севильи (с 1495 г.) и Великим инквизитором (с 1498 г.), а его главы о «новых христианах» были написаны во время апогея инквизиторского преследования марранов. Бернальдес, как мы видим, от всего сердца поддерживал методы и действия инквизиции<sup>3</sup>.

Он был последователем самых крайних расистов, разделяя их лютую ненависть к конверсо и страстное желание их уничтожить.

Вполне можно предположить, что то, что Бернальдес рассказывает нам об экономической жизни конверсо, совпадает с тем, что мы находим в писаниях его предшественников. В общем так оно и есть. Бернальдес только добавляет некоторые детали к тому, что уже было написано до него, и его описание отличается от предыдущих более умолчаниями, нежели добавлениями, ибо Бернальдес был умелым писателем. Избегая предъявления обвинений, которые могли бы быть с легкостью оспорены, он воздерживается от поддержки фантастических обвинений того типа, что мы находим в *Fortalitium* Эспины или в проанализированных нами сатирах. Это придает видимость доверия его высказываниям о «новых христианах», и, соответственно, некоторые ученые считали их обоснованными и даже приписали им особую *проницательность*. В особенности таких оценок заслужили заметки Бернальдеса о социальной и экономической жизни конверсо.

Бернальдес начинает свои замечания по этому поводу с суждения о конверсо, принадлежащего их врагам, но он подчеркивает их некоторыми собственными комментариями. Так, он сообщает нам, что конверсо вообще, или их большинство, были народом спекулянтов (*logreros*), которые в своих сделках использовали «множество трюков и жульничество» и «жили за счет праздных профессий (*oficios holgados*)»<sup>4</sup>. «Они никогда не хотели, — добавляет Бернальдес, — взять на себя такие работы, как пахота земли, или рытье, или выпас скота. Все, чему они учат своих сыновей, — это городские профессии». А точнее, объясняет он, они учат их, как «зарабатывать без особого труда»<sup>5</sup>.

Тем не менее, добавляет Бернальдес, хотя они мало работают, «многие из них» не только «зарабатывают на жизнь», но и «приобретают за короткое время большие состояния и поместья». Им удался этот трюк, потому что у них «не было моральных принципов в их мздоимстве» и «спекуляциях»<sup>6</sup>, которые сами по себе являются большими пороками и порождают еще большее зло. С приобретением огромных богатств они выработали в себе «высокомерие и гордыню» — качества, приобретенные, говорит Бернальдес, и по другой причине. Этой причиной было присутствие в их рядах «многих ученых и образованных людей, епископов и каноников, монахов и аббатов, мажордомов и счетоводов, секретарей и агентов короля и больших городов»<sup>7</sup>.

Когда видишь вещи в кривом зеркале лютой ненависти и предубеждения, то видишь только карикатуру на действительность, а не истинное лицо. Это то, что видел и представил Бернальдес — карикатуру на конверсо, включающую в себя некоторые правдивые элементы и много преувеличенных, искаженных свойств, когда все они были направлены на создание крайне неприятного, отталкивающего облика. То, что, возможно, правдиво в описании Бернальдеса, — это «высокомерие», которое было весьма распространено среди очень богатых конверсо, среди их аристократических элементов и высокопоставленных чиновников, а также общая «гордость» конверсо по поводу того, что столь многие из них отличились в научной жизни Испании, ее религиозной жизни и в службе в монархической и аристократической администрациях. Однако он полностью вводит нас в заблуждение, когда пытается убедить, что большая часть конверсо состояла из спекулянтов, которые «быстро» приобрели свои огромные богатства без всяких усилий



или просто не слишком утруждаясь — и все это благодаря махинациям, трюкам и крючкотворству, при помощи которых они обманывали «старых христиан».

Ясно, что самые богатые конверсо не могли приобрести свои состояния в мгновение ока и лишь путем обмана всех «старых христиан», с которыми они вели дела. То, что принесло им их богатства, было налоговым откупом, международной торговлей и крупномасштабными банковскими операциями и финансированием, а эти занятия требуют, помимо специальных знаний, еще и большой изобретательности, огромной энергии и стремления к успеху. Недаром дон Ицхак Абарбанель, который отличался большим опытом именно в этой области, говорил, что те, кто приобрел большие богатства, родились под звездой, наделяющей людей энергией<sup>8</sup>. И мы, конечно, должны также отметить следующее: большинство состояний, приобретенных конверсо, явились результатом их сделок с королями и крупными магнатами, владельцами огромных поместий, хозяевами Месты\* и крупными христианскими торговцами в Испании и за границей, а эти люди были окружены своими адвокатами, счетоводами и экспертами в соответствующих областях, которые не хуже конверсо были знакомы со всеми хитросплетениями бизнеса. «Обман и жульничество», о которых говорит Бернальдес, отражают поэтому только его провинциальные понятия — понятия, типичные для священника маленького городка, чье мышление пропитано лозунгами и обвинениями антисемитской пропаганды того времени. У него не было представления о том, как действительно создавались те огромные состояния, о которых он говорил, и он не понимал, что, если бы марранские финансисты, откупщики и бизнесмены занимались, как он уверял, надувательством, с ними бы не имели дело снова и снова короли и большие гранды. Не понимал он и то, что эти состояния в большинстве случаев создавались поколениями, а вовсе не «очень быстро», как заставляли его верить те, кто поставлял ему информацию.

Однако еще более вводит в заблуждение его попытка убедить нас, что конверсо были богатыми, избалованными людьми, ненавидящими тяжелую работу и проводящими время в безделье. Будучи горожанами, они, естественно, хотели, чтобы их сыновья приобрели профессии, которые можно назвать «городскими», но в этом они никак не могли отличаться от большинства своих соседей, старо-христианских бюргеров, а большинство городских профессий «новых христиан» отнюдь не были «легкой работой». Это утверждение Бернальдеса отражает старый, примитивный взгляд на работу, который отождествляет тяжелый труд только с физическими усилиями, но не с напряжением мысли. Однако если усиленная умственная деятельность в той же степени может считаться тяжелым трудом, тогда конверсо, занятые в профессиях, которые Бернальдес считал «легкими» и «удобными», вовсе не были «бездельными» или ленивыми. Успех в делах, связанных с этими видами деятельности, которые часто требовали решения запутанных проблем, обеспечивался бдительностью, концентрацией внимания к малейшим деталям и изобретательностью. Поэтому если конверсо не только удерживали свои позиции, но и продвигались в условиях конкуренции, как следует заключить из собственных слов Бернальдеса, то необходимо также согласиться, что они вовсе не были бездельниками, а, наоборот, были постоянно заняты всеми необходимыми делами для сохранения и продвижения своего бизнеса. Они обычно находились в состоянии напряжения, а не блаженной праздности или беспечности, как пы-

---

\* Места — объединение дворян-овцеводов в средневековой Кастилии.

тается убедить нас Бернальдес. Помимо этого, все его изображение конверсо как группы или, точнее, социологической общности, является просто грубым искажением истины, и оно очень далеко от исторической реальности, о которой он на удивление плохо информирован.

Ведь на самом деле конверсо как группа были не плутократами, живущими беспечной жизнью, а людьми, которые должны были трудиться для обеспечения своего существования и чьи доходы были, как правило, ограничены. Несмотря на все, что было сказано об их огромном богатстве, как будто оно было поделено поровну между всеми ими, их подавляющее большинство было ремесленниками (в различных областях), мелкими торговцами мануфактурой, врачами и адвокатами (на среднем уровне), а также служащими на второразрядных должностях. Их каноники и монахи, безусловно, не были богатыми или, скажем, богаче, чем другие церковники низших рангов, и это относится также к клеркам и агентам ведущих марранских предпринимателей. Только их знаменитые врачи и высшие чиновники, а прежде всего их крупнейшие торговцы, откупщики и банкиры могли похвалиться большим богатством. Однако те, кто принадлежал к этой категории, составляли меньшинство марранского населения, возможно не более его десятой части.

Думается, что стоит обратить особое внимание на процитированное выше высказывание о конверсо: «Никогда не хотели они заниматься такими занятиями, как пахота, или рытье, или хождение по полям, чтобы пасти скот, и не учили этому своих детей». Домингес видит в этом высказывании «проницательное наблюдение», которое выдает «отвращение крестьянина к эксплуатирующему его городу»<sup>9</sup>. Солидные данные и аргументы, которые этот осмотрительный ученый обычно приводит в поддержку своих утверждений, отсутствуют, однако, в этом случае. Возможно, мнение Бернальдеса сложилось у него в то время, когда он искал свидетельства склонности конверсо жить за счет «тяжелого труда» других, а может быть, что-то иное привело его к этому мнению<sup>10</sup>. Тем не менее движение против конверсо не может быть объяснено в терминах хорошо известного древнего конфликта между городом и деревней. В конце концов, нападения на конверсо направлялись в большинстве случаев городскими элементами, и, если однажды люди из деревень пришли в Толедо, чтобы напасть на марранов, они это сделали, чтобы помочь другим горожанам, в ответ на их призыв<sup>11</sup>. Кроме того, они никогда не нападали на другие городские элементы, только на конверсо. Ненависть крестьян к марранам, которая действительно подтверждена нашими документами, вдохновлялась другими источниками, а не теми, которые предполагал Домингес.

## J

### РАСИЗМ В ГЕРМАНИИ И ИСПАНИИ

В своей книге «Национализм и раса в средневековом законе»<sup>1</sup> Гвидо Киш, видный ученый, в особенности известный своим изучением еврейского закона в Средние века, отверг утверждение, что «Толедский статут» был в своей основе расистским, а не религиозным документом. Стараясь подтвердить свой тезис, что все антиеврейское законодательство в Средневековье базировалось исключительно

на религиозных принципах, Киш пытался доказать, что *Статут* не был исключением из этого правила. Он утверждал, что он тоже возник на основе религиозных соображений, как об этом свидетельствует его ссылка на расследование *Pesquisa*, насчитывающее «не менее двадцати пяти преступлений против христианской религии, в которых были обвинены «новые христиане»<sup>2</sup>. Таким образом, согласно Кишу «Толедский статут» возник из «подозрения в религиозном неверии», которое выросло против обращенных из иудаизма в Испании, и, казалось бы, не без причин, потому что «эти обращенные в душе остались приверженными идеалам прежних братьев по вере» и «крещение не повлияло на них в духовном плане». Делая из этого вывод, Киш сказал, что утверждение о том, что «предвзятое мнение [против обращенных], которое было якобы религиозным, превратилось в «расовое», означает «привнесение современных расистских концепций в средневековые источники, где невозможно найти оправдания для подобной интерпретации»<sup>3</sup>.

Киш, однако, ошибается. Он демонстрирует незнание расистской литературы, предшествующей изданию *Статута*, и последующей за ним, или отсутствие должного внимания к тому, что написано в самом *Статуте*. Киш справедливо отмечает, что «в средневековых источниках обращенные из иудаизма недвусмысленно охарактеризованы как бывшие приверженцы еврейской веры»<sup>4</sup>. И этот факт, говорит он, «не позволяет интерпретацию соответствующих источников в расистских терминах». Однако «Толедский статут» говорит о конверсо не как о потомках «приверженцев еврейской религии», но как о «потомках порочной расы евреев»<sup>5</sup>. Получается, что если характеристика конверсо указывает на их значение и интерпретацию, тогда их характеристика в *Статуте* должна быть интерпретирована расово, а не религиозно. Киш, конечно, отмечает ссылку в *Статуте* на результаты расследования [*pesquisa*], указывающие на «иудаизм» марранов (что привело некоторых из них к смерти на костре как еретиков), но не упоминает о том, что, помимо обвинения в ереси, *Статут* неоднократно, подчеркнуто и откровенно говорит об их «других правонарушениях, подстрекательствах к бунту и преступлениях, совершенных ими по сей день»<sup>6</sup>. Совершенно очевидно, что Киш не задал себе вопрос, какую роль сыграли эти *другие* предполагаемые преступления в формировании «Толедского статута», что и помогло ему без всяких затруднений определить эти постановления как чисто религиозное законодательство.

Тот, кто пытается принять тезис Киша, очевидно, не может избежать вопроса: как могла политика, которая по сути своей была *религиозной*, привести в Испании XV в. к «результатам, совпадающим с теми, к которым стремилось современное расистское законодательство в Европе»? Киш, признающий правомерность вопроса, обходит его, назвав «другой историей»<sup>7</sup>. Тем не менее, по нашему мнению, это *вовсе не другая история*. Мы, скорее, думаем, что «результаты» этой политики в Испании XV в. были следствием расистских, а не религиозных концепций.

Аргументы Киша были направлены против Сесила Рота, который заметил «соответствие» между тем, что произошло в Испании в XV в. и в Германии в XX. В обеих странах, утверждает Рот, «предвзятое мнение, которое зародилось как будто религиозным, превратилось в расовое»<sup>8</sup>. Это наблюдение в целом верно, и мы готовы принять его с некоторыми изменениями. Однако ошибка Рота все же кроется в оценке причин этого перехода от религии к расе или, скорее, мотивов напора антиеврейской агитации.

Согласно Роту, подъем расистского движения и в Германии, и в Испании явился результатом одной и той же причины — устранения ограничений в правах евреев (в Испании, разумеется, когда евреи уже крестились). За этим последовало освобождение «скрытых, подавленных способностей евреев, которые «рванулись вперед» с огромной силой. Внезапное «преимущество части населения», которая раньше считалась неполноценной, «вполне естественно ... раздуло ревность», и эта ревность искала себе оправдание «не в религиозных верованиях, как раньше, а в этническом происхождении»<sup>10</sup>.

Похоже, что Рот верит в то, что в обеих странах существенная экспансия «части населения» во все сферы национальной жизни имела место после того, как «была сломлена сегрегация», и расовая теория возникла как реакция на эту экспансию. Это описание эволюции расизма явно неточно в отношении Германии, потому что немецкий расизм появился задолго до того, как «подавленные способности» немецкого еврейства были освобождены и «рванулись вперед» во всех направлениях, отсюда «ревность» едва ли могла быть причиной зарождения и подъема расовой теории в Германии. Тем, что помогло ей проявиться там, было, совершенно очевидно, *ослабление* религиозного фактора как барьера на пути к еврейскому социальному равноправию, страх многих немцев, что это равноправие приведет к полной ассимиляции евреев в немецкой культуре и наконец к их этническому слиянию с немцами. То, что этот страх не был абсолютно беспочвенным, было обозначено прогрессом еврейской культурной ассимиляции и «эпидемией крещений» среди немецких евреев, вспыхнувшей в начале XIX в. (около 1805 г.).

Проследивая антиеврейские беспорядки в Германии, Берне написал в 1919 г., что «даже самый злобный лицемер не смеет сказать, что он преследует еврея из-за его религии»<sup>11</sup>. Это было в основном из-за падения влияния религии в Германии и потому, что антиеврейские силы в этой стране должны были считаться с сильным европейским либеральным движением, провозгласившим религиозные различия недостаточными для оправдания продолжающейся дискриминации против евреев. Немецкие антиеврейские агитаторы того времени, такие как Рюс, Шойринг, Фрис и другие, искали поэтому способ укрепить религиозное различие другим барьером, казавшимся им непреодолимым — то есть тем, что евреи якобы являются низшей расой и это должно исключить их равноправие с немцами. Так расизм послужил заслоном на пути к еврейскому равноправию и, если смотреть на это шире, препятствием к их решительным попыткам войти в немецкое общество.

Немецкая расистская кампания против евреев, которая развилась в первой половине XIX в., не могла остановить прогресса в еврейской эмансипации. Однако чем более явным становился этот прогресс, тем резче становилась расистская агитация, вторгаясь во все более широкие и высокие сферы немецкой культуры, гуманитарных и точных наук в сороковых годах<sup>12</sup>. «Национал-социализм, — сказала Э. Штерлинг, — взял большинство своих лозунгов из германомании и фанатичного крыла [немецкого] консерватизма раннего XIX в.»<sup>13</sup>. Это, в общем, правильное наблюдение, хотя и нуждается в некотором пояснении<sup>14</sup>, но из этого не следует, что влияние этих учений постоянно возрастало, потому что в упомянутый период Германия была также охвачена международными социальными, интеллектуальными и политическими течениями, по большей части антирасистскими, и первая расистская атака на евреев Германии (1815–1850 гг.) не сумела достичь своей главной цели.

Более того, благодаря этим антирасистским силам немецкие евреи добились своей эмансипации (1860 г.), и между 1860 и 1880 гг. еврейское проникновение в немецкое общество продолжалось во всех направлениях. В этот момент была предпринята *вторая* расистская кампания, которая, хотя и сдерживаемая в различных областях, все же сумела завоевать новую территорию и подготовить почву для третьей и окончательной, расовой атаки на немецкое еврейство (атаки, начавшейся после Первой мировой войны). Для нас важно заметить, что в Германии расистская кампания была отмечена постоянным и всевозрастающим отделением от религии, или, скорее, от религиозных соображений. Соответственно, еще применяя на *первой* стадии христианские теологические аргументы, уже на *второй* стадии расисты пользовались ими значительно меньше, а на *третьей* — эта кампания практически полностью отделилась от христианства. Вот тогда она и достигла своей цели.

Если приведенные выше ремарки Рота не могут объяснить подъема расизма в Германии, то другие его соображения (которых мы коснемся ниже) не могут объяснить появления расизма в середине XV в. в Испании. Правда, когда расизм вспыхнул там (как теория), «экспансия» марранов уже имела место и реакция «ревности», несомненно, была заметна. И все же мы не считаем, что это должно было изменить оправдание этой ревности, а именно почему это оправдание перестало в основном базироваться на религии — или, скорее, на дурном религиозном поведении марранов — и сконцентрировалось на их «этническом происхождении» как основной причине для преследования. В конце концов, в отличие от Германии XIX в., Испания XV в. была глубоко религиозной страной; и если мы следуем Роту, конверсо воспринимались как «приверженные идеалам их прежних братьев по вере», а «их *номинальная* смена веры была ничего не значащей», и поэтому «считалось справедливым для «старых христиан» вести себя так, как будто она вообще никогда не имела места»<sup>5</sup>. Однако если это так, антагонизм и гонения могли смело продолжаться только на религиозной основе, как это было в прошлом. На деле, зная о вышеупомянутых претензиях к марранам, мы можем с легкостью понять, почему их противники требовали установления инквизиции в Кастилии. Это произошло потому, что инквизиция была *религиозным* инструментом, созданным для того, чтобы сокрушить христианских еретиков, и многие считали ее достаточно сильной, чтобы подкосить под корень «еврейскую ересь». Почему же тогда расизм поднял голову в Испании — и это против освященных принципов христианства и несмотря на первоначальную оппозицию Церкви? Рот не сумел дать ответ на этот вопрос. Заметив сходство между Германией и Испанией в некоторых *фактах* расистских гонений, он не сумел заметить разницы в их глубоких, основообразующих *причинах*.

Развитие событий в Испании было одновременно и похожим, и непохожим на то, что происходило в Германии. И в той, и в другой стране религиозные аргументы, как мы отметили, явились *недостаточными* для того, чтобы обеспечить нужды ненавистников обращенных, которые стремились в Испании к тому же, к чему и немецкие антисемиты — то есть к уничтожению объекта их ненависти. Тем не менее причины этой недостаточности были разными. Конечно, в обеих странах это было следствием уменьшения возможности использовать и полагаться на религиозное различие. Тем не менее если в Германии эта возможность ослабла в связи с *общим ослаблением влияния религии*, то в Испании, где христианство находилось на своем пике, это произошло по совсем другой причине. Невозможно с уверенностью основываться на *религиозном* различии, когда это различие прак-

тически исчезло, так как большинство марранов — или, точнее, их подавляющее большинство обратилось в христианство. Соответственно, антимарранские элементы, пытаясь укрепить основу своей кампании, должны были обратиться к расовой теории, обеспечившей им новое различие, в котором они отчаянно нуждались для достижения своей цели заблокировать «еврейское» вторжение в испанское общество и ассимиляцию в испанский народ.

И действительно, ничто не демонстрирует более убедительно слабость так называемой еврейской ереси в Испании, чем подъем мощного расистского движения против конверсо в то время, как христианизация толкала марранов по пути к окончательной ассимиляции. Именно тогда, на этой стадии развития событий, расистское движение увидело свою историческую миссию. Его целью не было спасение испанского народа от воображаемой «опасности» еврейской ереси, а от реальной опасности полной и всеобъемлющей христианизации, которая должна была принести с собой, как верили расисты, доминирование евреев над испанцами и их всевозрастающее этническое слияние. Расисты, люто ненавидевшие евреев, видели это слияние как «порчу и осквернение» — то есть заражение испанской крови порочными тенденциями еврейской расы — и, согласно этому взгляду, представляя конверсо как *изначально и неисправимо* аморальных, они планировали помешать их слиянию с испанцами не только этнически, но и социально. Расизм, как мы говорили везде, касаясь и Германии, и Испании, есть «последнее препятствие, которое антисемитизм может поставить перед ассимиляцией евреев в большую часть народа»<sup>16</sup>.

Необходимо еще одно, последнее, замечание по поводу этих исторических сражений. В Германии расизм захватил абсолютную власть, поэтому смог проложить путь к своим целям. Однако в Испании он никогда не достиг полной независимости, и поэтому его продвижение зачастую приостанавливалось санкциями Церкви и ограничениями короны. Этим обуславливается важность, которую расисты придавали инквизиции, управление которой было как минимум частично в их руках, хотя инквизиция должна была подчиняться правилам Церкви и приказам короля. Отсюда и разница в окончательном результате. Так, если в Германии расизм достиг своей цели, то в Испании ему это не удалось. Разумеется, в течение долгого времени существовала сегрегация «новых христиан» от большинства испанцев, марранское население понесло страшные потери и страдало от огромного ущерба и ужасных тягот. Тем не менее в далекой перспективе усилия расизма не увенчались успехом. Он не сумел предотвратить окончательного слияния большинства конверсо с остальными испанцами. Поэтому в Испании не расисты одержали окончательную победу, а католическая церковь и большинство конверсо, искавших ассимиляции с испанским народом.

## К

### ЗАГОВОРЫ КОНВЕРСО ПРОТИВ ИНКВИЗИЦИИ

Как можно объяснить общее легкоеверие, продемонстрированное столь многими видными историками по отношению к утверждениям и обвинениям испанской

инквизиции? Что могло заставить людей, обычно известных своими критическими способностями и острым ощущением правды, принять с такой готовностью всю информацию, распространяемую инквизицией, так же как и ее агентами, приспешниками и пропагандистами? Кто может сомневаться, что большинство, если не все инквизиторы были смертельными врагами конверсо и поэтому жаждали доказать их виновность? Однако даже если некоторые инквизиторы и были нейтральны, испанское общество не было. Оно настолько пропиталось ненавистью к конверсо, что инквизиция находилась в положении, не позволяющем выносить честные вердикты. Кем были свидетели в их судилищах, если не людьми из этого общества? И какой уровень порядочности и мужества требовался от них, чтобы противостоять давлению общественного мнения со всех сторон? Даже если бы инквизиторы были более или менее беспристрастными, мы были бы должны отнестись с подозрением к каждому решению или вердикту, принятому таким судом, как испанская инквизиция. С насколько большим подозрением мы должны относиться к ее отчетам и приговорам, когда и ее чиновники, и общество жаждали крови конверсо! Возможно ли полагаться на документы, составленные в духе злобы, мстительности и страстного желания отправить конверсо на костер? Ненависти инквизиторов к конверсо, которой мы имеем неоспоримые доказательства, достаточно для того, чтобы подвергнуть сомнению их документы и приговоры в той мере, которая делает их практически ничтожными. И это вдобавок к тому, что инквизиция регулярно применяла пытки, чтобы выбить «признания» в преступлениях, приписываемых обвиняемым. Как можем мы принять всерьез какую-либо информацию, полученную под пытками или под угрозами пыток, если она не подтверждена свидетельствами, заслуживающими доверия? Такое подтверждение вряд ли было возможно при инквизиции, потому что ее свидетели не подвергались с обвиняемыми перекрестному допросу, даже их имена оставались в тайне для защиты, и эта секретность позволила многим подлецам удовлетворить свою вражду и зависть к обвиняемым или свое желание послужить инквизиторам. Если мы прибавим ко всему этому тот факт, что в Испании царил террор инквизиции, отпугивающий кого бы то ни было от защиты обвиняемых, и рвение как Короны, так и инквизиторов к конфискации имущества осужденных, к какому выводу можем мы прийти, кроме того, что документы инквизиции не заслуживают того доверия, которое они обычно вызывают?

Тем не менее мы не предлагаем не обращать внимания на эти документы. Они, разумеется, включают в себя некоторые генеалогические сведения, информацию о семейных отношениях, о роде занятий обвиняемых, и подобная информация может оказаться полезной в реконструкции некоторых элементов прошлого. Однако в том, что касается сути судебного процесса — событий, о которых идет речь в обвинении, — мы должны отнестись к ним с предельной осторожностью и с минимальным доверием.

Между тем так следует отнестись не только к самим документам инквизиции в том, что касается конверсо. Также и заявления по поводу марранов, сделанные нейтральными лицами, жившими при инквизиции, должны подозреваться во лжи. Очень редко их можно принять таковыми как они есть, потому что парализующий страх диктовал людям их каждое слово. Обвиняющие документы систематически уничтожались, не исключая и тех, где содержались свидетельства или намеки на истинное христианство марранов. Любые такие ссылки обычно камуфлировались

до такой степени, что нельзя было понять, защищает ли автор конверсо или, наоборот, обвиняет их. Легко понять мотивы Бернальдеса, лютого врага конверсо, зато совсем нелегко обнаружить точное отношение к марранам или к специфическим обвинениям, выдвинутым против них, когда мы подходим к таким авторам, как Паленсия или Мариана, или даже к таким марранским авторам, как Валера или Пульгар. Никто из них не рассказывает свою историю напрямую, не говоря уже о полной истории или хотя бы о ее солидной части. И редко они позволяют себе четкие высказывания о невиновности марранов.

Излишне говорить о необходимости подвергнуть проверке правдивость анонимных документов того периода, в особенности когда оказывается, что они появились из кругов, близких к инквизиции или от нее самой. То, что многие крупные ученые не отнеслись к ним подобным образом, а приняли их в качестве документов, заслуживающих высокого доверия, становится очевидным из знакомства с научной литературой, касающейся заговоров, предположительно организованных марранами против инквизиции.

Севилья, 1481 г.

Одним из таких документов является анонимное сочинение, касающееся реакции сеvilских конверсо на основание инквизиции в их городе. Оно сохранилось в двух копиях, одна XVIII в., а другая XVII в., находящихся в *Biblioteca Colombina* в Севилье, и озаглавлено «Отчет о встрече и заговоре, организованных еврейскими конверсо против инквизиторов, которые прибыли [в этот город], чтобы учредить Священную Канцелярию Инквизиции». Амадор де лос Риос был первым, кто использовал этот документ, представив его содержание как достоверный факт и не видя никаких причин для его проверки<sup>2</sup>. Позднее Фидель Фита опубликовал его полностью<sup>3</sup>, назвав «драгоценным документом», который «удостоверяет и вкратце описывает» «знаменитый заговор», который составили против инквизиции сеvilские конверсо<sup>4</sup>. Согласно Фиделю Фите, этот документ был взят из работы, составленной Кристобалем Нуньесом, «капелланом Королей-католиков и библиотекарем сеvilской церкви около 1500 г., когда Нуньес был уже стариком»<sup>5</sup>. Хотя Фита говорит об этом как о достоверном факте, его утверждение основано просто на догадке. Этот листок, должны мы отметить, не упоминает ни о доне Нуньесе, ни о его работе. Что же тогда привело Фиделя Фиту к этому приписыванию?

*Código de Apuntamientos*, составленный Хуаном де Торрес-и-Аларконом в 1616 г., содержит несколько пассажей из утерянной работы Нуньеса, один из которых аналогичен пассажи о заговоре, найденному в анонимном документе. На основе этого сходства Фита заключил, что этот документ взят из работы Нуньеса<sup>6</sup>. Тщательное исследование упомянутых документов не гарантирует, однако, такого заключения.

Фита также опубликовал соответствующий текст из *Apuntamientos* Хуана де Торреса<sup>7</sup>, так что можно сравнить оба отчета. В большинстве мест оба пассажа, тот, что у Нуньеса, и анонимная рукопись, схожи в стиле и содержании. Оба говорят о встрече заговорщиков, состоявшейся вскоре после прибытия первых инквизиторов в Севилью, оба указывают на то, что среди присутствовавших были важные персоны Севильи (судьи, юристы, богатые торговцы, члены совета, высокие церковники) и некоторые ведущие «новые христиане» из Отреры и Кармоны, и оба документа описывают происходившее на этой встрече. Однако анонимный отчет



несколько пространнее и вызывает больше сомнений в своей подлинности. Теперь мы представим их оба, вместе с выдержкой, взятой Торресом из работы Нуньеса.

Версия А, взятая Хуаном Торресом из *Cosas Notables* Нуньеса

Они\* сказали друг другу: «Что вы думаете? Как они посмели идти против нас? Мы главные люди этого города, и мы нравимся народу. Давайте соберем людей. Вы, имярек, имеете многих ваших людей готовыми (*a punto*) и вы, имярек, имеете столько и т.д. А если они придут схватить нас, мы учиним драку (*meteremos cossa a braja*) вместе с людьми [которых мобилизуем] и с народом [Севиля].

Еврей по имени Форонда, который присутствовал, тогда сказал: «Иметь готовых людей кажется мне хорошей мыслью. Но как? Где сердца»<sup>8</sup>.

Версия В, из тома LXXX различных документов в *Biblioteca Colombina* в Севилье

Они\* сказали друг другу: «Что вы думаете? Как эти монахи (*regulares*) [смеют] идти против нас? Разве мы не главные люди этого города? Разве мы не нравимся народу? Давайте соберем людей. Вы, имярек, имеете многих ваших людей готовыми (*a punto*) и вы, имярек, имеете столько и т.д. И таким образом они поделили между главными (*cabecas*) оружие, людей и деньги, так же как и другие вещи, необходимые для этой цели. А если они придут схватить нас, мы учиним стычку (*meteremos en bollicio la cossa*) вместе с людьми [которых мобилизуем] и народом [Севиля].

Старый еврей по имени Форонда, который присутствовал, тогда сказал: «Иметь готовых людей кажется хорошей мыслью. Но как? Где сердца? Дайте мне сердца»<sup>9</sup>.

\* Они — то есть конверсо, присутствовавшие на встрече.

Версия А предполагает, что собравшиеся конверсо планировали сопротивляться инквизиции силой, но не предлагает никакого свидетельства о том, что они предприняли шаги к реализации своего плана. На самом деле, если мы следуем этому документу, мы должны прийти к выводу, что встреча закончилась на пессимистичной ноте, без принятия решения.

Версия В, напротив, говорит нам, что собравшиеся конверсо не только говорили о своем плане, но и перешли от слов к действию. Они распределили между своими лидерами оружие, людей, деньги и другие необходимые для заговора вещи. Версия В также сообщает нам, что целью затеваемой ими стычки было «убить всех инквизиторов и отомстить врагам».

Легко заметить, что версия А представляет собой органическое целое. Она рассказывает об обсуждении собравшимися лидерами предложения сопротивляться инквизиторам, а затем дает скептическую реакцию «еврея» по имени Форонда (несомненно, маррана) на это предложение. Версия В вовсе не создает такого впечатления. Отчет о дискуссии прерван словами «и таким образом они поделили между своими главами оружие, людей и деньги» и т.д., а то, что следует за этим предложением («а если они придут схватить нас» и т.д.), не представляет собой его естественного продолжения, а как будто продолжает прерванный рассказ о

дискуссии. Мы должны прийти к выводу, что фраза о распределении оружия и т.д. вставлена в переводимый текст редактором, который хотел показать, что собравшиеся конверсо не только затевали мятеж, но также и были заняты конкретными приготовлениями. Он хотел доказать их вину не только в заговорщической идее, но и в мятежных действиях.

Более того, из версии А можно вывести, что смысл драки состоял в предотвращении арестов инквизиторами и продолжения их запланированной работы. Следовательно, это было бы в основном защитной акцией, не имевшей цели нанести серьезный ущерб инквизиторам. Однако согласно версии В, собравшиеся конверсо имели в виду агрессивную акцию, крайне преступную и вдохновленную злодейским намерением. Они хотели убить всех инквизиторов и отомстить своим врагам за себя. Поэтому заключительное предложение этой дискуссии тоже могло быть вставлено тем же редактором, который хотел доказать вину конверсо деяниями, как и замыслом.

В связи с этим весьма вероятно, что более длинная версия не совпадала с той, которую Торрес взял из работы Нуньеса (и, предположительно, сократил ее). Соответственно, ее источником является не *Cosas Notables* Нуньеса, как предполагал Фита, а что-то другое. Также похоже, что текст, использованный Нуньесом, включает в себя этот рассказ в его более ранней форме, т.е. до того, как он был усилен, как указано выше, но следует понять, что и это тоже взято из источников инквизиции или близких к ней кругов. Возможно, что эти две версии представляют две стадии инквизиторского расследования этого вопроса. На первой стадии оно ограничивалось обвинениями в организации сопротивления арестам; на второй оно пошло дальше и обвинило конверсо в заговоре с целью убийства инквизиторов.

Давайте теперь рассмотрим заговор, как он представлен в этих источниках. Очевидно, что прежде всего надо задать вопрос: была ли какая-нибудь почва для мало-мальски разумного ожидания, что какой-нибудь из описанных планов, будучи выполненным, в состоянии остановить деятельность инквизиции в Севилье? Отчет об этой встрече предполагает познакомить нас с мыслями заговорщиков по этому вопросу и указать на причины, побудившие их поверить в то, что их акция может увенчаться успехом. Однако внимательное чтение этого отчета (в обеих его формах) ясно показывает, что он не представляет настоящую дискуссию собравшихся, но только приписываемые им аргументы, которые кажутся бессмысленными. Согласно отчету участники встречи спросили: «Как [смеют] эти монахи пойти против нас? Разве мы не главные люди этого города?» Как будто они не знали, что эти «монахи» инквизиции представляют папу и королей и действуют, следуя четким и детальным приказам! В то же время вопрос кажется странным и по другой причине: «Как [смеют] эти монахи действовать против нас?» — т.е. против участников встречи. Похоже, что авторы предполагаемого отчета хотели указать, что эти конкретные конверсо организовали заговор по чисто личным причинам, т.е. потому что кто-то сообщил им, что инквизиторы собираются начать свое расследование против них. Но возможно ли это? Разве это не касалось всей общины? Инквизиторские обвинители явно пытались сыграть на общепринятом мнении об эгоизме, самодовольстве и самоуверенности конверсо. «Разве мы не главные люди этого города? Разве мы не нравимся народу?» Оба этих аргумента предполагают, что заговорщики верили, что решение инквизиторов начать расследование было безрассудным, потому что их положение в городе было настолько прочно, что

делало их неуязвимыми. Могли ли собравшиеся лидеры конверсо видеть свое положение в таком свете?

Судя по нашему источнику (в обеих версиях), заговорщики не сомневались в том, что «народ» (т.е. «старые христиане» Севильи) «любят» их настолько, что побегут на их защиту или на защиту «новых христиан» вообще, если только перед ними возникнет реальная угроза. Однако никто лучше лидеров конверсо не знал, что подобные ожидания беспочвенны. Всего за семь лет до этого севильские марраны были охвачены таким страхом перед своими старохристианскими соседями, что мобилизовали всех своих людей для самозащиты, сотнями перебрались в Гибралтар, в то время как многие из них искали убежище в Ньебле, крепости герцога Медины-Сидонии, а многие другие рассматривали возможность эмиграции из Испании во Фландрию или Италию<sup>10</sup>. Отношения между «старыми» и «новыми христианами» за эти семь лет явно не улучшились до такой степени, чтобы страх марранов перед враждой со стороны «старых христиан» сменился на уверенность в старохристианской приязни, на которую можно положиться. Конечно, заметная часть севильского населения была глубоко возмущена появлением инквизиции и находилась, скорее, в дружеских отношениях с конверсо (об этом см. ниже), но она, безусловно, не составляла большинства «старых христиан», и ее оппозиция инквизиции, как и дружба с марранами, не была столь сильна, чтобы поставить под угрозу жизнь или свободу мятежом против короны. Авторы нашего отчета, которые представили этот документ, хотели объяснить, почему марраны возложили надежды на вооруженное выступление против инквизиции: «новые христиане», которые поняли, что их собственных сил не хватит на такое дело, начали свой план с предположения, что «народ» поможет им. Однако конверсо не могли быть столь наивными, чтобы рассчитывать на содействие «народа». Не могли они рассчитывать и на помощь какого-либо аристократа внутри города Севильи или за его пределами<sup>11</sup>. Следовательно, они должны были, тщательно взвесив соотношение сил, понять, что им придется противостоять инквизиции самим, без посторонней помощи. И каковы же были их шансы в такой ситуации? Окруженные большинством ненавидящих их «старых христиан», они в конце концов встретились бы с королевскими войсками, которые, вместе с враждебными элементами населения, разорвали бы их на куски или схватили бы их только для того, чтобы подвергнуть самым немыслимым пыткам. Лидеры конверсо, умудренные жизненным опытом и способные оценивать реальность, не могли не предвидеть такой конец.

Фидель Фита говорит: «То, что был какой-то план или опасность (*amago*) заговора, выглядит правдоподобным на основании эдикта от 2 января»<sup>12</sup>. Он также говорит, что «придворный священник [т.е. Бернальдес] ссылается на него в своем убеждении, что Педро Фернандес Бенадева (член Совета 24-х Севильи и присяжный заседатель Сан-Сальвадора, который был одним из предполагаемых заговорщиков) держал в своем доме арсенал оружия, достаточный для ста человек»<sup>13</sup>. Тем не менее декларация от 2 января не указывает на то, что заговор был уже на ходу, и Бернальдес тоже этого не говорит. Он, конечно, утверждает, что Бенадева имел у себя в доме достаточное количество оружия, но нигде он не говорит об обнаружении заговора. Если бы он располагал такой информацией, он наверняка не оставил бы ее без внимания. Далее он говорит, что Диего де Сусан и другие марраны (упомянутые в процитированных выше документах) были сожжены как иудействующие, а не заговорщики<sup>14</sup>. Также ни Паленсия не упоминает о «Севильском за-

говоре» (и он не пропустил бы такое событие), ни Валера, ни Пульгар. До всех них, конечно, дошли слухи о заговоре, но они явно пришли к выводу, что слухи были пустыми. Тем не менее большинство современных историков нашли возможным утверждать, на основе представленного нами бессмысленного отчета, что севильские марраны составили заговор и он был обнаружен Священной Канцелярией таинственным — воистину, почти чудесным — способом через добровольный донос дочери Сусана против ее иудействующего отца<sup>15</sup>.

Что же на самом деле случилось? Ключ к раскрытию событий следует искать в преамбуле истории о заговоре, который включен в анонимный отчет. Там говорится, что «после того как инквизиторы и служащие Священной Канцелярии прибыли в Севилью, город разделился на два лагеря мнений об этом. Некоторые взяли сторону инквизиции, и они, конечно, были хорошими христианами ... как среди потомков древних христиан, так и среди новообращенных, которые были истинно преданными христианами. [Но другие заняли противоположную позицию], а то, что явилось причиной большого скандала и крайнего удивления, был тот факт, что эта партия включала в себя сильных [людей города] и тех, кто занимал [высокие] должности, и уважаемых церковников; они поддерживали худшую часть того мнения»<sup>16</sup>. Значит, в Севилье была сильная группа граждан, включавшая в себя многих влиятельных людей и высоких служащих светской и церковной администрации города, которые находились в оппозиции к инквизиции. Это был, несомненно, тот «народ», на кого ссылается наш документ. Они не планировали противиться инквизиции силой (так как наши источники ни единым словом не намекают на это), но они высказали резкую критику всему ее плану и создали раскол во мнениях в городе, что явно было против интересов инквизиции. В этих обстоятельствах инквизиторы чувствовали, что не получают полного содействия со стороны граждан, их работа будет в результате затруднена. Они решили, что нужно что-то сделать, чтобы раздуть ажиотаж против конверсо и создать народную поддержку инквизиции, и ничто не могло лучше подойти для этой цели, чем сфабрикованные обвинения в марранском заговоре с целью убийства всех инквизиторов и врагов марранов (т.е. «старых христиан», поддерживающих инквизицию).

Что до конверсо, то они должны были осознать тяжесть их ситуации. То, что их лидеры встретились, чтобы обсудить это, не нуждается в доказательствах, то, что были предложены различные меры противодействия, также может считаться безусловным, но также ясно и то, что если они могли в чем-то сойтись во мнениях, то это безусловное отклонение всякой мысли о вооруженном сопротивлении инквизиции или убийстве инквизиторов. Тем не менее, когда сведения об их встрече достигли ушей инквизиторов, они решили отнестись к этой встрече как к заговорщическому сборищу. Так они арестовали лидеров конверсо, обвинили их в планировании сопротивления инквизиции и назначили Алонсо де Охеду, настоятеля доминиканского монастыря Сан Пабло и злейшего врага конверсо в Севилье, прокурором против обвиняемых<sup>17</sup>. Нет сомнения в том, что в начале расследование имело целью показать, что конверсо намеревались привести в действие план убийства членов инквизиции и ее функционеров, но также очевидно, что инквизиция нашла слишком трудным доказать вину конверсо именно в этом. Невозможно усомниться в том, что они использовали для этой цели пытки<sup>18</sup>, но им, наверное, не удалось вырвать признания в деталях, которые можно свести вместе в одно стройное целое. Для этого потребовалось бы очень много времени, а инквизиции

не терпелось начать работу. А тем временем распущенные ими слухи о заговоре сделали очень многое для их желанной цели, и поскольку намеченные жертвы были в их руках, они не упустили возможности пытками заставить их признаться в преступлении иудействования. Поэтому обвинение в заговоре было оставлено в стороне, а обвиняемые были сожжены как иудействующие, но не заговорщики против инквизиции. Поэтому историки того времени и не упоминали о якобы существовавшем заговоре в Севилье.

*Толедо, 1485 г.*

Не меньше вопросов, чем приведенные выше отчеты о марранских заговорах в Севилье, вызывает тот, что относится к похожему заговору, якобы организованному марранами в Толедо. Он взят из рукописи середины XVII в. толедского юриста и поэта Себастьяна де Ороско и состоит из пассажей, скопированных из «старой книги», в которой, среди прочего, есть материалы, касающиеся толедской инквизиции в 1485–1502 гг.<sup>19</sup> Согласно Ороско, автором этой книги был житель Толедо, который обычно записывал все, что доходило до его сведения о текущих событиях, которые он считал важными. Ороско не раскрыл его имя, однако охарактеризовал его как «пытливую личность»<sup>20</sup>. Мы можем понять, что автор не был хорошо известным человеком — скажем, светским или церковным лидером, одним из так называемых «творцов истории», имеющих внутреннюю информацию об описываемых им событиях, но скорее «человеком из народа», который записывал то, чему сам был свидетелем или знал от своих современников, или о том, что те считали имевшим место. Его утверждения могут, в общем, считаться правдивыми там, где они касаются голых фактов, однако когда он интерпретирует их или мотивы действий, о которых рассказывает, зачастую кажется, что он больше верит в них сам, чем они заслуживают доверия.

Таким образом, мы можем получить немало сведений из того, что он рассказывает о начале инквизиции в Толедо, и кое-что имеет прямое отношение к настоящей теме. В первую очередь мы упомянем то, что касается проповеди Педро Диаса де ла Костаньи, одного из двух инквизиторов, которые прибыли в Толедо в мае 1485 г. Он произнес эту проповедь предположительно в кафедральном соборе города, в третий день Пасхи (что в тот год выпала на 24 мая). Диас де ла Костанья, дипломированный теолог и каноник церкви в Бургосе, говорил о Святом Духе, но, естественно, посвятил солидную часть проповеди предстоящей работе инквизиции в Толедо. Он напомнил аудитории, что он и его коллега-инквизитор представляют и папу, и королей, и тут же пригрозил *полным отлучением от Церкви* любому, кто выступит против инквизиции словом, делом или советом. Все присутствовавшие в церкви поклялись «защищать и укрывать» администраторов Священной Канцелярии инквизиции и потребовать от всех иудействующих вернуться к вере и явиться к инквизиции для примирения<sup>21</sup>. Предупреждение о том, чтобы никто не смел пожелать предпринять что-либо против инквизиции, было частью привычной инквизиторской процедуры, но в свете того, что вскоре случилось в Толедо, угроза отлучения от церкви и безапелляционное требование явиться в инквизицию для примирения должны были звучать зловеще. В любом случае, 24 мая, в день проповеди, инквизиторы уже знали, что столкнулись в Толедо с проблемой, потому что за неделю до этого они опубликовали свой Эдикт милости, позволяющий всем еретикам исповедоваться в своих грехах в течение 40 дней с момента

публикации и таким образом примириться с Церковью и не быть наказанными. Однако ко дню проповеди, 24 мая, ни один конверсо не явился к инквизиции в ответ на Эдикт. Прошла неделя, и снова ни один «новый христианин» не пришел для примирения<sup>22</sup>. Было очевидно, что толедские конверсо бойкотируют предложение инквизиции, и они это делают по общему решению. В чем мог заключаться их замысел?

Анонимный автор, процитированный Ороско, наш единственный источник информации об этих событиях, в ответе не сомневается. Церковный праздник Тела Христова падал на пятнадцатый день после публикации Эдикта инквизиции. В этот день торжественная процессия со статуей Иисуса Христа проходит через весь город. Как ожидалось, процессия, которая, несомненно, должна была возглавляться инквизиторами и уважаемыми людьми города, должна пройти через квартал конверсо, и в тот момент, когда она должна была достичь «четырех улиц», конверсо планировали выскочить из засады и атаковать процессию. Согласно нашему источнику, они планировали «убить инквизиторов и всех других сеньоров и кабальеро и всех христиан». Они также намеревались «захватить городские ворота и башню кафедрального собора, а затем поднять город против короля. Только накануне дня Тела Христова, за несколько часов до выполнения плана, заговор был обнаружен и подавлен<sup>23</sup>.

Это, согласно нашему анонимному автору, и было причиной того, что конверсо не являлись в инквизицию для примирения, которое спасло бы многих из них от костра и конфискации имущества. Они не хотели договориться с толедской инквизицией, потому что планировали упразднить ее вообще, и они ожидали достичь этой цели, уничтожив инквизиторов и захватив город. Наш автор не комментирует эту авантюру, которую считает правдоподобной. Однако можем ли мы поверить, что толедские марраны действительно разработали такой план?

Если воображаемый заговор севильских конверсо выглядит безрассудным, то этот, что приписывается толедским марранам, является чистым безумием. Если, согласно имеющимся у нас источникам, конверсо Севильи в 1481 г. рассчитывали на помощь своих старохристианских друзей, то в 1485 г. толедские марраны могли полагаться только на свои собственные силы. Очевидно, что их силы были явно недостаточны для такой задачи, как захват города, что якобы являлось целью заговора. Надо полагать, что толедские конверсо могли извлечь урок из событий июня 1467 г. и научиться оценивать свою военную силу. Тогда они не только не были в состоянии вырвать город из рук «старых христиан», но не могли даже толком защититься от решительных атак последних — это в то время, когда все силы марранов были мобилизованы, они были прекрасно вооружены, а плюс к этому имели военную поддержку графа Сифуэнтеса. На самом деле, если бы они не нашли убежища у многих «старых христиан», которые отказались встать на сторону их противников, борьба могла закончиться полным уничтожением их общины<sup>24</sup>. Никак не похоже, что конверсо забыли этот устрашающий опыт.

Однако давайте предположим, что они его забыли и действительно намеревались напасть на «старых христиан» и захватить контроль над городом. Чего они могли бы достигнуть в результате? Допустим, в 1449 г., взяв в свои руки город, они могли бы передать его Альваро де Луне, а в 1467 г. — в руки короля Энрике. Между тем в 1485 г. у них не было дружественного претендента на власть в Толедо. Теперь, в 1485 г., им не от кого было ожидать ни помощи, ни облегчения. Ни знать, ни короли не были

на их стороне. Все, что оставалось бы им, так это пытаться удерживать город против короля. Но кто может сомневаться в безнаказанности такой затеи? В отличие от предыдущих монархов, Фердинанд держал всю кастильскую знать под полным своим контролем, он командовал мощной армией, и за его спиной стояла объединенная нация. Он, вне сомнения, обладал силой, достаточной, чтобы моментально сокрушить мятеж как в Толедо, так и в любом другом месте, и он наверняка не замедлил бы это сделать. Соответственно, конверсо не могли бы ожидать ничего иного, кроме очень скорой осады города, после чего Фердинанд принудил бы их к безоговорочной капитуляции, а затем подверг бы их, как предателей и мятежников, самым ужасным наказаниям, как это было принято в то время.

Были ли у марранов какие-нибудь основания надеяться на то, что, если они захватят город, король предпочтет вести с ними переговоры вместо того, чтобы идти войной на Толедо — войной, которая, с одной стороны, дорогостоящее мероприятие, а с другой — заставит его оттянуть силы с гранадского фронта? В конце концов, можно было бы подумать, все, что от него требовалось, чтобы вернуть город в свое подчинение, — это отозвать из Толедо инквизицию. Между тем так могли думать только те, кто не понимал, что операции инквизиции и королевский престиж значимы для королей. Однако конверсо Толедо должны были это прекрасно понимать. Они осознавали, что короли Испании не поставят под угрозу свой авторитет капитуляцией перед марранской общиной Толедо или любой общиной в стране, чего бы это ни стоило, а к 1485 г. они уже, несомненно, поняли то, что конверсо в 1481 г. могли еще не осознавать со всей ясностью, а именно решимость монархов ввести в действие свой инквизиционный план. Более того, к маю 1485 г. они уже знали о провале сопротивления Теруэля введению инквизиции в его владениях и о приготовлениях Фердинанда вторгнуться в этот город военной силой, если Теруэль будет упорствовать в своем сопротивлении<sup>25</sup>. Также к маю 1485 г. они уже должны были узнать о полном провале всех попыток арагонцев облегчить или как-то изменить привычную практику инквизиции в их стране. Стало известно, что Фердинанд не сдвинулся ни на миллиметр. Соответственно, они не могли поддаться иллюзиям, что король будет менее суров в их случае. Напротив, любой компромисс с его стороны в таком центральном городе окажется сигналом к отступлению от его плана инквизиции для всей Испании, что было бы просто невыносимо.

Поэтому представленный выше бунтовщический заговор выглядит не чем иным, как клеветническим обвинением, что подразумевается также и приписыванием марранам других злодейских замыслов. Согласно рукописи, скопированной Себастьяном Ороско, марраны намеревались убить не только инквизиторов, но также и «всех сеньоров и кабальеро» и «всех христиан» (предположительно тех, кто должен был участвовать в процессии Тела Христова). Это напоминает об обвинении, возведенном на севильских конверсо, которые якобы планировали *отомстить за себя своим врагам*, напав на инквизиторов. Однако, если сравнить намерения, приписываемые нашим автором толедским конверсо в 1485 г., севильцы 1481 г. выглядят в куда лучшем свете. Ибо о севильцах было сказано, что они хотя бы делали различие между друзьями и врагами среди местных «старых христиан»; о толедских же конверсо сообщалось, что они планировали массовое убийство всех без различия «старых христиан», кто должен был участвовать в процессии, тем самым показывая, что они ненавидели *всех* «старых христиан» и им было напле-

вать на жизнь любого из них. Именно это, разумеется, и хотели инквизиторы, их обвинители, внедрить в сознание христианского населения Толедо.

Однако давайте подумаем, как повлияла бы такая атака на отношения между «старыми» и «новыми христианами» в Толедо и Испании вообще. Нет сомнения в том, что у конверсо были друзья в Толедо, заинтересованные в сохранении этой дружбы. Мы уже отмечали, что в 1467 г. они нашли убежище в двух старохристианских кварталах, где хозяева домов, «старые христиане», защищали их от нападавших, и нет сомнения в том, что эта дружба позволила марранам восстановить свою общину после разгрома в 1467 г. Более того, мы знаем, что в 1484 г. Гомес Манрике, коррехидор Толедо, обратился от имени города к королеве Изабелле с просьбой отложить установление инквизиции в Толедо, потому что такой шаг неизбежно приведет к бегству многих конверсо из города и нанесет непоправимый ущерб экономике города. Паленсия, автор этого сообщения, рассказывает, что королева согласилась на эту просьбу<sup>26</sup>, хотя, как мы знаем, она потом изменила свое решение, возможно под влиянием своего мужа или инквизиции. Манрике, однако, не обратился бы к ней, не будучи поддержан большинством старохристианских высших классов, а среди тех наверняка были многие «старые христиане», настоящие друзья конверсо. Но если бы эта якобы запланированная атака на процессию состоялась, и в ней без разбору погибли бы «старые христиане», то все еще существующее в Толедо дружеское отношение к конверсо было бы потеряно навсегда. На смену дружбе пришла бы непримиримая ненависть, страшнее, чем та, что марраны когда-либо испытывали, и она выплеснулась бы за пределы Толедо и охватила всю старохристианскую Испанию. Поэтому мы считаем, что если и ничто другое, то хотя бы собственные интересы заставили бы конверсо исключить возможность такого шага.

Мы можем допустить, что утверждение нашей рукописи об убийстве «всех сеньоров и кабальеро», так же как и «всех старых христиан» и т.д., было добавлено автором на почве слухов, но не являлось частью плана конверсо. Тем не менее такое предположение не вяжется с остальной частью отчета. Сама по себе попытка убийства всех инквизиторов в то время, когда они шествуют в праздничной процессии, повлекла бы за собой столкновение со всеми участниками процессии, которые, конечно, поспешили бы на помощь инквизиторам, превратив все это в сражение всех со всеми до победного конца. В особенности это случилось бы, если конверсо планировали захват городских ворот, башни собора и наконец захват всего города. Отсюда, если принять как факт, что они планировали нападение на процессию Тела Христова, то необходимо принять и утверждение, что они намеревались убить «всех сеньоров и кабальеро» и т.д. Конечно, марраны могли бы позже заявить, что условия боя были таковы, что не позволили им различить между врагами и друзьями, но это не освободило бы их от ответственности за результаты, которые легко предсказать.

Мы уделили особое внимание возможным последствиям приписываемого марранам заговора в Толедо 1485 г., поскольку эти последствия могут не быть очевидными для современного читателя. Однако они должны были быть абсолютно ясными для толедских марранов. Они не могли не понимать, что нападение на инквизицию, описанное нашим автором, не имело ни малейшего шанса облегчить их тяготы, но зато все шансы на свете сделать их нестерпимыми. Более того, это предотвратило бы даже возможность спастись бегством, что было их



лучшим средством к выживанию, потому что, приняв такой план, марраны не позволили бы членам своей общины бежать, ослабляя тем самым защитные ресурсы общины. Короче, такой план был бы рецептом к самоубийству, а конверсо явно не к этому стремились, по крайней мере их большинство. Поэтому, какими бы ни были ожидания некоторых горячих голов их группы, невозможно сомневаться в том, что многие из них предвидели устрашающие последствия вышеупомянутой авантюры (если предположить, что это когда-либо было предложено!) и резко возражали против этого. Мало того подобный план никогда не мог быть осуществлен без единогласного или почти единогласного принятия марранской общиной, а поскольку это никак не было возможным, этот план не мог быть принят. Это еще одна причина, которая приводит нас к выводу, что предполагаемый заговор конверсо был не чем иным, как плодом фантазии их обвинителей. Это было клеветническим измышлением, распространенным инквизицией по ее собственным особым мотивам, и это напоминает нам о необходимости разобратся в том, каковы были эти мотивы или какой цели могла в то конкретное время и место служить эта клевета.

Эта цель указана в первой части отчета, которая относится к отказу толедских конверсо явиться в инквизицию для примирения. Это, несомненно, было новой тактикой, принятой толедскими конверсо в их борьбе против инквизиции. К 1485 г. все марраны знали, что Эдикты милости, которые якобы обещали гарантию против сожжения и конфискации, на самом деле не давали никакой гарантии. Инквизиция сперва накладывала штрафы в процессе примирения, а потом зачастую возвращалась к этим же «примиренным» с обвинением в том, что они сознались не во всех прегрешениях и, соответственно, судила и наказывала их как еретиков. Часто она также обвиняла их умерших родителей в приверженности иудаизму или исполнении его обрядов и на этой почве грабила их наследников (т.е. «примиренных» конверсо), отбирая у них унаследованное имущество. Однако, пожалуй, хуже всего было давление, которое оказывали инквизиторы на покаявшихся, заставляя их быть осведомителями и доносить о любом отклонении от веры своих родственников, друзей и знакомых. Под этим давлением, сопровождаемым угрозами, многие из тех, кто явился для примирения, снабжали инквизицию информацией, достаточной для того, чтобы затаскать в застенки инквизиции многих невинных «новых христиан», которые представили собой первую группу «виновных», с которых инквизиторы могли начать свое расследование. Несомненно, толедские конверсо пришли к мысли, что они скорее выиграют, чем проиграют, если избегнут «примирения». В любом случае они могли надеяться, что, заняв такую позицию, они могут воспрепятствовать или опередить инквизиторские операции. Очевидно, что все они пришли к соглашению об этом и действовали с удивительным единством.

Новая политика, принятая марранами, и их безмолвный отказ от инквизиционной «милости» явно сильнейшим образом обеспокоили инквизиторов. Теперь им приходилось полагаться только на информацию, полученную от старохристианских осведомителей, а ее было немного. Следовательно, им пришлось думать о том, как побудить «старых христиан» свидетельствовать против «новых» и заставить конверсо убрать воздвигнутый ими вокруг себя забор молчания. Сфабрикованное обвинение в заговоре «новых христиан» напасть на процессию Тела Христова предназначалось для этой двойной цели. Однако для того чтобы «старые

христиане» действительно поверили в это, а «новые» почувствовали угрозу, этот вымышленный заговор должен был быть «раскрыт», обнародован и осужден, а несколько конверсо — формально обвинены и приговорены к повешению.

Мы не знаем с точностью, какую роль в этом деле сыграл Манрике, толедский коррехидор. Тем не менее не может быть сомнения в том, что его роль была жизненно необходимой для успеха инквизиторского маневра. Гомес Манрике, несомненно, получил четкие приказы короля приветствовать инквизиторов и предоставить им возможную помощь. Ясно, что он как лояльный служащий сделал максимум для того, чтобы выполнить эти распоряжения. Итак, мы можем предположить, что он позволил инквизиторам расследовать предполагаемый заговор, основываясь на свидетельствах, полученных под пытками, и спешно вынес свои первые приговоры, несомненно, по религиозным обвинениям. В день Тела Христова, перед началом процессии, он повесил одного из осужденных конверсо, а через несколько дней — еще четырех. Затем он вдруг прекратил казни и заменил смертные приговоры относительно скромным штрафом, наложенным на каждого маррана Толедо. Рукопись сообщает нам, что он объяснил это тем, что, если бы он наказал всех виновных так, как они того заслуживали (т.е. казнил бы их всех), город бы обезлюдел<sup>27</sup>.

Поведение Манрике действительно загадочно. Если заговор был настолько разветвлен и охватывал всех марранов Толедо, а их намерением было то, что сказано — то есть убить инквизиторов и взбунтоваться против короля (а судя по нашему источнику, так якобы и было, потому что столь многие заслуживали казни) — кажется странным, что так мало виновных заплатили своей жизнью за это преступление. Более того, были казнены четыре ремесленника и один представитель высших классов, юрист по имени де ла Торре<sup>28</sup>. Ремесленники никак не могли быть среди авторов и вдохновителей заговора (и поэтому последними заслуживали бы смертной казни), в то время как де ла Торре, которого рукопись называет «одним из капитанов», мог быть представлен как его *главный* лидер. Почему же остальные зачинщики заговора отделались простым штрафом? Мы полагаем, что инквизиторы пообещали марранам, что казни прекратятся и будут заменены штрафами, если те изменят свое отношение к инквизиции, а в особенности к Эдикту милости. Конверсо убедились, что у них нет выхода, кроме как подчиниться желанию инквизиции.

Это описание «попытки мятежа» толедских конверсо в 1485 г. основано на нашем анализе одного дошедшего до нас источника тех дней. Имеется, однако, еще один, более поздний источник, который не был использован ни одним из историков инквизиции и который, по нашему мнению, проливает свет на некоторые обсуждаемые нами события. Речь идет об отчете о толедском заговоре, как он представлен в памятной записке, которую кардинал Силисео, архиепископ Толедо, подал императору Карлу V в 1548 г.

В задачу этой памятной записки входило оправдание постановления о чистоте крови, который кардинал ввел в предыдущем году, лишая всех конверсо права на занятие должности в кафедральном соборе Толедо. А в соответствии с этой задачей Силисео старался показать преступное, антихристианское поведение конверсо, поведение, которое, по его утверждению, демонстрировалось на протяжении всей их истории, и для достижения этой цели он переворачивал всю клевету, возведенную на «новых христиан», которую разыскал в антимарранских источниках.

Он сконцентрировался в особенности на историях о вреде, который они намеревались нанести «старым христианам» в Толедо. Так, он говорит нам: «В дни Хуана II, когда Педро Сармьенто был коррехидором Толедо, конверсо взбаламутили и подняли весь город против сказанного коррехидора и «старых христиан» [Толедо] в попытке стать хозяевами города, так чтобы они могли [продолжать] иудействовать и свободнее упорствовать в своем предательстве»<sup>29</sup>. Этих описаний функций Сармьенто в Толедо и причин беспорядков 1449 г. достаточно, чтобы продемонстрировать «правдивость» Силисео в изображении хорошо известных исторических событий; но мы можем получить такое же впечатление и от других инцидентов, о которых он рассказывает в поддержку своего тезиса. Так, например, он говорит нам, что «в поселке под названием Ла-Гуардия», в девяти лигах от Толедо, конверсо этого места распяли ребенка, известного под именем Святого Невинного, и подвергли его всем мукам, которым их предки подвергли Христа»<sup>30</sup>. В свете этого вряд ли может удивить то, что он включил историю о «заговоре 1485 г.» в список свидетельств, представленных, чтобы продемонстрировать ненасытную ненависть конверсо к «старым христианам» и их повторяющиеся планы захвата Толедо и резни его старохристианских жителей.

Согласно Силисео, «заговор был организован под руководством маррана по имени Бакийер де ла Торре, который занимал пост главного судьи Толедо, когда Гомес Манрике был коррехидором. Де ла Торре вместе с другими конверсо составил план, который позволил бы им «вырезать всех «старых христиан» Толедо, как и инквизиторов и служащих Священной Канцелярии, которые недавно прибыли в город». Они выбрали день Тела Христова для выполнения своего плана, потому что «старые христиане» будут в тот день беспечны и поэтому уязвимы для нападения. Соответственно, главный судья издал указ, запрещающий кому бы то ни было в этот день носить оружие, якобы для того чтобы предотвратить стычки, а работники из деревень, которые придут в город, чтобы исполнить традиционные танцы с мечами, танцевали на этот раз с палками. «Все это, — говорит Силисео, — было раскрыто вовремя, так что коррехидор и кабальеро, которые помогли ему, схватили и наказали многих марранов, включая главного судью. Последний был повешен, а затем сожжен как иудействующий, его санбенито<sup>\*</sup> сохранен в церкви Сан Висенте».

Из этого рассказа мы, таким образом, узнаем, что де ла Торре был не просто «юристом», но главным судьей города. Он, возможно, принадлежал к знаменитой семье де ла Торре, давшей марранской общине Толедо выдающихся лидеров, двое из которых были повешены во время волнений 1467 г. По всей вероятности, главный судья был *главой* конверсо Толедо, и мы можем предположить, что под его руководством или по его совету они решили игнорировать Эдикт милости. Так он стал главной мишенью инквизиции в ее запланированной атаке на конверсо.

В отчете Силисео есть дополнительные сведения, которые могут рассеять туман над другими этапами создания этой клеветы. Агитация инквизиции создала напряженную атмосферу в Толедо, и мы можем предположить, что, как следствие, конверсо опасались массовых нападений на них в день Тела Христова, когда многие рабочие из деревень, известные как враги конверсо, соберутся в городе и поддадутся подстрекательству погромщиков. Для того чтобы ослабить их искушение

\* Особое одеяние в виде савана для осужденных инквизицией. — Прим. перевод.

напасть на марранов, главный судья действительно мог использовать свою власть и издать распоряжение, упомянутое Силисео.

Ясно, что инквизиторы и их советники среди «старых христиан» в Толедо видели в этих необычных распоряжениях повод для обвинения конверсо в планировании нападения на предстоящую процессию. Судья был обвинен как «вождь» заговора, а заставить его «сознаться» под пытками вовсе не было сверхчеловеческой задачей.

Ясно как божий день, что такая мысль не могла прийти ему в голову. Меньше, чем любой другой видный конверсо, главный судья Толедо был бы готов пойти на авантюру, которая подвергла бы опасности жизни всех марранов города, без согласия и сотрудничества всех остальных ведущих членов общины. Силисео, конечно, говорит нам, что судья «присоединился к другим конверсо» «в их тайном» планировании резни. Однако мы знаем, что ни один из «других» не заплатил своей жизнью за это преступление, что, несомненно, случилось бы, будь те частью заговора. Заявление Силисео о том, что «многие» из схваченных заговорщиков были «наказаны», совершенно очевидно вводит в заблуждение, ибо он не указывает ни их имен, ни наказаний, которым они якобы подверглись. Тем не менее, как мы знаем из источника того времени, еще только четверо марранов, все из низших классов, были казнены коррехидором. В то же время они, как мы указывали, не могли быть среди авторов плана.

То, что инквизиция была главным автором расследования и вышеупомянутых вердиктов, также ясно из утверждения Силисео, что де ла Торре после повешения был «сожжен как иудействующий». Таким образом, мы видим перед собой точные повторения тактики, используемой севильской инквизицией, когда она наказала марранских «заговорщиков» в 1481 г. Их тоже отдали под суд как мятежников, но осудили и казнили как еретиков — явно потому, что гражданское преступление было бы за пределами юрисдикции инквизиции. Если бы обвинение было предъявлено перед гражданским трибуналом, где свидетели могут быть допрошены обвиняемыми и где один из обвиняемых был опытным юристом, как и де ла Торре, лживая природа обвинений была бы, возможно, раскрыта.

Нет сомнения в том, что, будучи в курсе событий, Паленсия не поверил рассказам о заговоре, и поэтому, отметив согласие Изабеллы отложить введение инквизиции в Толедо (в 1484 г.), он обошел молчанием последующие события (1485 г.), за которые, как он понимал, была ответственна инквизиция. Он не посмел рассказать настоящую историю этих событий, потому что знал, что это может вызвать гнев инквизиции, а также ему было весьма неприятно критиковать Манрике (которого он высоко ценил) за его «бессердечное» сотрудничество со Священной Канцелярией. В отличие от Паленсии, Пульгар обсуждал начало деятельности инквизиции в Толедо, но и он воздержался от упоминания «марранского заговора» и отнесся к нему как к «несущественному событию». Совершенно очевидно, что он тоже не посмел обвинить инквизицию в фабрикации чудовищной клеветы и поэтому, как и Паленсия, предпочел сохранять молчание.

*Сарагоса, 1485 г.*

В тот самый момент, когда «новые христиане» Толедо боролись с преследованием, которое мы только что описали, гораздо худшее готовилось на основе аналогичного обвинения против них в Арагоне. Удар должен был обрушиться на них в первую

очередь в Сарагосе по обвинению в том, что арагонские конверсо спланировали и осуществили убийство Педро Арбуэса, главного инквизитора Сарагосы, ночью 5 октября 1485 г., когда он преклонил колени в молитве в кафедральном соборе (*La Seo*). Как и предыдущие обвинения такого рода, это родилось на фоне оппозиции по отношению к инквизиции — не только со стороны «новых христиан», но также и немалой части «старых». Однако в Сарагосе эта оппозиция была куда более укоренившейся, более влиятельной и являлась значительно большей помехой для инквизиции, чем в Севилье или Толедо. Поэтому в Сарагосе, больше, чем в других городах, инквизиция чувствовала необходимость завоевать поддержку старохристианского населения. Для этого она должна была отвлечь внимание этого населения от кампании, которую вели конверсо и их друзья против посягательств инквизиции на права человека, и направить его на якобы преступное намерение конверсо причинить ущерб инквизиции и «старым христианам» вообще. Новость об убийстве Арбуэса «новыми христианами» должна была помочь достичь этой цели.

Все историки согласились с тем, что Арбуэс был убит марранами. Мы, со своей стороны, усомнимся в этом. Начнем с того, что применим к случаю этого убийства старый вопрос, который ставится в связи с любым преступлением: *cui prodest* — кому это выгодно? Что могли выиграть конверсо от убийства этого инквизитора? Ответ, как мы видим, прост: ничего. Если в Севилье и Толедо уничтожение *всех* инквизиторов (что якобы затевали заговорщики) могло в заметной мере помешать деятельности инквизиции, убийство одного инквизитора в Сарагосе не остановило бы ее действий ни на один день. Организация в целом могла функционировать по-прежнему, а убийство одного из ее членов только усилило бы рвение остальных.

Ли говорит, что побудительным мотивом к убийству Арбуэса «новыми христианами» было растущее отчаяние сарагосских марранов и вера «горячих голов» среди них, что «если убить одного или двух инквизиторов», то такое предупреждение «остановит других от привлечения на себя опасности»<sup>31</sup>. Однако предположения, лежащие в основе этого уверения, трудно принять. Начать с того, что можно подвергнуть сомнению уровень отчаяния сарагосских конверсо в сентябре 1485 г., т.е. во время убийства. Нельзя, разумеется, усомниться в том, что конверсо понимали опасность своего положения и боялись, что Фердинанд в конце концов осуществит свои инквизиторские планы в Сарагосе, как он сделал это в Теруэле и других городах. Тем не менее если было время и место, когда марраны могли еще надеяться, что им удастся избежать несчастья путем политического давления, то это была Сарагоса в сентябре 1485 г. Моральное, юридическое и политическое давление, оказанное ими на инквизиторов, в Сарагосе было настолько сильно, что инквизиция там практически перестала действовать на протяжении более чем 13 месяцев. Не было ли бессмысленным оставить политический процесс, принесший столь позитивные результаты, и пуститься в террористическую авантюру, которая, как ни посмотреть, несла в себе опасность?

Во-вторых, крайне маловероятно, чтобы конверсо когда-либо полагали, что убийство «одного или двух» инквизиторов испугает других и остановит их действия. Такие мысли могли, возможно, прийти в голову кому-то из марранов, если бы они поверили в то, что деятельность инквизиции зависит просто от воли и ре-

---

\* *La Seo* — Ла Сео, кафедральный собор Спасителя, один из двух кафедральных соборов Сарагосы.

шения инквизиторов. Однако конверсо знали, что главной движущей силой инквизиции были не ее функционеры, но короли Испании, а короли всегда смогут найти замену тем, кто из страха покинет ее ряды. Плюс к этому они должны были понимать, что ордена нищенствующих монахов были переполнены фанатиками, которые не только не увильнут, а, наоборот, ухватятся за возможность служить Священной Канцелярии перед лицом угроз. Ли пишет: «Заговорщики просчитались, когда представили себе, что это убийство [т.е. убийство Арбуэса] отпугнет других от того, чтобы занять его место»<sup>32</sup>. Мы же считаем, что предполагаемые заговорщики вовсе не «просчитались», потому что, по всей вероятности, они и не делали подобного расчета. По нашему мнению, они и не могли рассчитывать на такой сомнительный результат, как это приписывают им Ли и другие историки.

Наконец, утверждение, что убийство было результатом побуждения «горячих голов» конверсо, не может устоять перед критической проверкой. То, что некоторые безрассудные личности могли ухватиться за такую идею, в особенности в момент отчаяния, вполне возможно. Однако убийство Арбуэса не было осуществлено несколькими дерзкими людьми, движимыми временно неконтролируемыми страстями. Согласно утверждениям инквизиции, это было заранее тщательно подготовлено руководством арагонских конверсо, и таким образом мы должны подумать о том, какова могла быть позиция этого руководства и могло ли оно на самом деле принять подобный план.

Ли, который основывается на отчетах инквизиции (а конкретно — на отчетах Хуана Анчиаса, секретаря трибунала и автора «Зеленой книги Арагона»), говорит, что заговорщики в Сарагосе советовались со своими друзьями при королевском дворе, включая Габриэля Санчеса, казначея Фердинанда, который поддержал идею заговорщиков и написал им, что «если инквизитор будет убит, это положит конец инквизиции»<sup>33</sup>. Здесь мы обращаем внимание на одно из невероятных явлений, с которыми мы часто сталкиваемся в историографии инквизиции. Нам кажется немыслимым, чтобы такой человек, как Габриэль Санчес, который был близок к Фердинанду и так хорошо знал его, мог настолько ошибаться в оценке характера короля и быть настолько несведущим относительно его непреклонного решения установить инквизицию в Арагоне. Мог ли Санчес поверить в то, что убийство одного инквизитора побудит Фердинанда отменить свой план? Даже если мы думаем, что Габриэль Санчес действительно верил в это, невозможно предположить, что все другие новохристианские придворные, которые тоже были близки к Фердинанду и хорошо знали его, ошиблись в такой степени относительно того, как убийство инквизитора может повлиять на короля. Неужели и они ошибались в характере Фердинанда и важности, которую он придавал инквизиции в Арагоне? Тем временем источники, оставленные нам инквизицией, говорят, что именно так думал не только Санчес, но и почти все лидеры конверсо и придворные, с которыми советовались те, кто планировал убийство Арбуэса.

Стоит также подумать и о следующем. Предполагаемые заговоры против инквизиторов в Севилье и Толедо имели хотя бы один момент в свою пользу: они демонстрировали готовность конверсо восстать против инквизиции с оружием в

---

\* «Зеленая книга Арагона» (*Libro Verde de Aragon*) — чрезвычайно популярное в XVI в. сочинение, содержащее генеалогию арагонских семейств с указанием их предков из числа конверсо.

руках. Какими тщетными ни были бы эти попытки сопротивления, они отражали давление большой группы, а также общественную проблему, с которой надо было справляться. Однако сарагосское убийство вроде бы было осуществлено наемными убийцами, предполагалось, что связь конверсо с ним не будет обнаружена и что марранская община будет выглядеть непричастной к убийству. Что же тогда могло произвести такое впечатление на правительство, чтобы оно изменило свою политику в отношении инквизиции? Несомненно, преступный акт какой-то мстительной или душевнобольной личности не изменил бы правительственной политики. Короче говоря, даже единственный элемент, от которого могла быть какая-то польза, а именно то, что убийство было актом общественной группы, отсутствовал в сарагосском якобы заговоре, если рассматривать его с точки зрения конверсо и их возможных ожиданий от его воздействия.

Бэр, другой историк, веривший в правдивость обвинения в убийстве Арбуэса, говорил: «В этом, как и в других скандальных процессах, имевших место в то время, обвинительные приговоры были основаны на признаниях, полученных под пытками, и на обоюдных наговорах, которые часто противоречили друг другу в деталях»<sup>34</sup>. Этот факт не привел, однако, ученого к подозрению, что все это было результатом грандиозной манипуляции инквизиции, чтобы подстегнуть общественное мнение против конверсо, положить конец критике инквизиторских процедур и позволить инквизиции собрать большой урожай с обвинений в причастности к преступлению, которые они предъявят многим из них. Бэр думал, что здесь будет гораздо легче вынести обвинительный приговор. «В этом случае, — говорит он, — обвинители не построили свои обвинения только на основе этого свидетельства», то есть свидетельства, вырванного под пытками. «Убийство и тело убитого были общеизвестным делом!» Какое потрясающее открытие, снабженное восклицательным знаком, долженствующее убедить нас, что мы имеем дело с доказанной виной, а не с возможной подстроенной фальшивкой! Бэр добавляет: «Все другие моменты, принятые инквизиторами как безусловно истинные, должны рассматриваться современными историками как недоказанные, в особенности потому, что только немногие подлинные документы были найдены и только отрывки из этих документов увидели свет в печати». Это утверждение правильно, за исключением того, что «моменты были приняты инквизиторами как безусловно истинные». Бэр считал, что этими моментами были установленные личности убийц и заговор конверсо, что далее отмечено ремаркой Бэра: «Вряд ли этот материал введет историка в заблуждение касательно еврейской подоплеки» заговора<sup>35</sup>.

Таким образом, несмотря на тот факт, что имеющееся у нас свидетельство состоит из обрывков «признаний», полученных под пытками, и несмотря на множество противоречий в них, Бэр принимает утверждения в том, что конверсо организовали убийство Арбуэса, и он также знает, почему. Главным заговорщиком, конечно же, был, как уверен Бэр, лидер конверсо (в точности как и в случаях Севильи и Толедо), Хайме де Монтеса, пожилой знаменитый юрист и заместитель главного судьи муниципалитета. «В общем и целом, — говорит Бэр, — утверждения свидетелей обвинения в деле *Монтесы* явно не были необоснованными». Нам хотелось бы услышать, о чем они свидетельствовали по поводу его участия в заговоре убийства Арбуэса. Однако имеющиеся у нас свидетельства говорят о его тайном следовании еврейским обычаям. Нескольких свидетелей «убедили» подтвердить, что это было его обычной практикой, а затем «признание» могло бы быть полу-

чено от него посредством пыток. «Он подозревался в том, что закрывался в своей комнате по субботам, чтобы иметь возможность произносить еврейские молитвы в уединении»<sup>36</sup>. О ценности этого обвинения можно судить по его содержанию, так же как и по смутности формулировки. «Говорилось, что он уединялся в своем доме с евреями». Это явно не было типом преступления, признанным сводом законов. Все другие обвинения против судьи были столь же абсурдными. «Врачи, осмотревшие Монтесу, не смогли определить, был ли он обрезан», как если бы это могло иметь какое-либо значение! Допустим, он был обрезан своим отцом за семьдесят или восемьдесят лет до этого осмотра, как это должно отражаться на его иудействе? Тем не менее врачи не были в состоянии определить и этого. Монтеса якобы неоднократно повторял скептическое высказывание: «В этом мире вы не увидите меня в беде, а в другом не увидите меня в страданиях». Мы не знаем, почему Бэр использует в этой связи термин «якобы» и «скептически», в то время как в других случаях он представляет свидетельства как определенные. Совершенно очевидно, что, если человек постоянно говорит, что не верит в грядущий мир, он никак не может быть иудеем больше, чем христианином. Такой человек ни в коем случае не придаст никакой ценности исполнению еврейских обрядов, ибо эти слова передают не просто скептицизм, а отрицание одного из главных постулатов иудаизма не меньше, чем христианства. Почему же тогда Бэр использует в этой связи такие слова, как «якобы» и «скептически»? Не делает ли он это только для того, чтобы подогнать это к своему выводу, что Монтеса был в «целом глубоко привязан к иудаизму», хотя и был «скептическим в некоторых несущественных моментах»?<sup>37</sup> Отрицание веры в грядущий мир, которое, как было сказано, он неоднократно выражал, не было несущественным моментом! «Брат Монтесы, монах, порицал его за то, что он вел себя как еврей»<sup>38</sup>. И это свидетельство Бэр принимает всерьез.

Такого же рода свидетельства были предложены и в случаях других обвиняемых. Инквизиция хотела доказать, что они были не только убийцами, но и иудействующими. Луис да Сантанхел, племянник знаменитого придворного, был обвинен в том, что держал свиток Торы в своем доме и молился на иврите. На его брата, настоятеля монастыря в Дароке, была наложена епитимья за то, что он пытался убедить свидетелей давать показания в его пользу. Франсиско де Санта Фе, *assessor* (юридический советник) губернатора Арагона и сын знаменитого Херонимо де Санта Фе (Йошуа га-Лорки), был также осужден как иудействующий<sup>39</sup>. Так ведущие марраны, христиане до мозга костей, чьи братья были монахами и настоятелями монастырей, чьи отцы и деды были выкрестами-миссионерами, как Педро де ла Кабалерия и Херонимо де Санта Фе, яростными агитаторами против иудаизма и злыми врагами всего еврейского, — все они, глубоко вовлеченные в христианскую жизнь, без чего не могли бы достичь столь высоких позиций в Церкви и государстве, оказались умышленно и демонстративно приведены инквизицией к гибели — явно чтобы доказать, что любой конверсо, какое бы высокое положение он ни занимал в королевской или церковной администрации, может оказаться иудействующим.

Это было тем, что Бэр назвал «еврейской подоплекой» заговора, и это он считал доказанным. Мы же вовсе не считаем это доказанным, поскольку это основано только на свидетельстве, вырванном под пытками с очевидной целью продемонстрировать злобность и порочность еврейских убийц преданного слуги Христа. Однако вернемся к «заговору». Показав полную бесполезность плана убийства Ар-



буэса, что должно было быть очевидным для ведущих конверсо, и придя к выводу, что у них не было причины нанимать убийц, чтобы устранить инквизитора, мы, конечно, должны задать главный вопрос: кто же тогда убил Арбуэса? Или, точнее, кто стоял за планом этого убийства?

Согласно дошедшей до нас информации, более пятнадцати человек пожертвовали деньги на наем убийцы и более тридцати были вовлечены в заговор. В недавно опубликованной замечательной работе на эту тему Анхель Алкала Гальве пишет: «В маленькой Сарагосе тех дней, где замечалось любое обстоятельство, невероятно, чтобы заговор не был вовремя обнаружен и при желании не предотвращен»<sup>40</sup>. Более того, мы знаем, что власти не только *подозревали*, что был составлен заговор убить Арбуэса, но, похоже, и не сомневались в этом. В письме Фердинанда губернатору Арагона, Хуану Эрнандесу де Эредии, датированном 29 января 1485 г., т.е. за семь с половиной месяцев до убийства, безапелляционно утверждается, что «заговор с целью убийства Арбуэса развивается полным ходом» и что были собраны деньги на наем убийц<sup>41</sup>. Если власти знали так много, возможно ли, что они не нашли спонсоров и организаторов заговора? Фактом является то, что *после* убийства они обнаружили всех, кто якобы был замешан в этом деле, в рекордно короткое время. Почему они не сделали этого раньше? В особенности трудно объяснить эту неудачу — или, скорее, бездействие властей — в свете того, что Арбуэс уже был однажды объектом покушения на его жизнь. Мы неизбежно подходим близко к выводу Анхеля Алкалы, что «король, или Совет Высшей инквизиции, или те, кто помогал королю формировать его политику, подстрекали к убийству первого арагонского инквизитора» — то есть поощрили его своим невмешательством в подготовку убийства<sup>42</sup>. Однако это еще не дает ответа на все вопросы.

Алкала считает, что «Арбуэс бессознательно служил «подручным матадора» в осуществлении политики, которая, судя по всем симптомам, не была известна ему самому». Он считался «необходимым мучеником», чье мученичество было не только использовано, но «возможно, разрешено или даже втайне желаемо правящей властью и, разумеется, приумножено инквизиторской машиной для ее собственных интересов как удачная жертва»<sup>43</sup>.

Согласно этой теории инквизиция знала, что замысел был выношен, она могла также знать, кем были его организаторы, и она все же позволила ему осуществиться, потому что его жертва должна была своей смертью помочь ее делу в сложившихся в то время в Арагоне обстоятельствах. Как мы видим, эта теория держится на свидетельстве, но анализ подтверждающих ее аргументов позволяет нам сделать еще один шаг. Если инквизиция отчаянно нуждалась в мученике и согласилась на то, чтобы Арбуэс стал жертвой ради ее целей, она не полагалась бы слишком долго на шанс, который конверсо предоставят ей в лице требуемого мученика. Инквизиция создала бы этого мученика с помощью своих агентов, а потом обвинила бы конверсо. Более того, поскольку наш анализ приводит нас к выводу, что конверсо никак не могли рассчитывать на какую-то для себя пользу от убийства Арбуэса, у них не было смысла планировать это убийство. Итак, на вопрос: «кто убил Арбуэса?» может быть дан только один ответ: сама инквизиция.

Однако если агенты инквизиции убили Арбуэса, они не сделали этого без согласия Фердинанда. Мы уже указывали на общий интерес инквизиции обвинить в этом убийстве конверсо Сарагосы, точно так же, как и на то, что в ее интересах было приписать аналогичные заговоры марранам Севильи и Толедо. Мотивы инквизиции

должны были, конечно, совпадать с мотивами Фердинанда. Также само собой разумеется, что в случае Сарагосы у него была особая причина сделать столь крайний шаг, чтобы обвинить в убийстве конверсо. Король прекрасно знал, что сильное сопротивление инквизиции в Арагоне исходило от ведущих марранов при его дворе. Он знал, что они тянут за нити сопротивления и ставят препятствия одно за другим на пути реализации его планов. Постепенно он все больше озлобился на этих марранских магнатов и переполнился мстительностью по отношению к ним, потому что стал видеть в их поведении отсутствие благодарности за многочисленные милости, оказанные им. В конце концов, благодаря ему и его отцу эти конверсо заняли свое высокое положение, стали именитыми придворными и благодаря своему высокому положению могли оказывать влияние на «старых христиан» страны. Теперь они использовали это влияние, чтобы действовать против него и расстраивать его планы. Оставался только один путь положить конец этому вредоносному влиянию: уничтожить его источник, а убийство Педро Арбуэса явилось инструментом для этой цели. Сливки марранской общины Арагона, включая высших чиновников, были почти полностью сметены с лица земли на основе обвинения в планировании убийства Арбуэса, а скорость и безжалостность, с которыми эта чистка была произведена, демонстрировали не только решимость Фердинанда разобраться с новохристианской элитой своей страны; это также выдавало его личную мстительность по отношению к своим «предательским» марранским служащим.

Мануэль Серрано-и-Санс собрал богатейшую информацию о ведущих марранских семьях Арагона и написал детальное и всеобъемлющее исследование о судебном процессе инквизиции по делу Арбуэса<sup>44</sup>. У него не было сомнений по поводу правдивости и точности отчетов инквизиции, и он, соответственно, построил свой рассказ об этом случае на основе документов инквизиции. Именно здесь его огромное исследование и замечательная во всем остальном работа потерпели неудачу.

Серрано, конечно, заметил, что инквизиция старалась впутать в убийство Арбуэса самых важных конверсо арагонской администрации, включая людей такого высокого положения, как Альфонсо де ла Кабальерия, вице-канцлер Арагона, и Луис да Сантанхел, секретарь королевского двора, и он понял, что эти люди были спасены только благодаря вмешательству Фердинанда. Однако он был озадачен тем, что инквизиция даже не допрашивала Габриэля Санчеса, знаменитого казначея Арагона, несмотря на то что двое ведущих марранов, осужденных инквизицией, Хайме де Монтеса и Санчо де Патерной, заявили, по словам Серрано, «без колебаний», что Габриэль Санчес «предложил» убийство инквизитора и вел для этой цели зашифрованную переписку со своими братьями, Хуаном, Альфонсо и Гильеном<sup>45</sup>. На самом деле, согласно показаниям Монтесы, Габриэль Санчес предлагал убить не одного инквизитора, а трех, и при этом упрекал братьев за столь долгое откладывание исполнения их общего плана<sup>46</sup>. Более того, по словам Патерной, «ничего в этом не было сделано [т.е. в убийстве Арбуэса] без [сведения и одобрения] Габриэля Санчеса»<sup>47</sup>. И тем не менее Санчес вышел из всего этого дела невредимым, как будто не имел к нему никакого отношения.

Серрано думал, что у инквизиции наверняка было более чем достаточно оснований подвергнуть Санчеса тщательному допросу и получить от него любую информацию. Тем не менее ничего этого сделано не было. Напротив, инквизиция утаила всю имеющуюся у нее информацию касательно предполагаемой вины ка-

значая. Даже в приговоре, вынесенном Монтесе, она не упомянула об обвиняющих заявлениях, сделанных Монтесой против Санчеса<sup>48</sup>.

Серрано чувствовал, что эти несоответствия представляют собой «серьезную проблему»<sup>49</sup>, но он пытался разрешить ее в соответствии со своим взглядом на честность инквизиции и ее судебных процедур. «Участие Габриэля Санчеса в трагедии в кафедральном соборе, — сказал он, — должно остаться сомнительным и недоказанным фактом»<sup>50</sup>. Он предположил возможность, что «показания Монтесы и Патерноя, которые были подвергнуты самой тщательной проверке», не убедили инквизицию. Однако это не позволяет даже приступить к разрешению «серьезной проблемы», указанной Мануэлем Серрано. Если возникли сомнения по поводу показаний, полученных инквизицией касательно Санчеса, то лучшим путем прояснить их было бы, разумеется, потребовать объяснений у самого Санчеса. Следует отметить, что Монтеса и Патерной не могли предвидеть всех вопросов, с которыми обратится к ним инквизиция, и они явно не могли под пытками согласовать свои ответы<sup>51</sup>. Поэтому если их свидетельства не были «продиктованы» инквизицией, если они не были результатом ее намеков и косвенных указаний, то не должно быть причин усомниться в них. На самом деле если разделять взгляды Серрано на инквизицию, то трудно объяснить, почему она не привлекла Санчеса к суду.

По нашему мнению, Санчес был избавлен от мук расследования не из-за щепетильности инквизиции, а из-за Фердинанда, который, зная, что Санчес никогда не участвовал в кампаниях против инквизиции, приказал инквизиторам оставить его в покое. Конечно, трудно угадать все мотивы Фердинанда, но мы можем с уверенностью предположить, что он счел услуги Санчеса чрезвычайно важными. Иначе он не оставил бы его на своем посту и не назначил сына Санчеса его преемником. Санчес, однако, не появлялся при дворе до конца своей жизни и исполнял казначейские обязанности через своего заместителя. Серрано объясняет это странное поведение Санчеса, которое противоречило правилам и обычаям, его великим «горем» и «возможно, стыдом»<sup>52</sup> — стыдом, который он чувствовал по поводу страшных преступлений, совершенных его братьями и родственниками. Мы, со своей стороны, отважимся предложить другое объяснение. Санчес не мог вынести общества человека, который подверг столь многих членов его семьи, чья единственная вина заключалась в протестах против инквизиции, мучительным пыткам, изгнанию и бесчестью, а также пожизненному заключению и смерти<sup>53</sup>.

У всех трех сфальсифицированных заговоров, о которых шла речь, есть ряд общих моментов. Все они относятся к началу действия инквизиции в крупных городских центрах, где конверсо были сильны; все они зародились в местах, где оппозиция инквизиции существовала в широких кругах «старых христиан», все они были очень быстро «раскрыты» и безжалостно подавлены, и все они служили прелюдией к массовому преследованию, сопровождавшемуся широкомасштабным грабежом. Эти общие свойства помогают разъяснить наш вывод, что обвинения были клеветническими, а не основанными на фактах. Мы представили в деталях наши мысли по этому поводу частично как реакцию на необъяснимую доверчивость, которую большинство историков с такой готовностью проявили ко всему, что говорит нам инквизиция.

# Примечания

## КНИГА ПЕРВАЯ Исторические предпосылки

### ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС

1. Смотри текст декрета, опубликованный F. Fita, «La Inquisición anormal ó anticanónica, planteada en Sevilla» // RAN, *Boletín*, XV (1889), pp. 448–453.
2. Приблизительная дата, приведенная выше, основана на первой декларации инквизиторов, датированной 2 января 1481, согласно которой они, приблизительно за месяц до этого, после начала их деятельности в Севилье, получили сведения о том, что несколько мужчин и женщин бежали из своих мест жительства в страхе перед судами инквизиции (там же). Точная дата начала операции инквизиции недоступна.
3. См. Королевский декрет от 27 сентября (т.ж. стр. 448) и буллу папы Сикста IV от 1 ноября 1478 г. (санкционирующую установление инквизиции в Кастилии), которая была включена в этот декрет (т.ж. стр. 450).
4. По поводу антиеврейских преследований в этот период см. ниже, стр. 97, 118–137, 158–163. По поводу числа обращенных в результате этого евреев см. мою книгу *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, pp. 238–248, 255–270, vol. 2, p. 319.
5. См. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 1909, s. 539.
6. То, что предпринятые Ассирией депортации и обмен населением служили не только умиротворению мятежных стран, но также укрепили ее власть в других завоеванных территориях (с помощью высланных, которые нуждались в защите), было впервые отмечено в работах: H. Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen*, 1892, s. 97–107 и G. Maspero, *The Passing of the Empires*, 1900, pp. 200–201. Следуя тем же методам контроля и порабощения, Вавилон также использовал высланных для колонизации слабо развитых земель в своих владениях, а отсюда и приемлемые условия поселения, предоставленные многим высланным из Иудеи (см. Иер. 29:4–7).  
Под космополитичной властью Персии условия этих изгнанников должны были улучшиться, как указано в книге S. Daiches, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah According to the Babylonian Inscriptions*, 1910, p. 30ff, хотя его описание статуса изгнанников («Евреи были свободными гражданами в свободной земле», стр. 30), которое может подойти к Персии V в. до н.э., было явным преувеличением для Вавилона VI в. до н.э. Более реалистичным было резюме Э. Клармута, указавшего на особые трудности и ограничения, которым были подвержены различные группы изгнанников (E. Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, 1912, s. 32–41). Из более поздних работ, посвященных этому вопросу, см. E. Kaufmann, *History of Israel's Religion* [иврит], IV-i, 1967, pp. 12–14, J. Klausner, *History of the Second Temple* [иврит], I, pp. 65–74 и более поздние исследования, включенные в сборник: *WHJP, The Restoration: The Persian Period*, ed. by. Tadmor, 1983, pp. 18–20, 236–237.
7. См. Ездра 1:6, 2:63–69, 8:23–29.
8. Мы можем вывести это из присутствия еврейских придворных и других влиятельных евреев при дворах персидских царей, как это отражено в: Ездра (7:14, 21–22, 26), Неемия (2:1, 6–8; 13:6) и Есфирь (2:19, 21; 3:2; 8:2); также см. ниже, прим. 9.
9. С этими конфликтами перекликается короткий пассаж Гекатей Абдерский (цит. Иосиф Флавий. Против Апиона, I. 22), который говорит о религиозных гонениях на евреев [со стороны персов], и заметка, сохраненная Евсевием в его хрониках (Migne, PG, 19, p. 486; и издание E. Schönes, *Eusebii Chronicorum Canonum*, 1866, p. 112–113), о депортации еврейских пленников в Гирканию на Каспийском море. Религиозные гонения обычно ассоциируются с царствованием Артаксеркса II (404–338 до н.э.), а депортации — с Артаксерксом III (338–338), как это действительно сказано Евсевием. Последние проблемы предполагают политический конфликт (возможно, отраженный в книге

Иудифи), первые — социальную и религиозную напряженность (возможно, отраженные в книге Есфири). Религиозная напряженность могла быть отягощена установлением в Персии культа Анахиты, по поводу которого см. А.Т. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948, pp. 471–472, и J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, 1923, pp. 119–120, 130–133. Несмотря на то что Хошандер работал, ошибочно полагая, что книга Есфири является историческим отчетом, он помог установить ее персидское происхождение вопреки теориям Греца («Der historische Hintergrund ... des Buches Esther, etc.» // *MGWJ*, XXXV [1886], в особенности стр. 473–303), которые относят книгу к финальным стадиям греческой власти в Иудее.

10. Эту реконструкцию поддерживает информация, предложенная в письме Аристея (перевод М. Надас, 1971, р. 99–100), о том, что Иудея послала вспомогательные войска Псамметиху для его войны против Эфиопии, а также хорошо установленный факт (Геродот II. 161 и надпись на колонне Рамзеса в Абу-Симбеле), что Псамметих II (594–589 до н.э.) завоевал Эфиопию в 591 г. до н.э. Вслед за Г. Роулинсоном (G. Rawlinson, *History of Ancient Egypt*, II, 1882, р. 497) многие историки считали правдоподобным, что царь Седекия, планируя восстание против Вавилона, послал Псамметиху II солдат, чтобы «усилить его претензии на возвращение, когда пробьет подходящий час». Следуя за публикацией документов, обнаруженных (в 1903 и 1911 гг.) в Джебе (Элефантина), большинство ученых приписывали Псамметиху II передачу этой важной крепости силам Иудеи. Другие ученые (среди них Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912) относили этот факт к Псамметиху I (663–609 до н.э.), который также был известен укреплением Джеба и использованием иностранных наемников (Геродот, II. 30). Дата, предложенная Мейером, была основана на свидетельстве, найденном им в документе Джеба об обычаях, противоречащих законам, объявленным во время религиозных реформ при царе Иосии. Однако ясно, что за короткое время, прошедшее от Иосии до Псамметиха II, не все старые обычаи исчезли.

Недавно аргумент, продвинутый Роулинсоном, был оспорен на той основе, что Седекия, который подтвердил свое подданство Навуходоносору в 594–593 гг., вряд ли мог предложить в следующие два года военную помощь Египту, сопернику Вавилона (см. Sauneron и Yoyotte, *FT*, II [1952], pp. 131–136, и B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968, р. 11). Однако этот аргумент не может считаться убедительным. Его можно оспорить в свете нестабильности Седекии, колебаний политики и окончательной капитуляции перед проегипетской партией в его стране, так же как и в свете формального мира, существовавшего в то время между Египтом и Вавилоном, который мог позволить посылку ограниченной помощи Иудеи Египту против Эфиопии. Мы также не знаем, доверил ли когда-либо Псамметих I Джеб иностранным защитникам (его первоначальный гарнизон состоял исключительно из египтян; см. Геродот, II. 30). Главное то, что нет ясного свидетельства того, что Псамметих I когда-либо начал военную кампанию против Эфиопии (см. Sauneron, Yoyotte, «La Campagne nubienne de Psamétique II» // *BIFAO*, 50 [1952], p. 201, n. 4, и Freedy, Redford // *JAOS*, 90 [1970], pp. 476–477, n. 69).

Поэтому, если свидетельство Аристея в его письме принимается как в основном историческое, то баланс противоречия в этом вопросе склоняется на сторону Псамметиха II, хотя рекруты в его армии из иудейских беженцев в Египет могли принять в письме Аристея форму вспомогательных сил из Иудеи.

11. Иер. 44:1. Пророчество по поводу того, что «пять городов в земле Египетской будут говорить языком ханаанским» (19:18–20), могло быть сделано под влиянием присутствия иудейских общин в Египте, основанных беженцами после ассирийского вторжения в 701 г. до н.э. Его ссылка (т.ж.) на «жертвенник Господу будет посреди земли Египетской, и памятник Господу — у пределов ее», может иметь в виду одну из этих общин, возможно, на восточной границе. Также Иеремия, говоря о «Иерусалимлянах... остающихся в земле сей и живущих в земле Египетской» (Иер.24:8), мог иметь в виду эти общины, а не только беженцев от Вавилонского вторжения в Иудею в 597 г. до н.э.
12. Ср. А. Е. Cowley, *Aramaic Papyri of the 5th Century B.C.*, 1923, p. xvi.
13. См. Письмо евреев Джеба к Багойе, наместнику Иудеи, т.ж., стр. 11–14.
14. Первое указание на впечатление, произведенное евреями на высококультурных греков, может быть выведено из работ двух учеников Аристотеля, Клеарха и Теофраста, а также таких авторов, как Мегасфен и Гекатей Абдерский, современников Александра. См. их высказывания в Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895, nos. 5, 7, 8, 9, и M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, 1974, pp. 8–17, 20–44, 45–52. См. также Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature* (иврит), 1958, pp. 49–58, 63–71, 77–82, 91–102.
15. Утверждение Иосифа Флавия (Против Апиона, II.35–37, и Иудейская война, II.287), что евреи были приглашены в Александрию Александром Македонским, основателем города, обычно оспаривается. Они, однако, должны были поселиться там «очень рано», как утверждает император Клавдий (см. его эдикт Александрии и Сирии в Иосиф Флавий. Иудейские древности,

- XIX. 280), возможно, не позднее, чем в дни Птолемея I (см. Письмо Аристия, цит. выше [прим. 10], стр. 101). Об их поселениях в Сирене и других ливийских городах см. Иосиф Флавий. Против Апиона, II. 44.
16. О поселении евреев в Антиохии по приглашению ее основателя, Селевка I Никатора, см. *т.ж.*, II. 39. О том, что они охраняли стратегически важные места во Фригии и Лидии, свидетельствует Иосиф Флавий. Иудейские древности, XII, 148–53. См. об этом A. Schalit, «The Letter of Antiochus III to Zeuxis etc.» // *JQR*, 50 (1959–1960), pp. 289–318.
  17. На то, что социальный статус евреев при Птолемеях был де-факто, если не де-юре, значительно выше, чем статус египтян, указано как Филоном (Против Флакка, X.78–80), так и Иосифом: Иосиф Флавий (Против Апиона, II. 71–72); и см. ниже, прим. 35.
  18. См. *т.ж.*, I, 73–90, 227–287.
  19. *Т.ж.*, II, 69.
  20. О различных компонентах греческой иммиграции в Александрию, см.: M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, 1967, pp. 887 ff., 1054ff, 1076–1095, и другие места.
  21. Против Апиона, II, 49.
  22. *Т.ж.*, 49–50.
  23. Согласно Иосифу (*т.ж.*, 53–54), Птолемей VIII Эвергет II хотел уничтожить евреев Александрии, натравив на них стадо пьяных слонов, но слоны повернули против людей Эвергета. Возможно, наказание, которое планировал царь, не предназначалось всем евреям Александрии, а только их старейшинам, а народная фантазия приукрасила план царя. В любом случае, евреи Египта избежали большой опасности, поскольку они ежегодно праздновали это событие. Остается также вопрос о времени этого события, потому что другой источник (III Макк. 6:1) относит это «чудо» к царствованию Птолемея IV Филопатора. Мы считаем, что правильный ответ дан Чериковером, который полагается в этом вопросе на Иосифа Флавия. «То, что было невозможным в период Филопатора, — говорит он, — приобретает историческую достоверность при Эвергете II». Птолемей VIII «ненавидел евреев, потому что видел в них своих политических противников» (Евреи и греки в эпоху эллинизма, 1930 [иврит], стр. 289).
  24. Иосиф Флавий. Иудейские древности, XIII, 284–287, 348–351.
  25. *Id.*, Против Апиона, II, 49.
  26. Недвусмысленные предсказания окончательной борьбы между языческим и еврейским мирами, так же как и выражения безграничной ненависти к греческой морали и верованиям, которые мы находим в третьей «Сивиллиной книге» (см. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913, II, p. 379ff), указывают, что определенные еврейские круги в Египте были уверены в том, что конфликт между греческой и еврейской цивилизациями был неразрешимым и решающая схватка между ними уже началась.
  27. Иосиф Флавий. Иудейские древности, XIX, 290.
  28. Против Апиона, II, 80–124.
  29. См. H. A. Wolfson, *Philo*, I, pp. 164–194; II, pp. 405–426. Страстная вера Филона в безусловное превосходство еврейских религиозных и моральных идей над греческими представлена с ясностью Э.Р. Гуденафом в работе: E. R. Goodenough. *Introduction to Philo Judaeus*, 1962, pp. 75–90, хотя Гуденаф, как и многие другие, считал, что иудаизм Филона был смешанным или пропитанным греческими философскими концепциями. Ицхак Бэр считал, что Филон взял некоторые из своих главных концепций в источниках на иврите, представляющих координацию между еврейскими и греческими идеями (см. его «Израиль среди наций» [иврит], 1933, стр. 81–98).
  30. Числа 15:15.
  31. См. Иосиф Флавий. Иудейские древности, XIV, 98–99, мы можем предположить, что Иосиф следует диориданскому Николаю из Дамаска, когда говорит, что «Антипатр завоевал расположение евреев... и привлёк их на свою сторону» (*т.ж.*, стр. 99). Антипатр действительно мог попытаться расположить их к себе, но весьма маловероятно, что именно его аргументы побудили их сделать такой решающий шаг. См. ниже, прим. 32.
  32. Иосиф Флавий. Иудейская война, I, 187–192; Иудейские древности, XIV, 128–132. Здесь также утверждается, что Антипатр «убедил» евреев предоставить помощь его вторгающейся армии, а не сопротивляться ей, как они поначалу собирались сделать. Сообщается, что Антипатр показал еврейским командирам Земли Онии письмо от Гиркана, хасмонеяского правителя Иудеи, убеждая их пойти по рекомендованному им пути «на почве их общей национальности» (*т.ж.*). Весьма сомнительно, чтобы такой подход мог побудить эти силы, посвятившие себя защите Египта, занять антиегипетскую позицию. То, что главным образом повлияло на них, несомненно, было сознанием того, что римляне поддерживали царицу Клеопатру, которой противостояли ее главные министры (один из которых был египтянином) и население Александрии, их заклятые враги.

33. См. декреты Цезаря в Иосиф Флавий. Иудейские древности, XIV, 190–216.
  34. Касательно писем Августа и его декретов см. Филон. Против Флакка, 30, и Иосиф Флавий. Против Апиона, II, 61. Заслуживает внимания также догадка Чериковера о том, что Август установил в Александрии плиту, на которой, согласно Иосифу Флавию (т.ж., II, 37), были записаны «права, дарованные евреям Египта Цезарем» (см. *Corpus Papyrorum Judaicarum*, p. 36, n. 20).
  35. Длительные споры по вопросу о правах в Александрии при Птолемах не могут быть разрешены к невыгоде евреев в согласии с похоже доминирующей тенденцией. Неоднократные утверждения Иосифа Флавия о том, что евреи располагали документами, подтверждающими их полное гражданское равенство, не могут быть отброшены в сторону в качестве ничего не значащих утверждений, основанных на еврейских подделках или преувеличениях, как это делают Н. Willrich («Caligula» // *KLIO*, III [1903], pp. 403–407), Ulrich Wilcken («Zum alexandrinischen Antisemitismus» // *APHK*, XXVII [1909], s. 787–788), F. Stähelin (*Der Antisemitismus des Altertums*, 1905, s. 35) и другие. Флавий не посмел бы называть Апиона «подлец» или «дурак» за игнорирование распоряжений различных греческих царей по поводу евреев (Против Апиона, II, 37), если бы он не был уверен в фактах.
- Точно так же невозможно не обращать внимания на высказывание Флавия: «Ведь никто из царей или из нынешних императоров, как известно, не даровал египтянам права гражданства» (Против Апиона, II, 72). Это утверждение, разумеется, не совсем точно, поскольку отдельные египтяне могли в редких случаях получить римское гражданство (см. т.ж., II, 41, прим. с). Иосиф Флавий тем не менее хотел указать на то, что египтяне как народ не получили гражданских прав, в то время как евреи Египта получили эти права как группа и от греков, и от римлян. Совершенно очевидно, что демонстрация этого контраста свидетельствует об уверенности Флавия в этом вопросе — уверенности, которую трудно приобрести без того, чтобы полагаться на хорошо известную или подтвержденную информацию.
- Наконец, невозможно игнорировать утверждение Филона о том, что у евреев Александрии были отняты Флакком не только их гражданские, но и политические права (Flaccus, VIII.53), прежде чем присоединяться ко мнению, что у евреев Александрии не было, скорее, высокого статуса. Поддерживали этот сомнительный взгляд Wilcken (op. cit., 786ff); I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924, p. 12ff, и другие; возражения см. в работах: *Les Juifs*, II, 1ff, и Schürer, *Geschichte*, III (4-е издание.), s. 133–134 (и ср. Klausner, *Kirjath Sepher*, IX [1932], pp. 163–164). Вдалеке от обоих контрастирующих мнений, но все же ближе к последним ученым, была позиция Г.А. Вольфсона по этому вопросу, которая базировалась на его анализе использованных для обозначения главных частей египетского населения (op. cit., II, pp. 398–400).
36. См. по этому поводу Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, pp. 62–74.
  37. Против Апиона, II, 69.
  38. Tcherikover, *Jews and Greeks in the Hellenistic Period* (иврит), 1930, p. 364.
  39. James Parkes, *The Jew in the Medieval Community*, 1938, pp. 4–5.
  40. Id., *Antisemitism*, 1963, s. 60
  41. Т.ж., т.ж.
  42. Филон. Против Флакка, IX, 59.
  43. Т.ж., IX, 66.
  44. Филон. О посольстве к Гаю, XIX, 131.
  45. Т.ж.
  46. *The Anguish of the Jew*, 1963, p. 14.
  47. Иосиф Флавий. Против Апиона, I, 70.
  48. О погроме в Александрии в 66 г. до н.э., в котором римляне присоединились к грекам, см. Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 487–498. Согласно этому отчету, число убитых евреев доходило до 50 000.
  49. О резне евреев в Сирии и Палестине, в городах со смешанным греческо-еврейским населением, см. т.ж., II, 457–480, 559–561.
  50. См. Eusebius. Церковная история, 4.2 (Migne, PG, 20, 304–307); id., Хроника // PG, 19, 333–334, и перевод и примечания Иеронима (PG, 8, 609, годы 113–116); Дион Кассий. Римская история, 68.32. Из современной литературы по этому вопросу см. Y. Gutman, «The Wars of the Jews in the Days of Trajan» // *Sefer Asaf* (Иврит), 1953, pp. 149–184; A. Fuks, «The Jewish Revolt in Egypt etc.» // *Aegyptus*, XXXIII (1953), 131–158; V. Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic Roman Age in the Light of the Papyri* (Hebr.), 1945, pp. 206–229; id., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, pp. 86–93.
- Чериковер предположил, что главная причина этого взрыва насилия не была ни политической, ни социальной, а заключалась в растущих мессианских надеждах среди евреев, которые достигли такой степени, что вдохновили их верить в то, что они сумеют покорить весь языческий мир (см. его «Евреи и греки в Египте» [иврит], стр. 226–228). Но мессианское движение, ведущее

к войне такой непредвиденной ярости и охватившей широкие массы евреев, не могло возникнуть без того, чтобы не быть вскормленным нетерпимыми социальными условиями. Приняв во внимание историю греко-еврейских отношений, у нас имеются все причины поверить в то, что такие условия существовали уже десятилетиями до войны 115 г. То, что у этого движения не было никаких мессианских претензий, очевидно из того факта, что нападения евреев были первоначально направлены не на римлян, а только на греков и других язычников, вместе с которыми евреи жили в странах, о которых идет речь (см. Eusebius. Церковная история, IV.2; PG, 20, 304; *Judaei adversus Graecos et gentiles qui una cum ipsis habitabant, tumultum excitare coeperunt*); Павел Орозий. История против язычников, ed. Zangemeister, 1882, 7.12, s. 467; и см. об этом далее Gutman, «The Wars of the Jews Under Trajan», там же, pp. 177–179).

51. См. Cassius Dio, *Roman History*, 68.32.
52. Как, например, то, что евреи едят мясо своих жертв (т.ж.), что запрещено еврейским законом, в то время как «церемониальный каннибализм [во время войны] был типично египетским» (см. J. Grafton Milne, *Egypt under Roman Rule*, 1898, p. 63).
53. Согласно Диону Кассию (т.ж.), двести двадцать тысяч человек погибли в Киренаике и двести сорок тысяч — на Кипре. Эти, возможно преувеличенные, цифры указывают на огромный размах событий, даже за пределами Египта, главной сферы конфликта.
54. Этот результат отражается в утверждении Евсевия: «Адриан восстановил Александрию, которая была разрушена [евреями]» (*Crónica* // Migne, PL, 27, 611–612, год 119) и убеждении Орозия (*op. cit.*, lib. vii, 12, s. 253) в том, что Ливия, пострадавшая от еврейского восстания, осталась бы безлюдной, если бы не была вновь заселена Адрианом (также см. S. Applebaum, «A note on the work of Hadrian in Cyrene» // *Journal of Roman Studies*, XL (1950), pp. 87–90).
55. В Египте в 1936 г. был найден фрагмент Евангелия от Иоанна, которое, согласно палеографическим экспертам, было написано в первой половине второго века (см. C.H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, 1935, p. 16), и тот факт, что Евангелие было впервые упомянуто Юстином Мучеником в его «Диалоге с Трифоном» (стр. 155), поддерживает мнение, что это Евангелие было сочинено приблизительно в 120–125 гг., вскоре после войны 115–117 гг. Нет убедительной причины переносить время сочинения Евангелия на конец первого или начало второго века, как это предлагают современные христианские теологи (см. W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, transl. H.C. Kee, 1975, p. 246). Однако, если доказано, что эта дата верна, это никоим образом не противоречит мнению, что Евангелие было продуктом растущей враждебности между греками и евреями, как это превалировало в те времена, когда Иосиф Флавий написал «Против Апиона», что предшествовало войне 115–117.
56. См. повторяющиеся ссылки на идентичность Отца и Сына (1:13–14; 8:19; 10:30, 33; 12:45; 14–9. 24–25) и концепцию Святого Духа как отдельной сущности, представляющей и Отца и Сына (14:25; 15:26) — концепцию, приведшую после столетий предположений к тождественности сущности Святого Духа с Отцом и Христом.
57. Матфей 10:5; 15:24, 26; Марк 7:26–27.
58. См. длинную беседу с самаритянкой (Иоанн 4:7–26) и его ответ тем, кто сказал ему, что какие-то греки хотели видеть его (т.ж., 12:23–26: «Кто Мне служит, Мне да последует»), так же как и его слова в Иоанн 10:16: «Есть у меня и другие овцы, которые не сего двора» и т.д.).
59. Иоанн 8:17.
60. На самом деле, Евангелие от Иоанна систематически показывает, что «евреи» замыслили избавиться от Иисуса с первой же встречи с ним, а их решимость убить его постоянно росла (см. Иоанн 5:16, 18; 7:1; 8:37, 40, 59; 10:31; 11:8, 53). Из этого описания было создано впечатление, как справедливо указал Ф. Баур, что «смерть Иисуса [была] делом рук одних только евреев». Далее Баур подчеркивает, что мнение о желании евреев убить Иисуса было связано с неверием евреев, и таким образом «это неверие, в котором раскрылась вся сила тьмы» и которое явилось «выражением характера всей нации», сообщило «кризису, следовавшему за смертью Иисуса, глубочайшее значение». См. Baur's *History of Christianity in the First Three Centuries*, I, 1878, p. 156.
61. Иоанн 8:44.
62. A. Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, I, 1904, p. 77.
63. Т.ж., т.ж.
64. Т.ж., стр. 81.
65. См. J. Starr, «Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest (565–638)» // *JPOS*, XV (1935), p. 281.
66. *Cod. Theod.*, XVI, 8.22.
67. Т.ж., XVI, 8.24.
68. Т.ж., XVI, 8.16 и 8.24.
69. См. Juster, *Les Juifs*, II, p. 263, n. 6; 245; Nov. Theod. 3.2.



70. Об источниках противоречивого порядка см. Baron, *History*, III, pp. 236–237, п. 19, 20, 22, и M. Avi-Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule*, 1976, pp. 254–256. Одним из источников является хронист восьмого века Псевдо-Дионисий из Тель-Махра, который, как доказано, ошибался в отношении ряда вещей, в частности дат. Тем не менее трудно предположить, что его основная информация о таких важных событиях, как война еврейства Антиохии и реакция Фоки, была плодом его измышлений. Также маловероятно, чтобы кто-нибудь приписал Фоке первое насильственное обращение евреев, если это произошло при знаменитом императоре Ираклии (как было предложено некоторыми учеными, среди них Stagg, *т.ж.*, p. 284, п. 20, и p. 288, п. 43). См. об этом: J.-B. Chabot, «Trois episodes concernant les Juifs» // *REJ*, XXVIII (1894), pp. 290–294, и S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, 1914, s. 22–23; см. также статью Крауса в *Сионе* (орган израильского исторического и этнографического общества), II (1927), стр. 28–37, которая обсуждает диспут между Иаковом, «недавним обращенным», и евреем Юстом. Иаков был, возможно, обращен при Ираклии (в 634 г.), но переводчик этого диспута на один из эфиопских языков приписывает его обращение ко времени Фоки (*т.ж.*, стр. 29). Это должно означать, что широкомасштабное обращение действительно имело место при Фоке и, более того, оставило длительное впечатление на сознание евреев и неевреев. См. также С. Н. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch*, 1932, pp. 159–160.
71. Kraeling, *т.ж.*, стр. 160.

## ИСПАНСКАЯ СЦЕНА

1. Прямая информация о причинах и зарождении антииудейских настроений в Испании недоступна, хотя мы можем предположить с достаточной степенью уверенности, что у них имеются как языческие, так и христианские истоки. Свидетельство о языческих влияниях может быть предоставлено антисемитскими высказываниями таких испано-латинских авторов, как Сенека и Квинтилиан, и стоит отметить, что Сенека в юности провел какое-то время в Египте. Христианский антисемитизм должен был начаться в Испании вместе с распространением христианской пропаганды, но ранняя история христианской кампании в Испании по большей части покрыта туманом. Возможно, сила христианства в Бетике, подтвержденная участием в Эльвирском соборе, предполагает расширение в сторону Северной Африки, а контакты между христианами в Северной Африке (Карфаген) и Испанией известны с середины третьего века (св. Киприан Карфагенский, Квинт Септилий Тертуллиан). Осий Кордовский, несомненно, самая сильная личность из тех, кто принял участие в Эльвирском соборе, тоже может предположить аналогичные связи.

Осий, который был епископом Кордовы, родины Сенеки, мог, как и Сенека, иметь в юности связи с Египтом. Его имя, возможно, было греческим (на этом языке оно значит «святой»), и он был известен как «египтянин из Иберии», согласно Зосиме, языческому греческому историку пятого века (см. его *Historia Nova*, ed. Mendelssohn, 1887, p. 86, и прим. 1 для линии 5). Менендес Пелайо, как и другие христианские авторы, трактовал прозвище «египтянин» как «волшебник», или «жрец», или «ученый» (*Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. por. E. Sánchez Reyes, I, 1963<sup>2</sup>, p. 143). Но это слишком далекое объяснение. Менендес считал, что Осий «принадлежал к испано-латинской расе», потому что, согласно канонам Никейского собора, высказывания Осия на этом собрании должны были быть «переведены» собравшимися, предполагая тем самым, что тот не владел греческим языком (*т.ж.*). Однако, каким бы ни было его знание греческого, это не может служить доказательством его происхождения. Осий мог прибыть в Испанию в раннем детстве и унаследовать от своих греко-египетских родителей некоторые из их взглядов и обычаев, даже если он мог забыть греческий и приобрести привычку говорить по-латыни. Тем не менее Гамс резко возражает против мнения, что Осий, который председательствовал на Никейском соборе, мог исполнять свои председательские обязанности без подобающего знания греческого (см. Gams. *Die Kirchengeschichte Spaniens*, II/I, 1936, s. 138–141). Те же аргументы применимы также к его визиту в Александрию в 324 г. в качестве миссара Константина, наделенного миссией уладить бушевавшие там теологические противоречия.

Мысль о, скорее всего, египетском происхождении Осия разделялась рядом историков христианства, такими как Ф. Шафф и А. Харнан. Но В. де Клерк, который написал подробную и весьма исчерпывающую работу об Осии, считает, что тот был испанцем, поскольку в ряде старых документов его имя пишется как *Ossius*, что, по его мнению, предполагает романскую родословную. Однако разные формы написания могли быть по разным причинам, которые обычно трудно обнаружить. С другой стороны, Де Клерк не может объяснить, почему Зосима называет Осия «египтянином» и признает, что ни в каком другом случае это прозвище не означает «волшебник» или

- «жрец» (*Ossius of Cordova*, 1954, p. 54). Он также не считает вероятным то, что Осий не владел греческим (т.ж., стр. 70–74).
2. Ученые не сходятся во мнениях по поводу даты Эльвирского собора. Все, однако, согласны, что он имел место после антихристианских гонений Диоклетиана (303–305) и до 313 года, в котором, как известно, Осий был при дворе императора Константина (см. *Gams, т.ж.*, стр. 4–9). См. резюме Гефеле о противоречиях по поводу даты собора и его вывод о том, что он имел место в 305–306 гг. (*History of the Councils*, transl. W. R. Clark, I, 1894, pp. 131–137).
  3. Руководствуясь принципом, что «не может быть никакой связи между верующими и неверными», Эльвирский собор дошел до того, что постановил наказывать отлучением тех христиан, которые принимали еврейские благословения на их сельскохозяйственный урожай (49-й канон) или принимали пищу вместе с евреями (50-й канон). Это было первым случаем, когда в христианском мире прозвучал запрет совместных с евреями трапез, и только через 150 лет (с 465 и дальше) оно было принято другими христианскими соборами. О канонах Эльвиры см. *González-Tejada, II*, p. 18ff.
  4. Об антиеврейских законах в Кодексе Феодосия, которые перешли в Бrevиарий (готский кодекс для завоеванного населения), составленный в 506 г., см. J. Juster, «The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings» (переведено с французского издания, 1912, с обновленной аннотацией А. М. Рабелло) // *Israel Law Review*, XI (1976), pp. 259–261. Жюстер отметил, что число уставов, касающихся евреев в Кодексе Феодосия, уменьшилось в Бrevиарии, благодаря пропускам и сокращениям, с 53 до 10 (см. т.ж., p. 260, п. 5). Среди антиеврейских ограничений остались те, что касаются приобретения рабов и занятия общественных должностей (т.ж., прим. 5, § 1,2). То, что большинство из этих ограничений не вступили в силу, очевидно из того, что их неоднократно повторяли на галльских и испанских церковных соборах VI–VII веков. См. об этом ниже, стр. 23–25, 27, 30–31.
  5. *MGH, Concilia aevi Merovingici*, ed. F. Maassen, 1893, p. 78 (канон 14 или 13).
  6. Т.ж., т.ж., 94 (канон 30).
  7. Т.ж., 159 (канон 16).
  8. Т.ж., 204 (канон 11).
  9. Т.ж., 210 (канон 9).
  10. Т.ж., 67, (канон 9).
  11. Т.ж., 158 (канон 13).
  12. Т.ж., 190, (канон 17 или 15).
  13. *MGH, Leges*, I (ed. Pertz), 15 (*Chlothacharii II. edictum, anni 614, c. 10*).
  14. См. выше, стр. 23.
  15. Это может быть взято из описания С. Диллом галло-романских и франкских обществ в шестом веке и впоследствии (см. его *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, 1926, особенно стр. 235–307). Более определенно об этом: L. Sergeant, *The Franks*, 1898, pp. 154–155, 252–256 и другие места.
  16. *MGH, Scriptores rerum Merovingicarum*, II, ed. Bruno Krusch, 1888; см. т.ж., Фредегар. Хроника, кн. IV, гл. 65, стр. 153, и *Gesta Dagoberti*, lib. I, cap. 24, p. 409. Согласно этим источникам, Дагоберт сделал этот шаг под влиянием Ираклия, который, в свою очередь, оказался под влиянием астрологического предсказания, что его империя будет разрушена обрезанным народом. Не принимая во внимание астрологическую деталь, но, считая совет Ираклия вероятным, Барон (*History*, III, p. 54, 254, п. 68) склоняется отложить этот совет (и эдикт Дагоберта) на несколько лет, когда император осознал опасность, которую представляют для его империи мусульмане (обрезанный народ). Поскольку Ираклий в 632–634 гг. объявил о насильственном обращении всех евреев империи, шаг Дагоберта будет, по мнению Барона, понятнее на этом фоне.

Несмотря на явную правдоподобность этого аргумента, он не может, на наш взгляд, подвергнуть сомнению сведения, предложенные главой *Gesta Dagoberti* (I, cap. 24), которая имеет дело с этим вопросом. Эти сведения сообщают нам: а) что Дагоберт объявил об обращении или изгнании всех евреев своего королевства; б) что декрет был издан на восьмой год его царствования (629) и в) что в тот год он также послал делегацию в Константинополь, чтобы вести переговоры об объединении с Империей. Это информация исторического значения, которую хронист должен был получить из заслуживающих доверия источников, и мы не видим причины, почему она должна быть отменена единственным сомнительным моментом в этом отчете — советом Ираклия на почве астрологического предсказания. Далее мы должны отметить, что в 629 г. евреи Палестины, в то время вновь завоеванной Иракием, испытывали сильное давление к переходу в христианство, и в тот же год арабы произвели свои первые атаки на византийские силы в Палестине. Через несколько лет эти события могли откликнуться в истории об астрологическом предсказании, которая была каким-то образом присоединена к источникам о декрете Дагоберта.

17. См. Е. А. Thompson, *The Goths in Spain*, 1969, p. 87ff.
18. Т.ж., см. Указ. соч., стр. 58–59. Запрет католикам вступать в брак с еретиком был впервые объявлен Эльвирским собором (16-й канон), а затем повторен вновь собором в Лаодикии (Фригия), который имел место между 341 и 381 гг. и Четвертым Вселенским собором в Халкидоне. См. Hefele, *History of the Councils*, I, pp. 11, 31, 144; II, pp. 305, 316; III, p. 400.
19. Т.ж., стр. 84.
20. Григорий Турский // *HF*, VI. 18.
21. Thompson, *op cit.*, p. 85.
22. Григорий Турский // *HF*, IX. 15.
23. См. ниже, прим. 50, 51.
24. О тайном обращении Рекареда см. Фредегар. Хроника, кн. IV, гл. 8; о заговорах, организованных арианскими епископами и графами Нарбонны, см. Е.А. Thompson, «The conversion of the Visigoths to Catholicism» // *Nottingham Medieval Studies*, IV (1960), p. 26, и *id*, *The Goths*, pp. 102–104. О существовании среди вестготов тенденции к обращению в католицизм уже во время Леовигильда см. J.N. Hillgarth, «La conversión de los Visigodos» // *AST*, XXXIV (1961), pp. 21–35.
25. См. MGH, *LV* (ed. Zeumer), lib. XII, cap. 3, canon 13: «Порочность евреев» (означая, таким образом, подкуп) «развратила сознание князей». Закон представлен здесь в переводе С.П. Скотта (*The Visigothic Code*, 1910, p. 369).
26. См. т.ж., законы 13 и 14. 13-й закон повторяет запрещение Сисебута евреям иметь христианских рабов. 14-й закон гласит: «Что касается рабов, о которых известно, что они рождены от сожительства христиан с евреями, мы повелеваем поступать так, чтобы делать их христианами... Если же где-то будет обнаружено недозволенное сожительство, мы предписываем поступать так: неверный, если будет на то его воля, может принять святую веру. Если же он откажется, то брачный союз будет расторгнут, а сам он отправится в вечное изгнание... А если еврей обрежет христианина и обратит христианку в свою ересь и закон, он подлежит смертной казни».
27. О приказе Сисебута о насильственном обращении см. Исидор Севильский. История готов, гл. 60 (MGH, *Chronica Minora* (saec. IV–VII), II (ed. Mommsen), p. 291), *Chronica maiora*, cap. 416, т.ж., стр. 480, и *Continuatio Hispana*, cap. 15. (т.ж., стр. 339). О дате декрета Сисебута см. Исидор. Этимологии, кн. V, 39.42, и замечания Томпсона, см. Указ. соч., стр. 166, прим. 2. См., однако, также F. Görges, «Das Judenthum im westgotischen Spanien von König Sisebut bis Roderich (612–711)» // *ZfVT*, 48 (1905), s. 356, который считает, что первоначальные жесткие законы Сисебута были достаточны для того, чтобы привести многих евреев к крещению или изгнанию, тем самым объясняя высказывания Исидора (в его «Истории готов») о том, что насильственное крещение Сисебутом началось *in initio regni*.
28. См. H. Graetz, «Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden» // *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau, 1858, s. 2.
29. См. его «Legal Condition» и т.д., т.ж., стр. 261.
30. О мнении папы Григория, что не следует силой заставлять евреев креститься, а убеждать их чело- вечным подходом, см. среди прочего, MGH, *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*, I, 1957 (ed. Ewald and Hartmann), epist. I. 45; XIII. 15.
31. См. выше, стр. 21.
32. *Additamenta ad Chron. Maiora*, I. 2 // MGH, *Chronica Minora* (saec. IV–VII), II, p. 490.
33. У нас нет источника этой информации из того времени, а первый, кто предоставил ее, был Алонсо де Эспина в его *Fortalitium Fidei* (lib. III, nona consid., quarta expulsio, ed. Lyon, 1511, f. 219<sup>v</sup>), откуда это перешло в работу на иврите, послужившую источником для Самуэля Ушке (*Consolafat as Tribulaqens de Israel*, III, Coimbra, 1906, pp. i<sup>a</sup>–ii<sup>a</sup>; в переводе на английский Мартина А. Козна, *Consolation for the Tribulations of Israel*, 1965, pp. 167–168; и см. также дискуссию Козна по поводу указанных источников, т.ж., стр. 277–287, и том 2, прил. G, стр. 345–346). В *Eteq ha-Bakha*, хронике на иврите, завершенной в 1575 г., мы, однако, читаем, что многие евреи, которые бежали от насилия Сисебута в Галлию, возвратились в Испанию при короле Свинтиле, а не при Витице, как утверждают Эспина и Ушке. Эта поправка демонстрирует знакомство с готской историей и предполагает, что автор, Йосеф га-Козн, использовал некоторые ныне утерянные христианские источники — возможно, тот же источник отражается в искаженной форме в христианских документах, использованных Эспиной, которые также уже не существуют (см. заключение его пассажа в *quarta expulsio*, цитированном выше: *Hec ex cronicis hyspanie et ex archivo fratris johannis egydii zamorensis*).
34. Каноны 63 и 66 (см. González-Tejada, II, p. 308).
35. Грец Тефеле, т.ж., стр. 11; Hefele, см. Указ. соч., IV, 1893, стр. 461, с. 3.

36. Это подтверждает *placitum* — вынужденная декларация о верности католицизму, адресованная обращенными евреями королю, которая была опубликована: Fidel Fita, «*Placitum de los judíos en tiempo de Chintila*» // *Suplementos al Concilio nacional Toledano VI*, 1881, pp. 43–49.
37. *LV*, III, 1, 2.
38. *LV*, II, 1, 9.
39. См. González-Tejada, II, p. 366; *LV*, XII, 2, 3.
40. См. *LV*, lib. XII, cap. II, законы 5, 6, 7, 8. Евреям также запрещалось свидетельствовать против христиан, преследовать христиан в судебном порядке и вчинять им иск по поводу каких-либо контрактов (законы 9–10).
41. «*Die Westgothische Gesetzgebung*», т.ж., s. 19–20.
42. «*The Legal Condition*», т.ж., стр. 269–271.
43. González-Tejada, см. Указ. соч., II, стр. 366.
44. *LV*, XII, 2, 3.
45. *LV*, XII, 2, 16. Согласно редакции *LV* Цеймера (испанская версия *LV XIII* в.) этот закон появляется в *Fuero Juzgo* как XII, 2, 17 и ошибочно приписывается королю Эгике.
46. Это обязательство включено в новый *placitum*, адресованный ему обращенными, который был включен в его кодекс (*LV*, XII, 2, 17; в *Fuero Juzgo* этот *Placitum* появляется в качестве закона 16).
47. Thompson, см. Указ. соч., стр. 207.
48. См. F. Dahn, *Urgeschichte der romanischen und germanischen Völker*, I, 1881, s. 396; см. также стр. 310–311, 331–332.
49. См. выше, стр. 23.
50. См. González-Tejada, II, pp. 243–246 (Третий Толедский собор, канон XIV).
51. Т.ж., стр. 243.
52. Т.ж., т.ж.
53. *LV*, XII, 2, 13–14.
54. González-Tejada, II, p. 307, канон 63.
55. Т.ж., стр. 308, канон 66.
56. Т.ж., т.ж., канон 65.
57. Т.ж., p. 304, канон 57.
58. Т.ж., p. 303, канон 57.
59. Т.ж., p. 307, канон 63.
60. Т.ж., p. 306, канон 60, который говорит о *Judei*, но, несомненно, является расширением 59-го канона, на что правильно указывает Tejada во вступительных ремарках к 60-му канону, т.ж.
61. Не существует прямого свидетельства о числе евреев в Испании к концу VI в. Мы можем, однако, с уверенностью предположить, что терпимость к евреям со стороны вестготов в пятом и шестом веках привлекли в Испанию многих еврейских иммигрантов из Северной Африки и других регионов, где правила византийцы, дискриминировавшие евреев. Также большая финансовая мощь испанских евреев, проявившаяся во время более поздних гонений (см. ниже, стр. 39–40), предполагает, что это поддерживалось скорее большей, чем меньшей группой.
62. Т.ж., стр. 308, канон 65.
63. Т.ж., т.ж.
64. Как те, что могли произойти от детей смешанных браков; см. выше, прим. 60.
65. См. Речь короля на открытии Восьмого Толедского собора // González-Tejada, II, p. 366.
66. Т.ж., стр. 383, канон 12.
67. 67 См. C. H. Lynch и P. Galindo, *San Braulio, Obispo de Zaragoza*, 1950, p. 363 ff; F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, VI, 1885, s. 404–405, 644–650; и развернутое исследование F. Fita, «*El papa Honorio primero y San Braulio de Zaragoza*» // *La Ciudad de Dios*, IV (1870), V (1871), VI (1871).
68. Lynch и Galindo, см. Указ. соч., стр. 363–364.
69. Т.ж., стр. 363.
70. A. K. Ziegler, *Church and State in Visigothic Spain*, 1930, p. 198.
71. Т.ж., стр. 197.
72. Т.ж.
73. Т.ж., стр. 198.
74. См. R. Altamira, «*Spain under the Visigoths*» // *Cambridge Medieval History*, II, 1980, p. 172; S. McKenna, *Paganism and Pagan Survival in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, 1958, в особенности стр. 121–122, 125–134.
75. *LV*, XII, 2, 13.
76. Если бы евреи предоставили основу для обвинения в провоцировании мятежа, у королей была бы возможность использовать это как решающий аргумент для церковных соборов приговорить их к

- смерти. Но ни один из королевских законов или церковных канонов даже не намекает на такое обвинение. Также и в Нарбонне в 673 г. евреи не были среди затевавших восстание, но возможно присоединились к восставшим как жители мятежной провинции (что можно вывести из ссылок на евреев в этой связи в Юлиан. История короля Вамбы, с. 6 // MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, V, 504, и в Migne, PL, 96, 767. Оба эти источника явно антиеврейские). Вряд ли король Вамба, который после подавления мятежа изгнал евреев из Нарбонны, позволил бы им вернуться, если бы это было не так.
77. Bernard S. Bachrach, «A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589–71» // *American Historical Review*, LXXVIII [Feb.-Dec. 1973], pp. 11–34) пытался изобразить вестготско-еврейскую борьбу на фоне конфликта между королем и знатью. Эта попытка, шаг в правильном направлении, не удалась, однако, из-за ложной концепции автора. Бахрах не обратил внимания на стремление королей к полному объединению и на сложную реакцию церковных соборов (простого «инструмента монархии», по его мнению) и соответственно заменил первоначальную причину раздора последующим политическим антагонизмом. Главное то, что он преувеличил еврейское участие в конфликте, представив его далеко за пределами его реальных целей и границ, возможно потому, что ошибочно считал евреев «громადной политической группировкой» (стр. 33, 34), которую обхаживала знать (стр. 22–26) и которая опиралась на тех, на чью помощь можно рассчитывать. Действительно, если мы примем утверждение Бахраха, то получится, что евреи и греки играли прямую и важную роль в воцарении и низложении королей — взгляд, который полностью искажает картину и ставит ее за пределами исторической реальности.
78. Антиеврейские законы, которые издал Третий Толедский собор (589 г.) по «приказу» Рекареда, были «предложные», следует отметить, королю собором (см. начало канона 14 — González-Tejada, II, p. 245).
79. LV, XII, 3, 1.
80. González-Tejada, II, p. 455 (речь короля на открытии Двенадцатого Толедского собора).
81. LV, XII, 3, 23–24. Епископы тоже должны были присутствовать при судебном преследовании последователей иудаизма, а если они не могли присутствовать на одной из сессий, то должны были назначить священника своим заместителем (там же, канон 25). Более того, церковь велела наказывать епископов, которые не выполняли этих обязанностей (т.ж., канон 24).
82. LV, XII, 3, 3; González-Tejada, II, pp. 476–478 (канон 9).
83. Томпсон, который таким образом суммировал эти законы (*The Goths*, p. 206), приписал их Рецсвинту; однако это резюме больше подходит законодательству Эрвигия (см. LV, XII, 3, 1–2).
84. Т.ж., закон 11.
85. Т.ж., закон 4. Тот же закон добавляет: «Женщине же, которая осмелится совершать обрезание или приведет желающих обрезаться к тому, кто совершает обрезание, пусть вырвут ноздри, а все ее имущество передадут под власть правителю».
86. LV, XII, II, 18.
87. Т.ж., т.ж.
88. См. речь короля на открытии Семнадцатого Толедского собора в González-Tejada, II, p. 593, и его рекомендации собору, сформулированные в решениях собора (т.ж., стр. 603).
89. Т.ж., стр. 603–604.
90. Т.ж.
91. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, pp. 372–373. Среди тех, кто разделял мнение Пелайо, были Доци (*Spanish Islam*, 1913, p. 227), Грец (*Geschichte*, V<sup>2</sup>, 1870, s. 148), Жюстер («The Legal Condition, etc.», *loc cit.*, pp. 282–283) и другие хорошо известные историки. По нашему мнению, однако, это убеждение не только натянутое, но и абсолютно лишнее аргументов, поскольку конверсо не могли рассчитывать, даже в самых розовых снах, на свержение вестготской власти с помощью имеющихся в их распоряжении сил. Можно было бы придать некий смысл обвинению короля Эгика, если бы он утверждал, что некоторые испано-еврейские конверсо пытались убедить мусульман Северной Африки вторгнуться в Испанию и пообещали им помощь со стороны их испанских братьев, если бы такое вторжение имело место. Но в 693 г. мусульмане еще не обосновались на западе Северной Африки, и такое утверждение по поводу иностранных союзников, приписываемых конверсо евреями Северной Африки, раскрывает беспочвенность изображенного им заговора и абсурдность его обвинений. Более того, Эгика обвинил конверсо не только в планировании «разрушения отчины и всего народа» (*conati sunt ruinam patriae ac populo universo*), но также и всего христианского мира, т.к. их планы якобы распространялись на другие христианские страны, кроме Испании (см. González-Tejada, II, p. 593, и р. 603, канон 8 Семнадцатого Толедского собора). Таким образом, он еще больше раскрыл вымышленную природу своих обвинений, которые предвещали аналогичную антисемитскую клевету гораздо более поздних времен.
92. Об этом см. Franz Görres, «Charakter und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgotenkönigs Witiza» // *ZfWT*, 48 (1905), s. 96–111.

## ВТОРОЙ ЦИКЛ

1. РАН, *Memorias*, VII (1852), p. 93.
2. Свидетельства о существовании еврейской общины в Барселоне в третьей четверти IX в. имеются и в христианских, и в еврейских источниках. В 876 г. Карл Лысый, король западных франков, чье королевство включало в себя Испанскую Марку (область Франции, включавшая в себя Каталонию, Наварру и часть Арагона), выразил свою благодарность барселонцам за их верность ему (королевство Карла беспокоили атаки со всех сторон), о которой он слышал от еврея Иегуды (*fidelis noster*), который мог иметь дело с королем в качестве представителя города (см. *España Sagrada*, XXIX, p. 185; *de vestra fidelitate multa nobis designavit*). Примерно к тому же времени относится письмо, которое Амрам Гаон послал евреям Барселоны (см. *Responsa of the Geonim* [иврит], Lyck, 1864, p. 21b). Это письмо, адресованное «всем раввинам и их ученикам» в Барселоне, предполагает существование заметной общины, на рост которой потребовалось несколько десятилетий.
3. Свидетельство о присутствии евреев в Коимбре (в двадцати пяти милях к востоку от Атлантики), которая была завоевана христианами в 866 г., появляется в 900 г. (см. Baer, II, p. 1) и в Кастрохерисе с 974 г., когда граф Кастильский даровал жителям этого места привилегию, уравнивающую евреев и христиан в вергельде (выкупе) (Baer, I, p. 1, § 2).
4. Р. Дози зашел так далеко, что представил якобы «предательство» евреев как неоспоримый исторический факт (см. Указ. соч., стр. 232).
5. Об источнике легенды и его опровержении см. E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, I, 1973, pp. 407–408 (п. 5) и P. Leon Tello, *Los Judíos de Toledo*, I, 1979, pp. 20–21. См. также Norman Roth, «*The Jews and the Moslem Conquest of Spain*» // *JST*, 37 (1976), pp. 145–158.
6. Об арабских источниках см. C. Sánchez-Albornoz, *La España Musulmana*, I, 1960<sup>3</sup>, pp. 35–45; R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age*, 1881, pp. 49, 52–54; и см. Rodrigo Jiménez de Rada, *Rerum in Hispania gestarum chronicon*, Granada, 1545, lib. илл. cap. 23.
7. Этот фактический союз, существовавший во время арабского завоевания, продолжался с перерывами в течение всего периода Омейядского Халифата (см. Ashtor, см. Указ. соч., I, стр. 26, 56, 93, 100–101).
8. Ashtor, *т.ж.*, стр. 93.
9. *Т.ж.*, *т.ж.*
10. *Т.ж.*, стр. 30–31, 60 и в других местах о причинах еврейской иммиграции в Испанию во время мусульманского периода.
11. О продолжительной борьбе между мусульманами и франками см. F. Codera, «*Narbona, Gerona y Barcelona bajo la dominación Musulmana*» // *IEC*, Anuari, III (1909–1910), pp. 178–202, и J. Reinaud, *Inversions de Sarrazins en France, et de France en Savoie, en Piemont et en Suisse*, 1836, pp. 1–153.
12. Bero Mohammed and Charlemagne, 1937, pp. 164–174, 183–185.
13. В особенности в R. S. López в *Speculum*, XVIII (1943), pp. 14–38.
14. Cf. Archibald R. Lewis, *Naval Power and Trade // the Mediterranean*, 1954, p. 126. Льюис, который, в отличие от Пиренна, считал, что основные коммерческие трудности, испытываемые Каролингами, были первоначально причинены византийцам, а не мусульманам, тем не менее описывает условия в Южной Франции IX в. в том же духе, как и Пиренн (см. *т.ж.*, стр. 146, 177).
15. J. Régny, «*Etude sur la condition des juifs de Narbonne du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*» // *REJ*, 55 (1908), p. 12.
16. Главным источником является «Книга путей и стран» ирано-персидского автора IX в. Ибн Хордадбека. Соответствующий пассаж был впервые переведен на английский: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1844, p. 519ff, и, позже переведенный на французский, был опубликован: C. Babbier de Meynard // *Journal Asiatique*, Sixth Series, vol. V (1865), pp. 512–515. О раданитах см. J. Jacobs, *Jewish Contribution to Civilization*, 1919, pp. 194–204; L. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers*, 1948; C. Cahen // *REJ*, 123 (1964), pp. 499–505, который подверг сомнению некоторые сведения Ибн Хордадбека, и E. Ashtor, *JESHO*, XIII (1970), 182ff, который отменил эти возражения (стр. 184–186) и подчеркнул важность связей раданитов с Испанией.
17. М. Ломбар был одним из немногих ученых, кто видел Нарбонну ключевым портом галльского мореплавания вдоль Каталонии и испанского побережья до Северной Африки и на восток, вдоль берегов Прованса и Италии, к восточному Средиземноморью до Антиохии (см. его «*La route de la Meuse et les relations lointaines de pays mosans entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle*» // *L'Art Mosan*, 1953, pp. 1–28). «Именно из Нарбонны еврейские торговцы, «раданиты», начинали свои маршруты в Египет и Сирию», — говорит Ломбар, который указывает также и Барселону как первую крупную станцию галльских торговцев-мореплавателей, которые путешествовали на юг, в Африку, вдоль испанского берега (см. *т.ж.*, стр. 18, прим. 42, и карту стр. 28). В свете еврейской и торговой истории Нарбонны и опасного положения приморских городов Прованса в IX в. (на них часто напа-

дали мусульманские пираты), Нарбонна выглядела единственной безопасной гаванью и самым вероятным центром деятельности раданитов. Отсюда раданиты отправлялись в свои странствия на Восток (через Северную Африку и Тирренское море). Этого мнения придерживался и Сесил Рот (WHJP, *The Dark Ages*, 1966, pp. 23–29, 386; и см. карту, стр. 26).

17. Pirenne, см. Указ. соч., стр. 258.
18. Т.ж., стр. 260.
19. О политике Каролингов по отношению к евреям Нарбонны см. уточняющую выше работу, т.ж., стр. 242–243.
20. Новости о еврейском присутствии в Коимбре пришли к нам со времен Альфонсо III; см. выше, прим. 2.
21. C. Sánchez-Albornoz, *España, un Enigma histórico*, 1962, II, p. 177.
22. Т.ж., т.ж.
23. Именно поэтому евреев пригласили обосноваться в Севилье, Мурсии и других городах; см. Ваег, *History*, I, pp. 11–14.
24. О крепости в еврейских руках см. ниже, стр. 990.
25. См. ниже, стр. 990–991.
26. «Я не буду отрицать, — говорит Санчес-Альборнос (*op. cit.*, II, p. 178), — что в Средние века в испанских городах было много еврейских ремесленников», но во все времена, спорит он, они составляли меньшинство среди «трудолюбивых масс ремесленников» этих городов. Для доказательства этого утверждения он представляет свидетельство из Авилы начала XIV в. (т.ж.) — свидетельство, которое не может противоречить нашим утверждениям, поскольку оно относится к значительно более раннему периоду, т.е. XI и XII вв.
27. Америко Кастро, несомненно, был близок к истине, когда утверждал, что такие занятия, как ремесла и ростовщичество («эквивалент банковских институций»), были почти «исключительно неотъемлемым правом» евреев в христианской Испании в ранний период Реконксты (курсив мой. — Б.Н.). Тем не менее Кастро не уделил должного внимания изменениям, происходящим в испанской экономике в течение последующих столетий, и ошибочно приписал начальную ситуацию остальной части средневековой эры (см. его *Structure of Spanish History*, 1954, p. 499).  
Взгляд Санчеса-Альборноса на дела евреев испанской средневековой коммерции более сбалансирован. «Никто, — говорит он, — не может отрицать торговой деятельности евреев в городских центрах полуострова. Но по прошествии десятилетий усилилась параллельная деятельность христиан, которые, в конце концов, взяли под свой контроль международную торговлю, включая кастильскую экономику» (Sánchez-Albornoz, *España, un Enigma Histórico*, II, p. 179).
28. Что привело к окончательному выводу Кастро: «Испанская история поднялась на базе еврейской экономики» (см. его *Structure of Spanish History*, 1954, p. 502).
29. W. Roscher, «The Status of the Jews in the Middle Ages Considered from the Standpoint of Commercial Policy» // *Historia Judaica*, VI (1944), p. 26.
30. Т.ж.
31. Fr. de Bofarull y Sans, *Los judíos en el territorio de Barcelona (siglos X al XIII)*, 1910, pp. 4–22; и см. также J. Miret y Sans и M. Schwab, «Documents sur les Juifs Catalans aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> Siècles» *REJ*, 68 (1914), pp. 49–83, 174–197.
32. Sánchez-Albornoz, см. Указ. соч., II, стр. 177.
33. Т.ж.
34. О подъеме еврейского чиновничества в Арагоне во время правления Хайме I см. Bofarull, см. Указ. соч., стр. 15–22.
35. S. W. Baron, «The Jewish Factor in Medieval Civilization» // *AAJR, Proceedings*, XII (1942), p. 36.
36. Это тоже подразумевается подчеркиванием Бароном (т.ж.) того, что еврей, в силу своей религии, никогда не мог ожидать того, что его увидят коренным жителем.
37. Т.ж.
38. *Cortes de León y de Castilla*, I, 1861, p. 99 (§ 15).
39. M. Colmeiro, *Historia de la Economía Política de España*, I, 1965, p. 473, говорит о «desenfrenada codicia», которую евреи якобы проявляли в своей деятельности по кредитованию, и говорит, что из-за этого «inventaron fraudes y corrieron el riesgo de perder sus caudales e incurrir en pena, buscando la compensación de estos daños y peligros en prestar con sórdida ganancia» (стр. 476).
40. См. свидетельство Самуэля Сарса, современника гражданской войны 1367 г., по поводу нападений христианских горожан в Сеговии, Авиле и многих других городах на евреев, во время которых у них были отняты залого и документы о долгах их христианских должников (см. прил. к *Shevet Yehudah*, изд. Wiener, стр. 132).
41. См. ниже, стр. 131–133.

42. Baer, *History* (Hebrew), p. 120.
43. J. Vicens Vives, *An Economic History of Spain*, пер. F. M. López-Morillas, 1969, p. 284.
44. См. ниже, стр. 79; и см. Кортесы в Алкала, 1348, § 57 (сравн. ниже, стр. 984, прим 29).
45. Baer, *History*, I, p. 361.
46. A. Ballesteros, «Don Yucaf de Ecija» // *Sefarad*, VI (1946), p. 253.
47. Мы имеем в виду страшную опасность, которой подвергалось испанское еврейство в дни Альфонсо XI, когда Гонсало Мартинес, командующий его армией, пытался убедить короля ограбить и уничтожить всех евреев Испании (см. *Shevet Yehudah*, ed. Baer-Shohat, 1947, pp. 52-55; и Baer's *History*, I, pp. 354-359).

## КАСТИЛЬСКИЕ ГОРОДА

1. См. РАН, *Cortes de León y de Castilla* (ниже: CLC), I, 1861, pp. 104-105 (Кортесы в Аро, 1288, § 21).
2. *Т.ж., т.ж.*, стр. 104 (§ 20).
3. Кортесы в Вальядолиде, 1293, § 9 (CLC, I, p. 110).
4. *Т.ж., т.ж.*
5. Кортесы в Бургосе, 1301, § 16 (CLC, I, p. 149); Кортесы в Саморе, 1301, § 14 (CLC, I, p. 155-156).
6. Кортесы в Медина-дель-Кампо, 1305 § 9-10 (CLC, I, p. 175-176).
7. *Т.ж.*, § 10, стр. 176: *por esta razón se hermava le tierra*.
8. *Т.ж., т.ж.*, стр. 175.
9. Кортесы в Вальядолиде, 1307, § 16 (CLC, I, p. 191).
10. Кортесы в Паленсии, 1313, § 7 (CLC I, p. 224). И так получила подтверждение просьба кортесов в Медина-дель-Кампо, 1305 (§ 10, p. 175) — т.е. *que los cojan los cogedores que nos* (т.е. городов) *pusiéremos en las villas*.
11. Кортесы в Бургосе, 1315, § 6 (CLC, I, p. 275).
12. *Т.ж., т.ж.*: ...e que non ssean cogedores nin recabadores cauallero ninguno ... e ni andar en las cogetas clérigos nin judios nin otros ornes reboltosos, e las cogetas que non ssean arrendadas.
13. Кортесы в Каррионе, 1317, § 8 (CLC, I, p. 305).
14. Кортесы в Вальядолиде, 1322, § 18 (CLC, I, p. 342).
15. *Т.ж., т.ж.*
16. Кроме городов Эстремадуры и Леона, которые исключены из ограничений. Там, гласит петиция (*т.ж., т.ж.*), налоги должны собираться и с «добрых людей», и с кабальеро, которые живут в этих городах и являются их гражданами (*vecinos*).
17. Кортесы в Мадриде, 1329, § 37 (CLC, I, pp. 415-416).
18. *Т.ж., т.ж.*
19. *Т.ж.*, стр. 416: *lo tengo por mió servicio, saluo en aquellos logares do me lo pidieren*. Король также не включил *arrendadores* (налоговых откупщиков) в число тех, от чьих услуг он пообещал отказаться при сборе его поступлений (*т.ж.*).
20. Кортесы в Бургосе, 1367, § 11 (CLC, II, p. 151).
21. *Т.ж., т.ж.*
22. Кортесы в Торо, 1371, § 2 (CLC, II, p. 203).
23. См. ниже, стр. 210.
24. См. Baer, II, p. 5 (§ 12).
25. Кортесы в Вальядолиде, 1293, § 4 (CLC, I, p. 131).
26. *Т.ж. т.ж.*, § 3.
27. *Т.ж.*
28. Кортесы в Вальядолиде, 1312, § 73 (CLC, I, p. 214).
29. Кортесы в Паленсии, 1313, I, § 25 (CLC, I, p. 241).
30. *Т.ж., т.ж.*, § 2-3 (CLC, I, p. 222).
31. *Т.ж.*, § 20 (CLC, I, p. 226).
32. *Т.ж.*, § 19, 21 (CLC, I, p. 226).
33. Кортесы в Вальядолиде, 1322, § 4 (CLC, I, p. 338).
34. *Т.ж.*, § 7, 10 (CLC, I, pp. 339-340).
35. *Т.ж.*, § 37 (CLC, I, p. 347).
36. *Т.ж.*, § 5 (CLC, I, p. 338).
37. *Т.ж.*, § 6.
38. *Т.ж., т.ж.*, стр. 339.
39. *Т.ж., т.ж.*
40. Кортесы в Бургосе, 1367, § 6 (CLC, II, pp. 148-149).



41. Т.ж., § 10 (CLC, II, pp. 150–151).
42. Т.ж., т.ж. (CLC, II, p. 151).
43. Кортесы в Торо, 1371, § 13 (CLC, II, p. 208).
44. Т.ж., § 2 (CLC, II, p. 203).
45. Кортесы в Бургосе, 1377, § 11 (CLC, II, pp. 281–282).
46. Baer, II, pp. 62 (§ 81); сравн. Amador de los Ríos, *Historia*, I, p. 486; см. RAN, *Colección de Fueros y Cartas Pueblas de España*, 1852, pp. 156–157; Fuero de Sevilla, June 15, 1250, Zúñiga, *Annales de Sevilla*, 1677, p. 24; *Memorial Histórico Español*, I, p. 207.
47. Кортесы в Паленсии, 1286, § 15 (CLC, I, p. 99).
48. Кортесы в Вальядолиде, 1351, § 68 (CLC, II, p. 40).
49. Кортесы в Вальядолиде, 1385, § 16; (CLC, II, pp. 328–329).
50. См. Amador de los Ríos, *Historia*, II, p. 621, с. 7. Согласно этому закону, евреи и мавры больше не могут разрешать свои внутренние тяжбы (гражданские и уголовные) с помощью своих собственных судей, а только в муниципальных магистратах. Тем самым подразумевается, что их конфликты с христианами не должны рассматриваться иным образом. Закон предписывает муниципальным судьям учитывать в гражданских тяжбах между евреями (или мусульманами) их обычаи и установ-ки. Но это не относится к уголовным процессам или к судебным спорам с христианами.
51. См., к примеру, Кортесы в Вальядолиде, 1322, § 51 (CLC, I, p. 351); Кортесы в Торо, 1371, § 8 (CLC, II, p. 207).
52. Кортесы в Вальядолиде, 1322, § 48 (CLC, I p. 350).
53. Кортесы в Вальядолиде, 1293, § 22 (CLC, I, p. 114).
54. См. *Crónica de Alfonso X*, cap. 23–24 (ed. BAE, vol. 66, pp. 20a–21a).
55. Кортесы в Вальядолиде 1322, § 94 (CLC, I, p. 365).
56. Кортесы в Саморе, 1301, § 21; (CLC, I, p. 157).
57. Т.ж., т.ж.
58. Кортесы в Бургосе, 1301, § 17 (CLC, I, p. 149); Кортесы в Саморе, 1301, § 5 (CLC, I, p. 152).
59. Кортесы в Медина-дель-Кампо, 1305, § 6 (CLC, I, p. 175); т.ж. § 5 (I, p. 181); Кортесы в Вальядолиде, 1307, § 20 (I, p. 192); Кортесы в Вальядолиде, 1322, § 93 (CLC, I, p. 364).
60. Кортесы в Вальядолиде, 1293, § 26 (CLC, I, p. 115).
61. Кортесы в Паленсии, 1286, § 2 (CLC, I, p. 95); Кортесы в Саморе, 1301, § 13 (CLC, I, p. 155).
62. Кортесы в Вальядолиде, 1312, § 102; (CLC, I, p. 220).
63. Кортесы в Паленсии, 1313, § 33; (CLC, I, p. 230).
64. Кортесы в Бургосе, 1373, § 1, 15 (CLC, II, p. 257, 264).
65. Кортесы в Саморе, 1432, § 30 (CLC, III, p. 141).
66. Т.ж., § 34, стр. 144.
67. Авторы петиции включили в эту категорию кабальеро также нотариусов и служащих короля, коро-левы и принца. См. Кортесы в Вальядолиде, 1442, § 23 (CLC, III, pp. 422–423); Кортесы в Вальядоли-де, 1447, § 36 (CLC, III, p. 539); Кортесы в Вальядолиде, 1451, § 29 (CLC, III, p. 611 ff).
68. Кортесы в Алкала-де-Энарес, 1348, § 2 (CLC, I, pp. 594–595). В этой петиции прокураторы требовали упразднения процентов, которые христианские ссудозаемщики обязались платить аристократам, церковникам и другим христианским кредиторам.

## НИСПРОВЕРЖЕНИЕ И ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

1. Педро I по-прежнему остается непостижимым для многих исследователей, которым трудным определить, что правдиво, а что нет в рассказе о его царствовании, написанном его противни-ком, Педро Лопесом де Айялой (Pedro López de Ayala, *Crónica del rey Don Pedro* // BAE, vol. 66). Его суждения, разделяемые некоторыми последующими испанскими историками (среди них Сури-та), подверглись различной критике с появления в начале XVII в. ряда апологий короля, среди которых J. Antonio de Vera y Figueroa, *El Rei Don Pedro defendido*, 1648. С тех пор мнения о Педро колебались в обоих направлениях, когда большинство авторов занимали более благоприятную для Педро позицию, чем это было выражено в ранней историографии. Самый подробный ана-лиз личности Педро и его правления, в котором автор недвусмысленно занял его сторону, это J. B. Sitges, *Las mujeres del Rey Don Pedro I de Castilla*, 1910. Самая недавняя работа об этом прави-теле и его времени, в которой сбалансированы конфликтующие взгляды, принадлежит L. Suárez Fernández // *Historia de España*, XIV, pp. 1–158. Для источников о Педро см., в особенности, Sitges, см. Указ. соч., стр. 7–48.
2. Ayala, см. Указ. соч., 1351 г., гл. 3 (BAE, 66, p. 412b).
3. Т.ж., гл. 20.

4. Т.ж., гл. 5 и 6; 1353 г., гл. 1.
5. Т.ж., 1350 г., гл. xiv (стр. 410b). Дон Самуэль здесь назван «*Tesorero Mayor* короля» (см. т.ж., 1353 г., гл. xvi, стр. 434b; 1354 г., гл. 38, стр. 459b, и многие документы, опубликованные Baer, II, pp. 177–180). Это, однако, не означает, что дон Самуэль не был назначен *Tesorero Mayor* с момента его назначения на пост *Tesorero* в 1350 г. Так, в документе от 18 октября 1353 он именуется «*thesorero mayor de nuestro sennor el rey*», так и «*thesorero de nuestro... rey*» (см. Baer, т.ж., стр. 178).
6. Ayala, см. Указ. соч., 1353 г., гл. 16, стр. 434b (*era muy privado del rey e su consejero*).
7. Это недвусмысленно сказано Айалой в его заключительных ремарках о карьере дона Самуэля (т.ж., 1360 г., гл. XXII, стр. 510b), где главный казначей короля изображен как «*su privado e del su consejo*».
8. Надпись, сохранившаяся на стенах синагоги, построенной доном Самуэлем в Толедо в 1357 г., гласит, что «никто в Израиле за всю историю изгнания не достиг высоты его влияния» (см. фотографию подписи в F. Cantera, *Sinagogas de Toledo, Segovia y Cordoba*, 1973, p. 106). Это утверждение может быть принято как верное, если помнить, что другая часть надписи гласит, что положение дона Самуэля было не только «выше, чем любого другого министра», но и без его согласия «никто в королевстве не смел сделать ни шагу» (т.ж.). Какой бы напыщенной ни выглядела эта надпись, такого рода декларации не могли быть сделаны в период царствования Педро I, если только они не были по существу справедливыми.
9. О чуме в Испании см. R. D'Abadal i de Vinyals, в его прологе к *Historia de España*, XIV, pp. xxvii–xxxv; J. Sobrequés Callicó, «La peste negra en la península Ibérica» // *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970–1971), pp. 67–101; A. López de Meneses, «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348» // *Sefarad*, 19 (1959), pp. 92–131, 321–364.
10. См. Baer, I, pp. 324–328, 337 (§ 230–232, 243), по поводу нападений на евреев Барселоны. Кровавые нападения случались и в других местах, см. т.ж., стр. 350, интродукцию к решениям, принятым представителями евреев Арагона, встретившимися в Барселоне в декабре 1354 г. Другие документы (т.ж., § 238 и 241, стр. 331–332, 334–335) относятся к потерям, причиненным чумой еврейским общинам в Сарагосе и Калатаюде. В Сарагосе едва ли пятая часть общины уцелела (т.ж., стр. 332).
11. Как это сделала вспышка насилия против евреев в Севилье (1354), вызванная обвинением в осквернении тела Христова (см. Baer, I, § 187).
12. Кортесы в Вальядолиде, 1351. § § 31, 32 (CLC, II, стр. 19).
13. Т.ж. т.ж., § 1, стр. 2.
14. Т.ж., § 66, стр. 39.
15. Т.ж., т.ж.
16. Т.ж.
17. Ayala, см. Указ. соч., 2 г., гл. xii (BAE, 66, p. 417a).
18. См. Кортесы в Алкала-де-Энарес 8 марта, 1348, § 55 (CLC, I, p. 613).
19. См. Кортесы в Бургосе 1345, § 5 (CLC, I p. 486); Кортесы в Алкала-де-Энарес 1348, § 55 (CLC, I, p. 613); Кортесы в Леоне, 1349, § 22 (CLC, I, p. 634).
20. Кортесы в Вальядолиде, 1351, § § 75, 76 (CLC, II, p. 44).
21. Ayala, см. Указ. соч., 4 г., гл., xi–xii, стр. 432b–433ab.
22. Т.ж., 6 г., гл. 5 (стр. 450ab).
23. Т.ж., гл. 6, стр. 461b–462a.
24. Т.ж., стр. 462ab.
25. Т.ж., стр. 462b.
26. Это на самом деле подтверждено словами Айалы: «*Estaban con el Conde é con el Maestre algunos Caballeros é Escuderos de Toledo que eran sus vasallos, é venían con ellos de Talavera; e otros estaban dentro de la ciudad de Toledo, que maguer non eran sus vasallos, los querían bien, é tenían ese día su parte é su voluntad*» (т.ж., стр. 462a).
27. Т.ж., гл. vii, стр. 462b.
28. Т.ж., стр. 462b–463a.
29. Т.ж., т.ж. (стр. 463a).
30. Т.ж., гл. ix, стр. 464a.
31. Т.ж., гл. x, стр. 464a (*por quanto fueron en aquel consejo de se alzar la ciudad*).
32. Baer, II, 185–186, § 190.
33. См. Eusebio Ramírez, «Perdón a Cuenca por haber seguido a doña Blanca de Borbón» // *RABM*, 27 (1923), pp. 341–351.
34. Baer, II, p. 186 (§ 191).
35. Ayala, см. Указ. соч., 7 г., 1356, гл. ii, стр. 470ab.
36. Т.ж., т.ж., гл. 5, стр. 472b–473a.

37. Т.ж., гл. 2, стр. 471b.
38. Т.ж., 6 г., гл. xv, стр. 466b–467a.
39. P. E. Russell, *The English Intervention in Spain and Portugal in the Time of Edward III and Richard II*, 1955, pp. 14–15.
40. Ayala, см. Указ. соч., 1356 г., гл. viii (стр. 474a), гл. x (стр. 474b–475a).
41. См. Suárez Fernández // *Historia de España*, xiv, 1966, pp. 43–46.
42. Ayala, см. Указ. соч., 1356 г., гл. 8, стр. 474.
43. V. Balaguer, *Historia de Cataluña*, III, 1862, pp. 221–222.
44. Т.ж., стр. 222.
45. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, II, 1668, lib. IX, 268.
46. Ayala, см. Указ. соч., 1361 г., гл., i и 2 (стр. 511).
47. Zurita, см. Указ. соч., II, стр. 297b.
48. См. *Historia de España*, XIV, p. 39, n. 5.
49. Ayala, см. Указ. соч., 1460 г., гл. 7, стр. 503ab.
50. Т.ж., гл. 8, стр. 504a.
51. Т.ж., стр. 504a, прим. 1.
52. Т.ж., т.ж.
53. Ценное наблюдение по этому вопросу найдено в трудах: Julio Valdeón Baroque, *Enrique II de Castilla: La Guerra Civil y la consolidación del Régimen* (1366–1371), 1966, pp. 326–334; *Los Judíos de Castilla y la Revolución Trastámara*, 1968, pp. 37–50.
54. Согласно Catalina García, *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II...*, I, 1891, p. 227.
55. Amador, *Historia*, II, p. 247.
56. Ивритоязычное свидетельство об этой деятельности в области международных отношений см. надпись в синагоге, упомянутую выше (прим. 8): «Он стоит перед королями ... [представителями] наций, пришедших к нему со всех концов света». Португальский источник см. Fernão Lopes, *Crónica de D. Pedro*, ed. G. Macchi, 1966, pp. 147–148. Согласно этой хронике, дон Самуэль прибыл в Португалию в январе 1358 г., чтобы заключить договор о дружбе между Португалией и Кастилией.
57. См. выше, стр. 78, и Baer, *History*, I, p. 363, о его конфискациях аристократических поместий.
58. См. выше, прим. 8.
59. О соперничестве между Йосефом и Самуэлем Абен Уакар (бен Вакар) см. A. Ballesteros, «Don Jucaf de Esija» // *Sefarad*, VI, pp. 274–279.
60. См. Compendio — т.е. интерполяция в *Sumario de los Reyes de España*, ed. Eugenio de Llaguno y Amírola, 1781, pp. 72b–73a; Amador, *Historia*, II, pp. 244–245. Другая версия той же истории находится в *Continuación de la Crónica de España* (Rodrigo Jiménez de Rada), автор Гонсало де Инохоса (и его преемник или преемники, чей вклад обозначен как «Четвертая всеобщая хроника»), *CODOIN*, 106 (1893), pp. 92–93.
61. Ayala, см. Указ. соч., 1360 г., гл. xxii, стр. 510b.
62. См. т.ж., гл. XVIII, стр. 507b–508b, о тюремном заключении семьи заключенного Гомеса Каррильо.
63. Amador, *Historia*, II, pp. 244–245.
64. Это обозначено в «Четвертой всеобщей хронике», т.ж., стр. 92: *estando el rey en Toledo, quejauase que estaua muy gastado de las guerras que en su tiempo avia ávido*.
65. Это кажется еще одним правдивым моментом в рассказе *Sumario*, который четко отражает анти-семитскую направленность. Вряд ли такого рода история об обвинениях еврея против еврея (в противоположность обычному антисемитскому мнению, что евреи были объединены против христиан) могла быть простым измышлением. Точно так же рассказ о поведении дона Самуэля под пыткой, свидетельствующем о его большом мужестве, не мог быть выдумкой.
66. Ayala, см. Указ. соч., 1360 г., гл. 22, стр. 510b.
67. Согласно «Четвертой всеобщей хронике», король был глубоко расстроен смертью дона Самуэля (*CODOIN*, 106, p. 93: *y al rey pesóle mucho dello desde lo sopo*).
68. Baer, *History*, I, p. 364.
69. Ayala, см. Указ. соч., 1360 г., гл. 22, стр. 510b.
70. Sitges, см. Указ. соч., стр. 137, 201.
71. О вознаграждении, данном Энрике Дюгеклену, см. *Chroniques de J. Froissart*, ed. S. Luce, VII, 1878, XXX, n. I.
72. Ayala, см. Указ. соч., 1361 г., гл. 2, стр. 511b и гл. 5, стр. 513b.
73. См. текст договора в Sitges, см. Указ. соч., стр. 240–241.
74. Т.ж., стр. 249.
75. Zurita, *Anales de Aragón*, lib. IX, cap. 43; сравн. Sitges, см. Указ. соч., стр. 265.

76. Об этом см. Russell, см. Указ. соч., стр. 28.
77. Balaguer, см. Указ. соч., III, стр. 234 (на основе Zurita, *Anales*, lib. ix, cap. 44).
78. Balaguer, см. Указ. соч., III, стр. 235.
79. Samuel Zarza, доп. к *Schevet Jehuda*, ed. Wiener, 1855, p. 131.
80. Russell, см. Указ. соч., стр. 51.
81. В Ayala, см. Указ. соч., 1366 г., гл. 7, стр. 541a; сравн. Т. López Mata, «Morería y Judería», *т.ж.*, стр. 335; F. Cantera, см. Указ. соч., стр. 18; *т.ж.*, *Sefarad*, xii (1952), p. 77.
82. *Т.ж.*, Samuel Zarza, *т.ж.*, стр. 131.
83. *Т.ж.*
84. См. Ayala, см. Указ. соч., 1366 г., гл. 8, стр. 542a; сравн. Graetz, *Geschichte*, VII, 367f.
85. Ayala, см. Указ. соч., 1366, гл. 9, стр. 542b; гл. 14 стр. 545a; 1367, гл. 27, стр. 573b.
86. Кортесы в Бургосе, 1367, § 10 (CLC, II, pp. 150–151).
87. *Т.ж.*, § 3 (CLC, II, p. 146).
88. *Т.ж.*, § 2 (CLC, II, pp. 145–146).
89. См. Baer, II, p. 205 (§ 215), и Samuel Zarza, *т.ж.*, стр. 131.
90. *Т.ж.*, *т.ж.*
91. См. ниже, стр. 987, прим. 11.
92. См. Ayala, см. Указ. соч., 1367, гл. XXIII, стр. 570b–571b.
93. См. Russell, см. Указ. соч., стр. 122–137.
94. Ayala, см. Указ. соч., 1367, гл. 35, стр. 578b.
95. См. приказ Энрике от 6 июня 1369 года о продаже толедских евреев в рабство, Baer, II, pp. 201–203 (§ 210), и Menahem ben Zerah, *Zedah la-Derekh*, вступление. Толедо сдался в конце апреля 1369 г., через шесть месяцев после убийства короля, и почти через год после начала осады.
96. Samuel Zarza, *т.ж.*, стр. 132.
97. Baer, I, p. 397.
98. Кортесы в Торо, 1371, § 2 (CLC, II, p. 203).
99. Кортесы в Бургосе, 1377, § 1 (CLC, II, pp. 275–276). Энрике уменьшил их долги на треть и отложил платежи оставшейся части, он также запретил ссужать деньги под проценты. См. *т.ж.*, § 2 (CLC, II, pp. 276–277).
100. *Т.ж.*, § 11 (CLC, II, pp. 281–282); § 10 (CLC, II, p. 281).
101. Ayala, *Crónica de Juan I*, año 1, cap. 3; BAE, 66, p. 66a; Amador, *Historia*, II, pp. 333–336; Catalina García, см. Указ. соч., II, стр. 211, прим. 1.
102. Ayala, *Crónica de Juan I*, I, cap. 3, p. 66a.
103. *Т.ж.*, стр. 66b. *Crónica Abreviada* дает имена двух из трех заговорщиков: дон Сулеман и дон Саг, (*т.ж.*, прим. 2), а «Четвертая всеобщая хроника» называет третьего: дон Маир (CODAIN, 106, p. 105).
104. Ayala, см. Указ. соч., 66b; и см. «The Conversion of Don Samuel Abravanel» в моей работе *Toward the Inquisition*, 1997, 113–118.
105. Кортесы в Сории, 3 сентября, 1380, § 2 (CLC, II, 311–312); Lindo, см. Указ. соч., стр. 162.
106. Кортесы в Сории, 18 сентября, 1380, § 23 (CLC, II, 310.)
107. Baer, *History*, II, p. 367, 450 (п. 53).
108. Alami, *Iggeret Musar*, ed. Habermann, 1946, p. 44.
109. *Т.ж.*, стр. 45.
110. *Т.ж.*
111. Титул *justiciero* был предложен Филиппом II; см. Suárez Fernández // *Historia de España*, XIV, p. 39, п. 2.

## ФЕРРАН МАРТИНЕС

1. Среди источников, ссылающихся на него под этими титулами, см. опубликованные Амадором де лос Риосом в прил. XI к тому II в его *Historia*, p. 579.
2. См. Павел из Бургоса, *Scrutinium Scripturarum*, 1591, p. 523.
3. См. выше, стр. 98–100.
4. См. приказ Энрике II, датированный 25 августа 1378 г., опубликованный Амадором, *Historia*, II, p. 581 (приложение XI).
5. *Т.ж.*, стр. 582.
6. *Т.ж.*, стр. 581. *Albalá* от 25 августа 1378 г. была поэтому вторым приказом короля Мартинесу по этому поводу. См. более позднюю инструкцию Хуана, относящуюся к *albalas*, адресованную Энрике II Мартинесу (*т.ж.*, стр. 584).

7. Т.ж., стр. 582–583.
8. Т.ж., т.ж.
9. См. выше, стр. 101–102.
10. См. *Ordenamiento sobre Judíos hecho en las Cortes de Soria*, 3 сентября 1380, § 2 (CLC, II, pp. 311–312).
11. Кортесы в Сорини, 1 сентября 1380, § 23 (CLC, II, p. 310).
12. См. *albalá* Хуана I, от 3 марта 1382 г., в *Amador, Historia*, II, p. 583.
13. См. *albalá* Хуана I // *Amador, Historia*, II, pp. 583–584.
14. Т.ж., т.ж., стр. 584.
15. Т.ж., стр. 585.
16. CLC, II, стр. 322 (§ 3).
17. Т.ж., стр. 325 (§ 9). Следует заметить, что, когда король заверил Кортеса, что ни еврей, ни мавр не будут служить казначеем короля или любого члена королевской семьи, он не ответил на просьбу, чтобы евреи и мавры были исключены из системы налогового откупа.
18. Т.ж., стр. 326 (§ 10).
19. *Amador, Historia*, II, pp. 588–589.
20. Т.ж., стр. 580.
21. Т.ж., стр. 586–589.
22. О числе синагог в Севилье см. мою работу *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, p. 259.
23. См. *Amador, Historia*, II, p. 589.
24. См. *Zúñiga, Annales eclesiásticos y seculares de Sevilla*, 1677, lib. 8, 1388, p. 249a.
25. *Amador, Historia*, II, p. 345.
26. См. выговор архиепископа Мартинесу, опубликованный Амадором, см. Указ. соч., II, стр. 592–593 (прил. XIII).
27. Т.ж. стр. 593.
28. Т.ж., т.ж.
29. Т.ж., стр. 593–594.
30. См. текст приказа Мартинеса, *Amador*, см. Указ. соч., II, стр. 613 (прил. XVII), и письмо регентства Кастилии декану и собору церкви в Севилье, датированное 2 декабря 1390 г., опубликованное Ли в *American Historical Review*, I (1895), pp. 220–222.
31. См. т.ж., т.ж., стр. 221 (*que están en punto de se despoblar et yr et fuir de los mis reynos a morar et a vebir a otras partes*).
32. См. т.ж., стр. 222.
33. См. отчет о встрече лидеров церковного совета, опубликованный Ли в *American Historical Review*, I, (1895), pp. 222–223.
34. Т.ж., стр. 223–225.
35. *Zúñiga*, см. Указ. соч., 1391, стр. 252; «Четвертая всеобщая хроника», CODOIN, 106, p. 105.
36. Т.ж., т.ж.
37. *Crónica de Enrique III*, cap. 21 (BAE, v. 68, p. 177b).
38. Запрет силой обращать евреев в христианство был частью официальной доктрины Церкви начиная с Григория I и Исидора Севильского. См. выше, стр. 29 и прим. 30.
39. *Ayala*, см. Указ. соч., стр. 177b.
40. Дата севильского бунта указана двумя источниками на иврите: письмом Крескаса к евреям Авиньона (опублик. Wiener в его издании *Schevet Jehuda*, 1855, p. 129) и элегией, опубликованной Ширманном (в *Kobez al Jad*, 1939, p. 66). Оба источника утверждают, что беспорядки вспыхнули первого числа месяца тамуза (*Рош Ходеш Тамуз*), т.е. 4 июня 1391.
41. *Amador*, см. Указ. соч., II, стр. 358.
42. О числе севильских евреев, обратившихся во время бунта, см. мою работу *Marranos of Spain*, 1999<sup>3</sup>, pp. 255–270.
43. См. *Zúñiga*, см. Указ. соч., стр. 252.
44. *Amador*, см. Указ. соч., II, стр. 359.
45. См. высказывание, цитированное Амадором (без указания источника), т.ж., стр. 355; и см. письмо, посланное регентством Энрике III в Бургос 16 июня (т.е. через 12 дней после начала беспорядков в Севилье), в котором Кордова упомянута вместе с Севильей среди мест, атакованных людьми Мартинеса; см. Baer, II, p. 232 (§ 24).
46. «Четвертая всеобщая хроника», CODOIN, 106, p. 105.
47. *Amador*, см. Указ. соч., II, стр. 362.
48. См. *Rafael Ramírez de Arellano*, «Matanza de Judíos en Córdoba. 1391» // *RAH, Boletín*, xxxviii (1901), p. 297; и см. *Ramírez de Arellano*, Díaz de Morales, *Historia de Córdoba*, IV, 1919 pp. 143–145.
49. *Amador*, см. Указ. соч., II, 362.

50. О судьбе толедских евреев, подвергшихся насилию во время волнений, см. плач, опубликованный С. Ротом в *JQR*, xxxix (1948), 129ff, и элегию, опубликованную С. Бернштейном в *Sinai*, xxix (1951). Согласно Крескасу, толедские раввины «освятили Его имя вместе со своими сыновьями и учениками» (т.ж., стр. 129). Плач, опубликованный Ротом, также подчеркивает мученичество лидеров общины. С другой стороны, в нем говорится о неопределенном (возможно, ограниченном) числе «набожных» евреев, которые попали в руки погромщиков. Основываясь на этом, Рот замечает: «Может быть, только они, в конце концов, стали мучениками» (т.ж., стр. 127, прим. 11а). Но элегия о страданиях толедских евреев в 1391 (опубликованная в *Sinai*, 29, pp. 209–214) предполагает, что замученные представляли заметную часть толедского еврейства. «Некоторые из них, — говорится там, — погибли от меча, некоторые брошены в реку, некоторые взяты в плен, чтобы быть проданными в рабство, а другие насильно крещены». Из этого описания можно вывести, что насильственно крещенные не представляли собой большинство потерь общины, хотя их число вполне могло быть значительным. Это отмечено и Крескасом («Письмо к евреям Авиньона», цитированное выше, прим. 40), который говорит: «многие» из толедских евреев были обращены.
51. Согласно Амадору, см. Указ. соч., II, 378, прим. 1 (без указания источника).
52. По поводу Мадрида см. Fidel Fita // *RAH, Boletín*, VIII (1886), pp. 443–444; чиновники этого города могли еще говорить о *el destruyimiento e muerte e robo que se fizo de la aljama de la dicha villa* (т.ж., стр. 451). Из тех, кто отказался креститься, некоторые были убиты, но подавляющее большинство, несомненно, крестилось. Поэтому в подводящем итоги отчете сказано: «*todos los judíos desta dicha villa de Madrid se volvieron christianos*» (т.ж., стр. 455). И см. плач о жертвах 1391 г., опубликованный: J. Schirmann // *Kobez al Jad*, New Series, vol. III-i (1939), p. 66.
53. Это очевидно из приказа, изданного 9 сентября 1391 г. советом Бургоса, запрещающего евреям «давать, продавать, одалживать и обменивать оружие» любому, кто может прийти в город, присутствовать на кортесах, которые должны были собраться там. Также см. Anselmo Salva, *Las Cortes de 1392 en Burgos*, 1891, pp. 56, 61.
54. Sm. Baer I, p. 655: *Car en tan enorme crim tota cuyta es triga, e tota severitat es leniment e dolgor de justicia*.
55. См. F. Danvila, «El robo de la judería de Valencia en 1391» // *RAH, Boletín*, VIII (1886), pp. 369–370.
56. Т.ж., стр. 371.
57. Т.ж., стр. 374.
58. Т.ж., стр. 372.
59. Т.ж., стр. 372–373; сравн. Акт заседания Городского совета от 10 июля 1391, т.ж., стр. 21, прим. 23.
60. Т.ж., стр. 373–374.
61. См. Gaspar Escolano, *Decada primera de la historia de Valencia*, 1610, I, lib. 5, cap. 10, col. 958; сравн. Письмо Крескаса евреям Авиньона, т.ж., стр. 128; и см. мою работу *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, p. 241.
62. F. Fita, «Estrago de las juderías catalanas» // *RAH, Boletín*, XVI (1890), p. 439.
63. Т.ж., стр. 437–438.
64. Т.ж., стр. 438.
65. Т.ж., стр. 440; сравн. Villanueva, *Viaje literario*, XVIII, pp. 21–22.
66. *Boletín*, XVI, p. 438.
67. Т.ж., стр. 441.
68. Т.ж., стр. 438.
69. См. Письмо Крескаса евреям Авиньона о событиях 1391 г., т.ж., стр. 128. Крескас говорит: «Лидер[ы] государства не были замешаны в этом преступлении; они делали все, что в их силах, чтобы спасти [евреев]; они поддерживали их хлебом и водой и приложили усилия к тому, чтобы сурово наказать преступников».
70. Baer, I, pp. 699–700.
71. Т.ж., т.ж.
72. Т.ж., т.ж.
73. J. Parkes (*The Jew in the Medieval Community*, 1930, p. 70) видел исключительность еврейского поведения в его «редком» проявлении «превосходства силы духа над слабостью тела». Однако эта «сила» многократно проявлялась отдельными лицами и группами, преданными тому же делу. В наших глазах уникальность еврейского поведения в Рейнской области кроется в особых мотивах, которые вдохновляли его.

Эти мотивы не проистекали из неуклонного следования еврейскому закону, или из избыточного пыла, который превращает людей в фанатиков. Если бы позиция Рейнской области диктовалась фанатизмом, они считали бы каждого обращенного малодушным или предателем, заслуживающим презрения, но они вели себя иначе. Когда группа евреев в Вормсе крестилась при

обстоятельствах, которые можно определить как всего лишь полувынужденные, евреи, оставшиеся верными иудаизму, утешили их и помогли им, обещая поддерживать их «до самой смерти». Это показывает, что они рассматривали насильственное крещение «по-человечески» объяснимым — и даже относились к нему с терпимостью, несмотря на то, что еврейский закон диктует в таких случаях противоположное отношение.

Тем не менее их подавляющее большинство предпочло самоубийство крещению. Поэтому то, что они считали «терпимым» для других, было нестерпимым для них самих. Публичное провозглашение того, что их истинная вера фальшива, означало для них не только ее оскорбление и профанацию, но также и признание, против их убеждения, что жизнь как таковая значит в их глазах больше, чем честь и почет их божественного наследия. Таким образом, с их точки зрения, насильственное крещение представляло собой столь низкий и позорный акт, что они никак не могли пройти через это, поэтому их самоубийство явилось, превыше всего, результатом морального *non possumus* (лат. «мы не можем»; формула категоричного отказа) наивысшего порядка.

74. См. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 13–15.

75. Трудно соглашаться с мнением Р. Чейзена (в его *European Jewry and the First Crusade*, 1987), что «целью крестоносцев определенно не был грабеж» (стр. 68), что их «насилие было прежде всего вдохновлено идеями и идеалами» (стр. 64) и что «из двух способов уничтожения иудаизма [т.е. смерть или крещение] крестоносцы явно предпочитали крещение» (стр. 72, 100; курсив мой. — Б.Н.). Имеются свидетельства, в которых дела говорят громче слов, хотя я и не вижу высказываний, противоречащих тому, что я намерен сказать. Так, например, леденящие кровь пытки крестоносцами раненых и умирающих больше отражают дику, животную ненависть, чем вдохновение идеями и идеалами, в то время как срывание одежды с их жертв во всех местах показывает их ненасытную жажду грабежа, которая не дает им упустить малейшую добычу. Евреи Рейнской области знали с самого начала, что они могут спасти свои жизни путем крещения, но это не значит, что обращение евреев в христианство представляло собой главный интерес крестоносцев. Если бы крещение было их «значительной более предпочтительной» целью, они не преминули бы агитировать за него в убедительной форме (это было отмечено Парксом, см. Указ. соч., стр. 67), или хотя бы объявить о своем требовании крещения, прежде чем нападать на евреев. У нас, однако, нет свидетельств о таких объявлениях ни в Вормсе, ни в Майнце, ни в других, маленьких городах, как Нойе, Ксантен или Эллер. В Мере попытка обратить евреев была сделана мэром, а в Трире — епископом. В Шпайере было выпущено предупреждение, но оно может быть приписано одному из горожан, который хотя и присоединился к крестоносцам, но при этом боялся их порядочного епископа и старался «оправдать» затеваемые преступления демонстрацией какого-то религиозного мотива (позже епископ отрубил руки бюргерам, виновным в погромах евреев Шпайера).

Вышесказанное, должен я добавить, в большой мере совпадает с описанием погромщиков 1096 г., сделанное Альбертом из Аахена (см. его *Historia hierosolymitana* // RHCHO, IV, 1879, pp. 289–295, в особенности гл. xxix: *pecunia avaritia magis quam pro justitia Dei gravi caede mactaverant*), за исключением того, что Альберт не отмечает крайней *ненависти* к евреям, которая очень сильно мотивировала поведение погромщиков.

76. См. письмо короля к своему брату, герцогу Мартину, в Ваер, I, § 409, p. 656.

77. См. королевский приказ губернатору Россильона от 5 сентября 1391 в Ваер, I, p. 683, § 432.

78. Ваер, *History*, II, pp. 102–103.

79. См. F. Fita // RAN, *Boletín*, XVI (1890), p. 435, и см. *т.ж.*, стр. 441 (отчет Гильермо Маскаро).

80. См. Julián de Chia, *Bandos y Bandoleros de Gerona*, I, 1888, p. 184; и сравн. E. C. Girbal, *Los Judíos de Gerona*, 1870, p. 25.

81. См. Ramírez de Arellano // RAN, *Boletín*, XXXVIII (1901), p. 297.

82. Danvila, «El robo de la judería de Valencia», *т.ж.*, стр. 372.

83. Zúñiga, см. Указ. соч., стр. 252a.

## ПАВЕЛ ИЗ БУРГОСА

1. Он и сам называл себя таким именем вскоре после крещения. См. заключение его письма к Лорки в *Ozar Nechmad*, II (1857), p. 21.

2. Приблизительная дата его рождения может быть установлена эпитафией на его гробнице. Там написано, что он умер 29 августа 1435 г. в возрасте 83 лет (aetatis vero suae LXXXIII); см. *España Sagrada*, XXVI, 1771, p. 387. О происхождении и состоянии его семьи см. Christophorus Sanctotis, «Vita D.D. Pauli Episcopi Burgensis», опубликовано как вступление к новому изданию *Scrutinium Scripturarum* Павла, 1591, стр. 14a; и см. также Luciano Serrano, *Los Conversos D. Pablo de Santa Maria y D. Alfonso de Cartagena*, 1942, pp. 9–10; и F. Cantera Burgos, Alvar García de Santa Maria, 1952, pp. 287–288. О его

литературных трудах см. *Amador, Historia crítica de la literatura española, V* (1865), pp. 333–337; *т.ж.*, *Estudios*, pp. 337–355, и *Manuel Martínez Añibarro, Intento de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos, 1889*, pp. 470–489.

3. Согласно одному из тех, кого Павел обратил в христианство, он отличался в различных областях науки, в особенности в астрономии и геометрии, в которые он, возможно, внес свой вклад (см. послание Профиата Дурана, «Не будь как твои праотцы», рукопись 8° 757 из Национальной и университетской библиотеки в Иерусалиме, под редакцией А. Posnanski, f. 71). Кроме этих дисциплин и философии, он изучал латынь и испанский (кастильский), и в обоих достиг, судя по его писаниям, высокой степени владения языками. Интересно, что по сравнению с латинскими и испанскими работами, которые заметны своей свободой и ясностью языка, две его сохранившиеся работы на иврите написаны в неуклюжем и неестественном стиле, страдающем многословием. В особенности см. его письмо к Меиру Альгуадесу, опубликованное Нойбауэром в *Israelitische Letterbode, X* (1884–1885), p. 81ff и I. Abrahams // *JQR, XII* (1900), p. 258ff.
4. См. V.J. Antist, *Vida de San Vicente Ferrer, 1575*, cap. xix, p. 174 (в редакции, цит. ниже, прим. 49); и Sanctotis, *т.ж.*, стр. 21ab.
5. Из слов Лорки, что Павел пишет «новую работу» (а не «работу») о христиано-еврейских противоречиях (см. L. Landau, *Das apologetische Schreiben des Josua Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi*, 1906, p. 18), Кантера пришел к выводу, что Павел написал ряд работ, отрицающих христианство (см. его «La conversión del célebre talmudista Salomón Levi» // *Boletín de la biblioteca Menéndez Pelayo, XV* [1933], p. 425, n. 1). Это заключение выглядит аксиомой. Тем не менее трудно поверить, что, если бы Павел написал хотя бы одну работу в защиту иудаизма, Лорки не процитировал бы ее в своем подробном аргументе против крещения Павла. Поэтому более вероятно, что под «новой работой» Лорки имел в виду сочинение нового типа, которое отличалось бы от других полемических работ своим более глубоким и подробным подходом к проблеме.
6. О еврейской общине Бургоса XIV в. до и после событий 1391 г. см. López Mata, «Morería y Judería» // *RAH, Boletín*, 129 (1951), pp. 357–377; Cantera, *Alvar García*, pp. 16–22; *т.ж.*, «La Judería de Burgos» // *Sefarad, XII* (1952), pp. 105–124; L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 11–12.
7. Об этом см. Ayala, *Crónica de Don Juan I de Castilla, año 1388*, cap. 2 (BAE 68, pp. 118a–120b), и Cantera, *Alvar García*, p. 292ff. Бэр (*History*, II, p. 473, n. 38) не согласен с прочтением Кантерой еврейских букв в письме Павла Альгуадесу, как *arrehenes* (или *rehenes*), что означало бы, что он был одним из *arrehenes* (заложников), о чем писал Айяла (*т.ж.*, стр. 119a и 120a). Согласно Бэру (*History* [ивр.], 1959<sup>2</sup>, p. 309), Павел был членом дипломатической миссии, посланной королем Кастилии в Акви-танию, чтобы принять участие в переговорах о перемирии между Англией и Францией, союзницей Кастилии. Однако в источниках ничего об этом не говорится, в то время как утверждения Павла (в том же письме), что его «держали в яме вместе с другими заключенными короля», может на несопоставимом иврите Павла означать, что он был заложником, с которым хотя и не обращались, как с обычным заключенным, все же наблюдали за ним и лишили его полной свободы передвижения.
8. Это подразумевается ремаркой Лорки, что после того, как Павел стал приближенным короля, он обеспечил себе «карету, лошадей и свиту, готовую выполнять его желания» (см. Landau, см. Указ. соч., стр. 2).
9. Павел говорит здесь о религиозных причинах, побудивших его и его «коллег» (*haveray — ивр.*) перейти в христианство (см. *т.ж.*, стр. 19; и cf. *Ozar Nechmad*, II, p. 5).
10. См. плач о потерях евреев в результате катастрофы 1391 (опубл. Ширманном в *Kobez al Jad, New Series, III-i* [1939], p. 67), в котором лидеры бургосской общины изображены не только ошибающимися (*to'im — ивр.*), но также и вводящими в заблуждение (*mat'im — ивр.*) — по существу, «врагами еврейского народа, которые, как Иеровоам, повели общину на тропу предательства». Что касается раввина Бургоса (т.е. Павла), он изображен не только как «враг», но и как тот, кто беспощадно ударил по общине (*ve-harav hovei — ивр.*), и сравнение с Иеровоамом подходит с точностью к нему. Из всего этого мы можем заключить, что шаг Павла и других важных членов общины (*sarim — ивр.*) в направлении христианства сопровождался активной кампанией за крещение, направленной на то, чтобы убедить верных иудаизму евреев в том, что то, что выглядит в их глазах страшным несчастьем, является на самом деле замаскированным благословением.
11. То, что большинство бургосских евреев противились крещению, очевидно из того, что многие из них были готовы, убегая от погромщиков, бросить большую часть своего имущества и заплатить крупные суммы христианским соседям, которые предоставили им убежище от погромщиков. См. ниже, прим. 14.
12. Основываясь на Sanctotis (*т.ж.*, стр. 24b), Cantera, «La conversión», *т.ж.*, стр. 19, и L. Serrano (см. Указ. соч., стр. 21) считали, что Павел крестился 21 июля 1390. Но Graetz (*Geschichte*, viii, [1890], s. 78, n. 2) продемонстрировал на основе письма Лорки, что Павел крестился во время



- беспорядков. Бэр считал, что дата была изменена непреднамеренно, поскольку «различные авторы относили эти беспорядки к 1390 году вместо 1391» (*History*, II, p. 474, n. 40). Однако трудно усомниться в том, что Павел и его семья хотели в своих записях показать, что их обращение в христианство имело место в 1390 г., за год до массовых беспорядков, пытаясь таким образом доказать, что не следует включать их в число *вынужденно* крещенных в 1391. Санктотис должен был иметь перед собой эти записи.
13. Точная дата погромов в Бургосе неизвестна. Однако можно смело предположить, что Амадор де лос Риос, который безапелляционно утверждал, что атака на общину состоялась 12 августа (см. выше, стр. 981, прим. 51), сделал это на основе надежного источника. То, что нападение на евреев Бургоса закончилось страшными разрушениями, указано тем, что Айяла включил общину Бургоса в число *aljamas*, разрушенных погромами до основания (*Crónica de Enrique III*, cap. 5; ed. BAE 68, p. 167a), и письмами короля Энрике совету Бургоса, датированными 20 и 30 июля 1392 г. (см. López Mata, «Morería y Judería», *т.ж.*, стр. 361–365).
  14. См. Ayala, *Crónica de Enrique III*, año 1391, cap. 5 (стр. 167ab), где он объясняет крайнюю бедность необращенных евреев в разных городах (включая Бургос) «очень большим подарком, который они дали *señores*, которые укрыли их во время тех страшных беспорядков».
  15. Согласно L. Serrano (см. Указ. соч., стр. 29), он получил степень «доктора», тем не менее, согласно источнику Серрано (Feret, *La faculté de Théologie de Paris*, III, p. 8), Павел получил звание «магистра». Последнее также утверждается его биографом, Санкторисом, во вступлении к работе Павла *Scrutinium*, изд. 1591, стр. 31a, и на титульной странице этого издания.
  16. См. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 31.
  17. См. *т.ж.*, и *España Sagrada*, XXVI, стр. 376a; и сравн. Sanctotis, *т.ж.*, стр. 31–32.
  18. См. в моей работе *Marranos of Spain*, 1999<sup>3</sup>, pp. 223–224.
  19. См. Послание Профиата Дурана «Не будь как твои праотцы», *т.ж.*, f. 71.
  20. Судя по дате послания Дурана (см. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 225–226).
  21. Послание Дурана, *т.ж.*, f. 72.
  22. *Generaciones y Semblanzas*, ed. Domínguez Bordona, 1954, p. 89.
  23. См. Послание Дурана, в Р. М. Heilpern's под ред. Even Bohan, II, 1946, стр. 24, и мои ремарки по этому поводу в *Marranos of Spain*, p. 225.
  24. См. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 42, и L. Suárez Fernández, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar* (1378–1440), 1960, p. 47.
  25. См. *т.ж.*, стр. 48.
  26. См. Ayala, *Crónica de Enrique III*, cap. 20 (pp. 265b, 266b).
  27. Suárez Fernández, см. Указ. соч., стр. 64.
  28. Длинный список еврейских функционеров и чиновников финансовой администрации Энрике III см. в Baer, II, pp. 257–259.
  29. См. Кортесы в Алкала-де-Энарес, 1348, § 57 (CLC, I, pp. 532–534); Кортесы в Бургосе, 1377, § 2 (CLC, II, pp. 276–277).
  30. См. Baer, II, pp. 111–112, § 121.
  31. Кортесы в Вальядолиде, 1405, § 1 (CLC, II, p. 547).
  32. Кортесы в Алкала-де-Энарес, 1348, гл. 56 (CLC, I, p. 532).
  33. Кортесы в Бургосе, 1367, § 2 (CLC, II, p. 146), и Кортесы в Бургосе, 1377, § 1 (CLC, II, pp. 275–276).
  34. Кортесы в Вальядолиде, 1385, § 10 (CLC, II, p. 326).
  35. Кортесы в Вальядолиде, 1405, § 7 (CLC, II, pp. 550–551).
  36. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 551.
  37. *Т.ж.*, § 4 (CLC, II, p. 549).
  38. *Т.ж.*, *т.ж.*, § 5 (CLC, II, pp. 549–550).
  39. Это указано в «Семи партидах» (кн. VII, тит. 24, закон 11), которые были приняты как закон страны в 1348.
  40. Кортесы в Вальядолиде, 1405, § 9 (CLC, II, pp. 552–553).
  41. См. Baer, II, pp. 260–261; английский перевод того же закона в E. H. Lindo, *The History of the Jews of Spain and Portugal*, 1848, pp. 186–188.
  42. См. *т.ж.*, и Baer, II, p. 261.
  43. См. Serrano, см. Указ. соч., стр. 54; Sebastián Puig y Puig, *Pedro de Luna*, 1920, pp. 175–187; Suárez Fernández, см. Указ. соч., стр. 64.
  44. См. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 55.
  45. См. Baer, II, p. 261 (§ 273), в заключении декрета.

46. Espina, *Fortalitium Fidei*, lib. 3, De bello judeorum, mirabile undecimum, ff. 223<sup>r</sup>–223<sup>v</sup>; Colmenares, *Historia de Segovia*, 1640, 1410, cap. 28, § § VI, VII, VIII, в особенности стр. 324a (новое издание с комментариями: I, 1969, стр. 557–559).
47. Т.ж., т.ж.
48. Это может быть извлечено из письма Павла дону Меиру, которое отражает близкое сотрудничество (см. выше, прим. 7).
49. Из литературы о Висенте Ферпере следует отметить H. Fages, *Histoire de Saint Vicent Ferrer*, 1892–1894, и *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, ed. J. M. de Garganta, V. Forcada, 1956. См. также B. Llorca, «San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los Judíos» // *Razón y Fe*, CLII (1955), pp. 277–296, и F. Vendrell, «La actividad proselitista de san Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón» // *Sefarad*, XIII (1953), pp. 187–194.
50. О его обучении и воспитании см. V.J. Antist, *Vida de San Vicente Ferrer*, cap. 2 // *Biografía y Escritos* (цит. выше, прим. 49), стр. 102–106.
51. См. J. M. Millas Valicrosa, «San Vicente Ferrer y el antisemitismo» // *Sefarad*, X (1950), pp. 182–184, и R. Chabás // *RABM*, VIII (1903), pp. III ff.
52. См. Baer, II, p. 62, § 81.
53. См. *RAH*, Colección de fueros y cartas-pueblas de España, 1852, pp. 156–157.
54. См. Кортесы в Вальядолиде, 1351, § 31 (CLC, II, p. 19); сравн. Baer, II, § 181.
55. См. González-Tejada, III, p. 617 (Council of Palencia, канон 5).
56. Т.ж., т.ж.
57. Т.ж., стр. 610.
58. Amador, *Historia*, I, pp. 425–426.
59. Хроника Хуана II, 1411, гл. vii, стр. 336a; 1410, гл. 45, стр. 333b–334a.
60. Т.ж., 1411, гл. ix, стр. 336b.
61. Хроника Хуана II, 1411, гл. xxii, стр. 340ab.
62. Amador, см. Указ. соч., II, стр. 494–496.
63. Graetz, *Geschichte*, viii (1890), pp. 108.
64. Lea, *History*, I, pp. 78–79.
65. Baer, *History*, II, p. 166.
66. Т.ж., стр. 169.
67. J. Parkes, *The Jews in the Medieval Community*, 1938, p. 135.
68. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 58.
69. Baer, II, p. 265 (закон 1).
70. Т.ж., т.ж.
71. Т.ж., стр. 266.
72. Т.ж., т.ж. (закон 5).
73. Т.ж., стр. 269 (закон 20).
74. Т.ж., стр. 265, 266, 269 (законы 2, 6, и 20).
75. Т.ж., стр. 265 (закон 2). Бэр считал, что закон 1412 г. просто запрещал еврейским врачам, хирургам и фармацевтам обслуживать христиан, но в законе такой спецификации нет. Он просто гласит, что ни евреи, ни мавры не могут действовать как аптекари и т.д. (*nin algun judio o judia nin moro nin mora no sean especieros nin boticarios nin cirugianos nin fisycos*).
76. Т.ж., стр. 267 (закон 10).
77. Т.ж., стр. 266 (закон 4); Линдо включает это запрещение в закон 5 (т.ж., стр. 197).
78. Сравн. законы собора в Эльвире (см. выше, стр. 29 и стр. 1185, прим. 3).
79. Baer, II, p. 269 (закон 18).
80. Т.ж., стр. 268 (закон 11).
81. Т.ж., стр. 269 (закон 19: Ни еврей, ни мавр не могут нанимать христианина обрабатывать их земли или работать в их виноградниках, домах или других зданиях).
82. См. выше, стр. 1205, прим. 31.
83. Baer, II, p. 267 (закон 9).
84. Т.ж., стр. 264.
85. Т.ж., стр. 270.
86. Т.ж., стр. 266–267 (закон 7).
87. То же было замечено в Арагоне (см. Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación Española en America*, 1913, p. 68), хотя законы, изданные там Фернандо, были несколько менее суровыми.

В последующей дискуссии о законах 1412 г. Lea (*History*, I, pp. 116–117) сказал, что эти законы построили «стену» вокруг евреев и мусульман, откуда они могли выйти только путем крещения.

- Однако Ли считал, что на территории, окруженной этой стеной, можно было уцелеть — предположение, которое кажется нам весьма сомнительным, в особенности по отношению к евреям.
88. *Sefer Yuhasin*, ed. Filipowski, p. 225b.
  89. Amador, *Historia*, II, p. 493.
  90. Graetz, см. Указ. соч., VIII (1890), стр. 108; Lea, *History*, I, p. 116. Ли считал, что все это законодательство было составлено Павлом.
  91. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 57.
  92. Cantera, *Alvar García*, p. 308.
  93. Т.ж., стр. 238.
  94. Хроника Хуана II, 1411, гл. 22 (BAE 68, p. 340ab).
  95. См. Baer, II, p. 270.
  96. См. выше, стр. 161, 163–164.
  97. Закончено в 1434, впервые напечатано в 1470; и см. ниже, стр. 170 и прим. 127.
  98. См. *Scrutinium*, 1591, distinctio VI, cap. i, ff. 495a–498a.
  99. Т.ж., т.ж., f. 532a. Павел находил свидетельство этому желанию евреев в высоком положении, занимаемом Самуэлем га-Леви при Педро Жестоком.
  100. Т.ж., f. 523b; Павел называет Мартинеса «*quidam Diaconus*» архиепископской церкви в Севилье.
  101. Т.ж., f. 524b.
  102. Т.ж., т.ж.
  103. Т.ж., f. 523b–524b.
  104. Т.ж., f. 49a.
  105. См. Fages, см. Указ. соч., стр. 303–348.
  106. Т.ж., стр. 296: *a la fin d'un sermon de jour de Saint Antoine, il pouvait dire: «Sachez une bonne nouvelle: les juifs et les moures se convertisse tous a Valladolid»*.
  107. По поводу списка общин северо-западной Кастилии, понесших большие потери в результате крещений, см. элегию, опубликованную Graetz, *Geshichte*, VIII (1890), s. 110–111, п. 2.
  108. О строгости исполнения этих законов см. т.ж., стр. 111 (*ve-hehemiru ad hemiru*), и высказывания Алами, цитированные в прил. А, стр. 320.
  109. См. R. Menéndez Pidal, «El Compromiso de Caspe» // *Historia de España*, XV, pp. cxiii–cxxcii.
  110. Законы, изданные Фернандо в Сифуэнтесе для той части Кастилии, которой он управлял как регент, были опубликованы T. Minguella y Arnedo (*Historia de la diócesis de Sigüenza*, II, 1912, p. 620f); закон для Арагона: J. L. Villanueva в его *Viaje literario a las Iglesias de España*, vol. 22, p. 258ff. Английский перевод последних законов см. Lindo, см. Указ. соч. стр. 210ff; сравн. Baer, I, p. 790.
  111. См. B. Llorca, «San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los Judios» // *Razón y Fe*, 152 (1955), p. 293. О Феррере на Майорке см. Antist, см. Указ. соч., стр. 181–183. Мы не должны удивляться тому, что большинство обращенных им пришли из мусульман. В декабре 1412 г., когда он посетил Майорку, Фернандо еще не опубликовал в Барселоне своей версии законов Каталины.
  112. О Лорки см. Amador, *Historia*, II, pp. 432–433, 446–448.
  113. О диспуте в Барселоне см. Baer, *History*, I, pp. 152–155 и *Tarbiz*, II (1931), pp. 177–187; C. Roth, «The Disputation of Barcelona (1263)» // *Harvard Theological Review*, XLIII (1950), pp. 117–144; Martin A. Cohen, «Reflections on the text and context of the Disputation of Barcelona», HUCA, xxxv (1964), pp. 157–192; и J. Cohen, *The Friars and the Jews*, 1982, pp. 108–128.
  114. *Jeschurun*, ed. Joseph Kobak, VI (1868) p. 47.
  115. Ibn Verga, Solomon, *Shevet Yehuda*, ed. Baer-Schohat, 1947, p. 96; J. Kobak, ed., *Jeschurun*, VI (1868), p. 47.
  116. См. *Shevet Yehuda*, pp. 97–98, 105 (строки 26–32); и детальное резюме A. Pacios López, *La Disputa de Tortosa*, I, 1957, pp. 253–290.
  117. Полный отчет о диспуте (на латыни) см. A. Pacios López, *La Disputa de Tortosa*, II, 1957.
  118. См. Amador, *Historia*, II, pp. 434–446, и резюме Лорки дебатов Тортосы, касающихся прихода Мессии и ценностей Талмуда, см. Pacios López, см. Указ. соч., II, стр. 549–556, 589–593. См. также краткое признание представителем евреев Аструхом его неспособности объяснить талмудические высказывания, которые на первый взгляд агрессивны и досадны, хотя он отнес эту неспособность к недостатку своего интеллекта, а не к недостаткам еврейских мудрецов.
  119. О тенденции к обращению в христианство среди еврейской знати, присутствовавшей в Тортосе, см. свидетельство поэта того времени Бонафеда в моей работе *Marranos of Spain*, p. 107, п. 62.
  120. Опубликовано Амадором в его *Historia*, II, pp. 627–653 (дополнение 20). О содержании буллы см. т.ж., стр. 506–510.
  121. Cantera, см. Указ. соч., стр. 410–411; Zurita, *Anales*, lib. XII, cap. 45.
  122. См. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 63.

123. Хроника Хуана II, 1415, гл. 20 (BAE 68, p. 367b).
124. L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 65–66.
125. См. Suárez Fernández, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar*, 1960, pp. 77–79, L. Serrano, см. Указ. соч., стр. 65–67.
126. См. Sanctotis, «Vita Pauli», т.ж., стр. 53а.
127. Т.ж., стр. 70b.

## КОНВЕРСЫ ВХОДЯТ В ИСПАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

1. Diego Ortiz de Zúñiga, *Annales eclesiásticos y seculares de Sevilla*, 1677, p. 252a, говорит, что вслед за погромами 1391 г. «большая часть *Judería* остались пустырем», в то время как, согласно Айяле, *Crónica de Enrique III*, сар. 20 (BAE, 68, p. 177b), «большинство евреев, которые были там [т.е. в *Judería*], превратились в христиан». Таким образом, крещения во время нападений не предотвратили (в большинстве случаев) страшных грабежей и разрушения домов и собственности (т.ж., сар. 5, p. 166a).
2. Ясное свидетельство об этом находится в письме евреев Арагона папе Евгению IV (см. ниже, стр. 230).
3. О бедственном положении евреев после погромов см. Ayala, см. Указ. соч., гл. 5, стр. 166–167 (даже те, которые «убежали» от ужасов погромов, остались «очень бедными благодаря огромным подаркам, которые они дали сеньорам за то, что те приютили и защитили их во время страшных волнений»); также см. письмо Энрике III городу Бургосу (датированное 20 июля 1392 г.), в котором он освобождает оставшихся евреев общины от всех долгов и налогов Короне на почве того, что «*los non poder pagar, pues fincaron muy pobres despues del dicho robo*»; см. Cantera, Alvar García, p. 24.
4. См. об этом *Marranos of Spain*, index v Marranos.
5. См. т.ж. стр. 92, и прим. 23; и см. Profiat Duran, *Ma'asé Efod*, 1865, p. 195.
6. Т.ж., и *The Marranos of Spain*, p. 92 и п. 24.
7. См. т.ж. стр. 87–88; и см. Profiat Duran, «*Kélimat ha-Goyim*» // *Hazofe me-Erez Hagar*, III (1914), p. 102.
8. Т.ж., стр. 103; сравн. *The Marranos of Spain*, pp. 90–91.
9. См. т.ж., стр. 84–87.
10. Как Хуан де Вальядолид, который противостоял Моше га-Коэну из Тордесильяса в публичном диспуте в Авила в 1375 г. См. также '*Ezer ha-Emuna* (написанный в 1379 г.), вступление, MS. 659/353 в Национальной и Университетской библиотеке в Иерусалиме.
11. Об этом см. также свидетельство Дурана, цитированное в моей работе *Marranos of Spain*, p. 90. Увеличившееся число выкрестов-миссионеров, уже указанное Моше из Тордесильяса (1379), может быть также приписано проповедникам христианства, которые вышли из среды крестившихся во время гражданской войны (см. выше, стр. 97).
12. Об этом см. также мою работу о книгах *Haqanah and Hapeliah* // S. W. Baron Jubilee Volume, III, 1975, p. 260.
13. См. его *Magén va-Romah*, MS. № 787 в Национальной и Университетской библиотеке, Иерусалим, вступление, стр. 1.
14. E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, 1861, p. 183.
15. Baer, I, p. 350: *va-asher beémiru bemiru*.
16. См. выше, стр. 142 и стр. 983, прим. 10.
17. См. мою цитату из Бонафеда в *The Marranos of Spain*, p. 107.
18. Baer, *History*, II, p. 162ff; 253ff, и другие места, отмеченные в индексе, статья Averroism.
19. См. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 110–121.
20. См. т.ж., стр. 105.
21. См. *Iggeret Musar*, ed. Jellinek, 1872, pp. 45–46.

## КНИГА ВТОРАЯ

### Правление Хуана II

#### КОРОЛЬ И ЕГО МИНИСТР

1. Сравн. работы об Альваро Manuel José Quintana, *Vidas de los Españoles célebres*, III, 1833; José Rizzo y Ramírez, *Juicio crítico y significación política de Don Alvaro de Luna*, 1963; César Silió, *Alvaro de Luna y su Tiempo*, 1935, и последнюю и наиболее подробную работу об Альваро и его времени L. Suárez Fernández, *Historia de España* (dirigida por R. Menéndez Pidal), XV, 1964, pp. 30–217. Важной работой о падении Альваро является Nicholas G. Round *The Greatest Man Uncrowned*, 1986.
2. См. об этом José Amador de los Ríos // *Revista de España*, XIX (1871), p. 245.
3. Хроника Хуана II, год 1419, гл. i (BAE, 68, p. 377b).
4. *Т.ж., т.ж.*
5. *Т.ж.*
6. *Т.ж.*, гл. 2, стр. 378a.
7. *Т.ж.*, гл. 5, стр. 378b.
8. См. *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. Carriazo, 1946, p. 70 (cap. 58).
9. Хроника Хуана II, 1420, гл. 43, стр. 396b.
10. Мы можем с уверенностью прийти к этому из ремарки Альваро Гарсии о словах дона Абрахама: *que era de Juan Furtado* (см. его *Crónica de Don Juan II de Castilla* // *CODOIN*, 99, p. 90). Дона Абрахама не считали бы «человеком Мендосы», если бы он постоянно не служил у главного мажордома на различных высоких финансовых должностях.
11. Хроника Хуана II, 1419, гл. 10, стр. 380a.
12. *Т.ж.*, стр. 380b.
13. *Т.ж.*, 1420, гл. 2, стр. 380ab.
14. *Т.ж., т.ж.*, стр. 381b; и сравн. Alvar García *Crónica* // *CODOIN*, 99, pp. 89–90.
15. Хроника Хуана II, 1420, гл. 2, стр. 381b.
16. *Т.ж., т.ж.*, гл. 3, стр. 381b.
17. См. его отчет о правлении Хуана II в *Historia de España*, XV, p. 75.
18. *Generaciones y Semblanzas*, 1954, pp. 103–104.
19. Хроника Хуана II, 1420, гл. 17, стр. 387ab; сравн. Alvar García *Crónica* // *CODOIN*, 99, pp. 130–131.
20. Хроника Хуана II, 1420, гл. 17, стр. 387b.
21. Переработанная версия хроники Сокольничего, изд. Carriazo, 1946, стр. 37–38.
22. «Хроника Хуана II», 1420, гл. 29, стр. 391ab.
23. *Т.ж.*, стр. 391b–392a.
24. *Т.ж.*, стр. 391b; Alvar García *Crónica* // *CODOIN*, 99, cap. 42, p. 154.
25. Хроника Хуана II, 1420, гл. 37, стр. 394b.
26. *Т.ж., т.ж.*
27. *Т.ж.*, гл. 38, стр. 395a.
28. *Т.ж.*, гл. 40, стр. 395b.
29. *Т.ж.*, стр. 395b–396a; и сравн. *Crónica del Halconero*, p. 14.
30. Хроника Хуана II, стр. 398b (гл. 47).
31. Деятельность Альваро в пользу евреев до сих пор еще не получила адекватной оценки со стороны историков, занимающихся евреями Испании. Амадор де лос Риос, а по его стопам Грец, которые справедливо отметили важную роль Альваро в восстановлении испанского еврейства, еще не располагали необходимыми доказательствами этого мнения. С другой стороны, они приписывали влиянию Альваро тот факт, что Хуан II издал 6 апреля 1443 г. прагматическую санкцию в ответ на буллу папы Евгения IV от 8 августа 1442 г., которая подтвердила многие законы 1412 г. (см. Amador, *Historia*, III, p. 44, 583–589; Graetz, *Geschichte*, VIII<sup>1</sup>, p. 148). Это приписывание ошибочно. В апреле 1443 г. Альваро был не у дел, управление было в руках у его противника Хуана I Наваррского, без чьего недвусмысленного согласия и указаний прагматическая санкция не могла быть издана. Также неверным будет видеть в этом указе сильную проеврейскую позицию. Хуан Наваррский, который нуждался в поддержке папы и кастильских городов (несомненно, вдохновителей папской буллы) принял все строгие ограничения папы, но пытался смягчить их суровость, чтобы успокоить евреев. Это и длительная задержка в формальном принятии администрацией декретов буллы

просто показывают, что он крайне неохотно расставался с системой еврейского налогового откупа (и других услуг), установленной его предшественником.

32. См. Quintana, см. Указ. соч., стр. 45 (*El era criador de aquel partido que podía llamarse del Rey*); Rizzo, см. Указ. соч., стр. 222.
33. Т.ж., прил. 3, стр. 326.
34. *Crónica del Halconero*, pp. 327–328.
35. Alvar García, *Crónica // CODOIN*, 100, p. 309.
36. Т.ж., стр. 309–310.
37. Т.ж., стр. 311.
38. Кортесы в Торо, 1371, § 13 (CLC, II, 1863, p. 208).
39. Кортесы в Мадриде, 1419, § 18 (CLC, III, pp. 20–21).
40. Кортесы в Паленсуэле, 1425, § 10 (CLC, III, p. 56).
41. Кортесы в Саморе, 1432, § 5 (CLC, III, pp. 120–121): *Aesto vos respondo que está asaz bien por mi rrespondido e proueydo*.
42. См. Кортесы в Мадриде, 1419, § 5 (CLC, III, p. 14); Кортесы в Паленсуэле, 1425, § 30 (CLC, III, pp. 69–70); Кортесы в Саморе, 1432, § 11 (CLC, III, pp. 125–128). В последних кортесах король решил не посылать коррехидоров ни в один город, если только все члены городского совета или их большинство не попросят об этом (т.ж., стр. 127). То, что король изменил этому обещанию, очевидно из возобновленной петиции на эту тему на кортесах в Мадриде, 1435, § 17 (CLC, III, pp. 205–206), так же как и из его ответа на эту петицию, где он не повторил свое обещание, данное в Саморе.
43. Кортесы в Бургосе, 1430, § 13 (CLC, III, p. 85); Кортесы в Саморе, 1432, § 2 (CLC, III, p. 118); Кортесы в Вальядолиде, 1442, § 12 (CLC, III, p. 407).
44. Manuel Colmeiro, *Cortes de León y de Castilla*, I, 1883, p. 514.
45. *Crónica del Halconero*, p. 327.
46. Т.ж., стр. 521–522; и ниже, стр. 354–355, 375–377.
47. Кортесы в Вальядолиде, 1447, § 23 (CLC, III, p. 525).

## ПРЕДТЕЧИ ТОЛЕДО 1449 г.

1. См. в особенности M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, 1963<sup>3</sup>, II, pp. 470–471; также L. Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real*, 2 ed., 1907, p. 148; и недавнее, Manuel Alonso, в его интродукции к *Defensorium unitatis christianae* Алонсо де Картахены, 1943, стр. 22. Последние два автора приняли точку зрения Менендеса Пелайо.
2. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, (изд. цит. выше), II, p. 471.
3. Т.ж., стр. 470.
4. См. об этом ниже, стр. 354–355.
5. Крещения в готский период, о которых мы говорили выше (стр. 35–53), явно образуют эволюционную линию, хотя зачастую в важных моментах они идут параллельным путем с событиями, о которых пойдет речь.
6. О христианских и еврейских источниках по поводу этих событий см. мою работу «Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?» // *PAAJR*, XLIV (1977), p. 123, n. 64–65.
7. См. Tomás Muñoz y Romero, *Colección de Fueros Municipales*, и т.д., I. 1847, pp. 363–367.
8. Т.ж., стр. 365. В оригинале эта часть закона выглядит так: *...nullus judeus, nullus nuper renatus habeat tuamentum super nullum christianum in Toletu, nec в suo territorio*.
9. *Cod. Theod.*, XVI, 8. 16, 22, 25, 27, и в особенности *Nov. Theod.*, III, 2, с года 438 (объявляя недопущение любого еврея к любой общественной должности), за чем следовало *Cod. Just.*, lib. I, tit. 5, закон 12, и кн. I, tit. 9, закон 19. См. также декреты церковных соборов в Галлии в V, VI и VII вв. (Клермонский собор [535], канон 9; Маконский собор [581], канон 13; Парижский собор [614], канон. 17) и в Испании VI и VII вв. (Третий Толедский собор, канон 14; Четвертый Толедский собор, канон. 65; Восьмой Толедский собор, канон. 12).
10. О евреях на дипломатической службе Альфонсо см. *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, II, 1955, pp. 552b, 568a; Amador, *Historia*, I, n. 183–184; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, ed. E. Lévi-Provençal, III, 1932, p. 119; Baer, *Die Juden*, II, p. 14 (§ 29).
11. Т.ж., II, стр. 5 (§ 12).
12. См. Baer, *History*, I, pp. 50–51.; Плач на его смерть был написан Иегудой Галеви. См. его *Diwan*, изд. Brody, II (1909), pp. 92–99). Согласно Галеви, убийство произошло 3 мая 1108 г.; см. т.ж., стр. 99, строки 141–142.
13. По поводу этой даты см. Fidel Fita // *RAH, Boletín*, VII (1885), p. 75, n. 2.
14. См. выше, стр. 56.

15. Согласно Амадору, левое крыло армии Альфонсо почти полностью состояло из евреев, которых подозревали в нерешительности во время вражеской атаки, что привело к развалу всего христианского фронта (*Historia de los Judíos*, I, p. 189). Ф. Кантера (WHJP, *The Dark Ages*, ed. Cecil Roth, 1966, p. 377) принимает суть утверждения Альдеры, хотя, как указал Бэр (*Die Juden*, II, p. 10), в поддержку этого нет свидетельства. Это, однако, не противоречит утверждению о том, что евреи (как минимум со времен Альфонсо VI) воевали вместе с армиями Реконкисты или с силами кастильских королей — утверждение, которому ряд источников (мусульманских, христианских и еврейских) придают немалый вес.

Мусульманские источники, относящиеся к битве при Заллаке (1086), выглядят как легенды. Более того, они включены в работы, написанные более чем через 250 лет после самого события (такие как *Kitab al-Ihata* и *El-Hulal*), что еще больше снижает степень доверия к ним. Все же хотя бы более ранний (*Kitab al-Ihata*) основывается на значительно более раннем источнике (Яхья бен Мохаммед бен Ассейфари, который умер в 1174 г.), и очень сильное преувеличение — 40 000 (!) евреев воевали на христианской стороне (см. Amador, *Historia de los Judíos*, I, p. 185, п. 2) — предполагает, что под этим утверждением была реальная почва, также возможный вымысел о том, что перед битвой король Альфонсо, идя навстречу столь многим евреям в его армии, объявил субботу (как и пятницу, и воскресенье) днем отдыха для всех соперничающих сторон (см. Ambrosio Huici Miranda, *Las Grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones Africanas*, 1956, p. 46; и см. также Dozy, *Histoire*, III, p. 127, п. 2), указывает на участие немалого количества евреев в этой битве на стороне христиан.

Другие источники, христианские и еврейские, тоже ведут нас к тому же заключению. Из еврейских источников наиболее примечательным является стихотворение Иегуды Галеви «Я буду оплакивать мои горести» (*Diwan*, ed. Brody, IV, 1930, pp. 131–133), чье значение ускользнуло от ученых, занимавшихся им. Этот поэт, живший в Толедо во время битвы при Уклесе (1108) и последующих за ней массовых убийств, описывает их как «акт мести» и относит их к предшествовавшей войне. Он говорит:

Между армиями  
христиан и мусульман  
Моя собственная армия была потеряна,  
Так что теперь больше нет в Израиле  
Солдат, подходящих для службы в бою.  
(стр. 131, строки 7–8)

Трудно понять эти стихи, вкладывая символические значения в слова «моя армия была потеряна» в связи с фразой *bein ziv'ot se'ir vé-kédar* и предложением *vene'edar yozé zava be-yisrael*. По всей вероятности, они означают то, что все евреи, выученные и подготовленные к войне, были мобилизованы для битвы при Уклесе и что еврейские силы были практически уничтожены. Похоже, что Иегуда Галеви отвергает утверждение, что страшное поражение при Уклесе было результатом отступления евреев. Он говорит: «Когда они [то есть христиане] воюют, мы падаем, когда они падают» (т.ж., строка 9), тем самым он предполагает, что поражение еврейских частей было следствием провала христианских, а не еврейских, сил отбить врага.

Другое стихотворение поэта («Филистимляне собрались», т.ж., стр. 134), написанное, по всей вероятности, до битвы при Уклесе, выражает озабоченность поэта судьбой евреев, которые должны принять участие в этом сражении. Сравнивая евреев среди других бойцов с совсем молодыми ягнятами среди баранов и быков (строки 12–13), он спрашивает: «Как может стадо уцелеть, если оно ведомо львами?» Его ответ: «Только поразительными делами, героическими поступками и чудесами» (строки 14–15). Иегуда Галеви понимает, какая огромная опасность угрожает евреям (которые, как он считает, значительно уступают другим бойцам в численности и боевых качествах), когда их ведут в бой «львы». Он полагается на чудо, которое спасет их, но также и на их героизм и способность совершать «поразительные дела».

Другое еврейское свидетельство не нуждается в толковании, ибо его смысл очевиден, так же как и его ценность. Его источником является известный немецкий раввин Элизер бен Йозель Галеви из Бонна, который безапелляционно заявил: «До сих пор еще принято у евреев в Испании идти на войну вместе с королем» (см. *Sefer Rabbiah*, Jerusalem, 1965, IV, p. 98, 900 [но не 820, ошибочно напечатано в Artowitzer *Introduction*, 1938, p. 464]; см. также Isaac ben Moses of Vienna, *Or Zar'u'a*, I, 1862, p. 194b, п. 693; и сравн. S. W. Baron, *A Social u Religious History of the Jews*, IV, pp. 36, 43). Свидетельство датировано прил. 1200 г. (т.ж., стр. 448, прим. 2), но явно относится к старому обычаю.

Это приводит нас к соответствующим христианским источникам. Из них, прежде всего, следует отметить фуэро, данное Альфонсо VII Гвадалахаре в 1139 г. В этом фуэро Альфонсо накладыва-

ет на евреев города обязанность идти на войну вместе с королем в том же количестве, которое было обязательно для рыцарей, а также для мавров города; сравн. Amador, *Historia*, I, p. 194, прим. 3).

Из других христианских свидетельств по этому поводу наибольшего внимания заслуживает, на наш взгляд, *Crónica Adefonsi Imperatoris* (изд. L. Sánchez Belda, 1950), написанная современником Альфонсо VII (м.ж., стр. ix–xvii). Она рассказывает нам, что, когда командир замка в Бургосе (который держали от имени короля Арагона) отказался сдать королю Кастилии, евреи и христиане, бывшие на стороне последнего, взяли замок штурмом (*a iudaeis et christianis expugnatus est*) и передали его королю (м.ж., стр. 8). Luis G. de Valdeavellano, *Historia de España*, I (2), 1955, p. 425, считал, что речь шла не о солдатах Альфонсо, а о жителях Бургоса и его окрестностей. Эта догадка вполне разумна. Но даже если так, эта хроника свидетельствует о еврейском военном участии в боях того времени. В особенности заслуживает внимания тот факт, что среди атакующих замок (евреев и христиан) евреи были отмечены первыми.

То, что исключительно евреям была доверена защита некоторых замков, мы узнаем из документов, датированных временами Альфонсо VIII (см. Julio González, *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, I, 1950, pp. 131, 132, 133, 719; II, p. 440 [№ документа 267, датированный 25 августа 1178 г.]; о замке Аро: III, стр. 660 [№ документа 962, без даты]; о замке Сорита: III, 710 [№ документа 991, 20 декабря 1217 г.]. О замках, которые охраняли евреи в более позднее время, см. Baer, *Die Juden*, II, doc. 205 von 1376 (s. 196) и два документа, относящиеся к замку Сорна: п. 319 von 1465 (s. 331) и п. 342 von 1484 (s. 355).

Мы также должны упомянуть еще одно свидетельство, датированное серединой XIV в. Когда Альфонсо XI попросил у папы Климента VI разрешение на строительство новой синагоги в Севилье, он сопровождал свою просьбу следующим заявлением: *qui iudei sunt summe necessarii, quia contribunt in necessitatibus civitatis necnon aliquotiens exeunt una cum christianis adversus saracenos, et se exponere morti non formidant* (Baer, II, p. 163, № документа 167).

16. То, что погромы в Испании были в основном или полностью делом рук жителей соответствующих городов, указано в фуэро Кастрохериса и Толедо, подтвержденными Альфонсо I Воителем (Muñoz, см. Указ. соч., стр. 41) и Альфонсо VII (м.ж., стр. 366), так же как в *Carta condonationis* (письмо о прощении), которое король дал Салданье, Карриону и другим местам, по поводу чудовищных действий, совершенных ими против евреев (*Indice... de Sahagún*, ed. V. Vignau, 1874, pp. 24–25).
17. Свидетельство об этом поведении было уже предоставлено в 1035 г., когда христиане Кастрохериса атаковали еврейскую общину и убили 60 ее членов (см. Muñoz, см. Указ. соч., стр. 39–40). Как и беспорядки 1109 г., эта вспышка произошла вскоре после смерти короля (Санчо Великого, короля Наварры), перед тем как один из его преемников, Фернандо I, установил свою власть в Кастилии (см. м.ж., стр. 39). Жителям Кастрохериса не терпелось очистить свой город от оставшихся евреев, и мы можем судить об этом по тому, что вскоре после этого (*regnante Rex Fernandus*) они изгнали всех уцелевших евреев из их домов и владений и перевели их в Кастрильо, возможно, полузаброшенный замок вблизи города. Через 75 лет после этого, во время бунта 1109 г., жители Кастрохериса атаковали евреев Кастрильо, «убив некоторых, захватив других в плен и ограбив всех их» (м.ж., стр. 41). Реконструкция Бэром событий 1035 г., в которой он решил, что Кастрильо и Кастрохерис (*History*, I, p. 43) — одно и то же, безусловно, ошибочна. См. L. Huidoboro y Sena, «La judería de Castrojeriz» // *Sefarad*, VII (1947), pp. 137–145.
18. См. Muñoz, см. Указ. соч., стр. 366; и см. далее, о дате Толедского фуэро, мою работу в PAAJR, XLIV (1977), p. 124, п. 66.

Согласно А.М. Burriel, *Informe de la Imperial Ciudad de Toledo*, 1780, pp. 287–288, Эскалона одновременно получила такое же фуэро, как и Толедо, и располагала оригинальным текстом этого фуэро во время записей Бурриэля. Незвизрая на это четкое свидетельство, A. García-Gallo (в его работе «Los Fueros de Toledo» // *AHDE*, XLV [1975], pp. 390–398) утверждал, что Эскалона получила свое фуэро 2 января 1130 г., как это указано в тексте фуэро для этого города, впервые опубликованного J.A. Iórente в его *Noticias históricas de las tres Provincias Vascongadas*, 1808, IV, pp. 39–43. Трудно принять это утверждение в свете того, что Бурриэль, который видел текст, указанный Льюренте, отнес его к специальному (т.е. второму) фуэро, который Альфонсо VII дал этому городу (см. Burriel, см. Указ. соч., № 105, и Muñoz, см. Указ. соч., стр. 485, прим. 1).

19. Буквально «недавно родившийся», выражая тем самым сущность обращения в христианство, согласно христианской доктрине; и см. выше, прим. 8.
20. Неофитам был закрыт доступ только к высшим церковным должностям, обычно в течение года после их крещения. См. об этом ниже, стр. 570–571.
21. См. об этом мою цитируемую выше работу в PAAJR, XLIV (1977), pp. 99–100, 104ff., 122–125.
22. См. м.ж., в особенности стр. 125.



23. Они, очевидно, интерпретировали «недавно», относящееся к *nuper repati*, как совсем недавно, в то время как некоторые из их потомков могли, отнюдь не без оснований, утверждать, что они вообще никогда не были обращенными. Само собой разумеется, что такая аргументация нашла себе поддержку и среди Старых христиан. И сравн. выше, прим. 20.
24. Сравн. комментарии А. Díaz de Montalvo к *Fuero Real de España*, lib. IV, cap. 3, ley 2 (ed. 1781, II, p. 352a).
25. Это также могло содействовать тому, что привилегия осталась неиспользованной (см. выше, прим. 24).
26. См. Miñoz, см. Указ. соч., стр. 382.
27. См. дополнения Фернандо III для Кордовы (1241) и Кармоны (1252) к Толедскому *fuero* // *Memorias de Don Fernando III*, ed. Miguel de Manuel Rodríguez, 1800, pp. 460, 542. Соответствующий текст в фуэро Кордовы гласит: *ningún judío, nin ninguno de nuevamente cristiano*, а Кармоны: *ningunt judío nin tornadizo*.
28. Таким образом, в привилегии, данной Аликанте (1252), речь идет не о недавних обращенных вообще, а о конкретно недавних обращенных евреях (*ningún judío, que nuevamente sea tornado cristiano*); см. *Colección de Privilegios de la Corona de Castilla*, VI, 1833, p. 97.
29. В течение ряда поколений после крещения 1391 г. потомки этих конверсо по-прежнему определялись как «недавно обращенные». См. дискуссию на эту тему ниже, стр. 457, 472–473, 633–735.
30. В свете включения параграфа против конверсо в фуэро Кордовы (1241) и Кармоны (1247) трудно понять, почему Фернандо III должен был бы исключить их из своего фуэро Севильи (1250), в особенности поскольку все эти фуэро предположительно следовали за толедским фуэро 1118 г., как подтверждалось Фернандо III в 1222 г. Но тем не менее фактом является то, что в севильском фуэро нет условия против конверсо (см. Zúñiga *Annales eclesiásticos*, pp. 24–26). Однако сохранившаяся версия происходит не из толедского и не из севильского оригинала. Текст севильского фуэро был утрачен приблизительно в 1285 г., и севильцы, желая иметь в своем распоряжении фуэро Толедо, которое было моделью для их собственного, получили от толедцев копию того фуэро в оригинальной латинской форме. После этого они сделали перевод на кастильский, одна из версий которого была опубликована Суньигой (см. Указ. соч., стр. 26–27). Муньос, который считал, что перевод ошибочен и его содержание «весьма неверно», не включил его в свой сборник (см. его цитированную работу, стр. 363, прим. 1). Критика Муньоса не была необоснованной. Он должен был обнаружить искажение текста, замеченное Суньигой (т.ж., стр. 26), и другие несоответствия между оригиналом и переводом. Так, например, параграф в фуэро 1118 г., который отрицает право евреев и недавних прозелитов на какую-либо власть над христианами, заменен приказом «*que ningún ludio ni ningún Moro ay an ningún mandamiento sobre ningún Christiano en Toledo, ni en su termino daquiadelante*» (см. Zúñiga, см. Указ. соч., стр. 27). Такая замена, однако, не могла быть сделана переводчиком, поэтому версия, представленная Суньигой, безусловно, является текстом, измененным для того, чтобы соответствовать королевской политике, которая, начиная с 1255 г., отвергала дискриминацию конверсо (см. ниже, стр. 260–261). Редакторы этого текста должны были быть представителями Санчо IV Кастильского, который действовал в согласии с властями Севильи. Его приказ толедцам передать Севилье удостоверенную копию их первого фуэро (см. Zúñiga, см. Указ. соч., стр. 26) также может свидетельствовать о его интересе в изменении какой-то части севильской конституции.
31. См. выше, прим. 27–28.
32. См. выше, прим. 27.
33. *Fuero Real*, lib. IV, cap. iii, ley 2.
34. По поводу этой даты см. Pedro Gómez de la Serna, вст. к *Partidas* // *Códigos Españoles*, II, 1872<sup>2</sup>, pp. xviii–xix.
35. *Las Siete Partidas*, VII, cap. xxv, ley 3.
36. Этот закон, напротив, указывает, что прозелиты считали, что христианство превосходит их прежнюю религию (...*después que han entendimiento, e conocen la mejoría de nuestra fe, la resciben*), т.ж., т.ж.
37. Т.ж., т.ж.: *mandamos que todos los cristianos e Christianas de nuestro Señorío fagan honrra e bien en todas las maneras que pudieren a todos quantos de las creencias estranas vinieren a nuestra fe, bien assi como farían a otro qualquier que de sus padres o de sus auuelos ouiesse uenido o seydo christiano*. Слова, выделенные курсивом, ясно указывают на важность этнического фактора в антимарранской агитации. Также сравн. ниже, прим. 39.
38. См. выше, прим. 37.
39. *Las Siete Partidas*, VII, cap. 25, ley 3: *E si alguno contra esto fuere, mandamos que reciba pena de escarmiento por ende, a bien vista de los judgadores del lugar, e dengela mas crudamente que si lo fiziesse a otro ome, o muger, que todo su linaje de abuelos, o de visauuelos, ouiessem seydo christianos*.
40. Т.ж., т.ж.

41. Т.ж., tit. 24, ley 6. Обратите внимание на выражение: *ninguno non sea osado de retraer a ellos, nin a su linaje, de como fueron judios en manera de denuesto.*
42. Можно утверждать, что напоминание о «еврейском происхождении» и прежней религии конверсо подразумевает обвинения в том, что обращенные из иудаизма были тайно преданы религии своих предков. Если это так, то законодатель отвергает это обвинение (явно потому, что не находит ему никакой поддержки), как очевидно из его безоговорочного приказа «почитать» их и относиться к ним, как «ко всем другим христианам» (т.ж., т.ж.).
43. См. выше, прим. 41.
44. *Las Siete Partidas*, VII, cap. 24, ley 3.
45. О Раймунде Пеньяфортском и его миссионерстве в Испании см. Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews*, 1981, pp. 104–108. О его влиянии на Хайме I Арагонского см. F. Vails Taberner, *San Ramón de Peñafort*, 1936, pp. 98, 123, 131. О его конкретной позиции в Барселонском диспуте (1263) см. *Kitvei R. Moshe ben Nahman*, ed. Ch. Chavel, 1971<sup>2</sup>, I, pp. 302–303, 319–320 (иврит); Amador, *Historia*, I, pp. 433–436; и Graetz, *Geschichte*, VII (2-е изд.), s. 130–131, 135. О его действиях, последовавших за диспутом, см. документы, опубликованные Н. Denifle // *Historisches Jahrbuch*, Munich, VIII (1887), 234–244; I. Loeb, «La Contraverse de 1263 a Barcelona» // *REJ*, XV (1887), pp. 16–17; Martin Cohen // *HUCA*, xxxv (1964), pp. 180–181.
46. Кроме предупреждения против насмешек над обращенными «под страхом штрафа, определяемого судьей» — предупреждения, направленного против поведения христиан по отношению к «обращенным из иудаизма и язычества» (т.е. ислама), декрет также старается устранить препятствия крещению, проистекающие из среды прежних братьев конверсо по вере. Так, он закрепляет права конверсо на имущество, в которых им было отказано при мусульманском законе, и наследственные права детей (и родственников), которые они могли получить, «то, что они могли бы требовать, если бы он умер евреем или язычником» (см. об этом L. Ginzberg, *Genizah Studies*, II, 1929, p. 122; M. B. Lewin, *Otzar Hageonim*, IX [Qiddushin], pp. 30–34; 7–8, part IV, 61–62; Baron, см. Указ. соч., III, стр. 143–144; и сравн. *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, p. 17, п. 45, и ниже, прим. 52). В дополнение закон обязывает евреев и сараинов посещать миссионерские проповеди, «когда бы архиепископ, епископ или монах, доминиканец или францисканец ... пожелает проповедовать Слово Божье». Этот декрет, включенный в письмо Иннокентия IV архиепископу Таррагоны, был воспроизведен и переведен S. Grayzel в его *The Church and the Jews in the 13th Century*, 1966 (пересмотренное изд.), стр. 254–257.
47. О большой вероятности того, что Раймунд Пеньяфортский повлиял на законодательство Альфонсо X, см. José Giménez y Martínez de Carvajal, «San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio» // *Anthologica annua*, Roma, III (1955), в особенности стр. 329–338.
48. Преамбула к общему закону гласит: «многие люди живут и умирают в чужих верах, хотя предпочли бы стать христианами и т.д.». Начало закона, касающегося обращенных из иудаизма, затрагивает этот же вопрос: «поскольку некоторые евреи могли бы обратиться в христианство и т.д.», см. выше, стр. 215.
49. О детальном описании попытки Альфонсо и папской реакции на нее см. Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, 1963, pp. 153–160, 177–189, 213–224, 240–243, 332–345, 409–416, 536–544, 674–677 и 706–732; см. также Н. Otto, «Alexander IV und der deutsche Thronstreit», *Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung* XIX (1898), pp. 75–91.
50. Это объясняет, почему и Фернандо III (в фуэро Кордовы, 1241), и Альфонсо X (в фуэро для Аликанте, 1252) настаивали на том, что их альмохарифе, если он конверсо, должен быть исключен из запрещения еврейским прозелитам занимать общественные должности. См. Baer, *Die Juden*, II, s. 9.
51. Хотя сотрудничество обращенных с доминиканцами в Арагоне документировано с 1263 г. (в связи с Барселонским диспутом того года), нет сомнения в том, что не позднее, чем в конце 40-х годов, Раймунд Пеньяфортский взялся за свой план обучения арабскому и ивриту доминиканских миссионеров. Разумеется, коль скоро речь шла об иврите, «новые христиане» могли оказать большую помощь. Сравн. J. Cohen, см. Указ. соч., стр. 107–109; Balme и Raban, изд., *Raymundiana*, I, 32.
52. Приумножая действия декрета Хайме I Арагонского от 1242 г., который обеспечил право собственности прозелита (см. выше, прим. 46), закон «Партид» гарантировал ему также полные права наследства. Обращенные, гласит закон, «ayan sus bienes, e de todas sus cosas partiendo con sus hermanos heredando de los sus padres e de sus madres, e de los otros sus parientes bien assi como si fuessen judios» (*Partidas*, VII, cap. xxiv, ley vi). Еврейский закон в общем согласуется с этим правилом, но многие еврейские авторитеты придерживались мнения, что еврейские суды могут конфисковать то, что выкресты унаследовали от еврейских родителей (см. *Rashba Responsa*, VII, 282; Maimonides, *Hilkhot Nehalot*, VI.2; и сравн. *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, p. 17, п. 45, p. 18, п. 49, p. 20, п. 50).

53. О крещениях во время гражданской войны 1360-х гг. см. свидетельство *Schevet Jehuda*, ed. Wiener, p. 132. То, что число обращенных было велико, указано не только этим автором, но также их христианским источником (см. *Cortes de León y de Castilla*, 1863, II, 309).
54. Слово *Marrano* как обозначение еврейских обращенных известно с 1220 г.; как оскорбительный термин, означающий свинью, известно с 1380 г. Об этом и о первоначальном значении этого слова см. мою работу *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, p. 59, n. 153.
55. См. *Córtex de León y de Castilla*, II, p. 309 (§ 21).
56. См. выше, стр. 214. Возможно, так оно и было, несмотря на неоднократную девальвацию валюты в Кастилии с 1255 до 1380 г. Сравн. М. Colmeiro, *Historia de la economía política en España*, 1965<sup>2</sup>, I, p. 504–505.
57. См. *Cortes de León y de Castilla*, II, p. 309 (§ 21).
58. См. F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia de Conversos*, 1952, p. 55, n. 52, где документ, взятый из муниципального архива Бургоса, воспроизводится целиком, вместе с соответствующей библиографией. О дате документа (14 октября 1392 г.) см. *т.ж.*, прим. 27.
59. *Т.ж.*, *т.ж.*
60. *Amador, Historia*, II, стр. 378, прим. 1. Согласно Амадору, община Бургоса была полностью «уничтожена», но, см. Указ. соч., стр. 22, рассмотрев все доступные документы, он справедливо называет это определение «преувеличенным». Тем не менее из плача, опубликованного Schirmann (*Kobez al Jad*, III [13], Jerusalem, 1939, p. 67), ясно, что большинство евреев общины крестилось.
61. Cantera, см. Указ. соч., стр. 24; также см. Baer, II, s. 237. Согласно этому документу, движение за возобновление атаки на евреев было организовано «некоторыми злыми людьми низкого сословия» (*algunos ornes rafezes de pequeño estado*).
62. Cantera, см. Указ. соч., стр. 25; Baer, *Die Juden*, II, s. 239. См. письмо короля совету Бургоса, датированное 30 июля 1392 г., которое указывает на некоторых недавних выкrestов как зачинщиков антиеврейских акций: *que algunos judios que agora se tomaron christianos lo prosiguen e les fasen muchos males*. См. Baer, *т.ж.*, II, стр. 239.
63. См. письмо, датированное 14 октября 1392, часть которого была цитирована выше, прим. 58.
64. См. Juan de Torquemada, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. N. López Martínez y V. Proaño Gil, 1957, p. 127.
65. *Т.ж.*, *т.ж.*
66. *Т.ж.*, стр. 127–128. Суть закона Энрике III также вкратце изложена Алонсо де Картахойей в его *Defensorium Unitatis Christianae*, ed. Manuel Alonso, 1943, pp. 207–208.
67. См. инструкцию, адресованную Фернаном Диасом де Толедо дону Лопе де Барриентосу в 1449 г. (приложено к *Defensorium* Картахены, стр. 346).
68. См. *т.ж.*, *т.ж.* Также письма Энрике, цитированные выше, утверждают, что они были написаны «con leyenía e avtoridad de los mis tutores e regidores de los mis regnos» (Cantera, см. Указ. соч., стр. 55, прим. 52).
69. См. *Cortes de León y de Castilla*, II, p. 310 (§ 23).
70. О конверсо на королевской муниципальной службе см. выше, стр. 204–206.
71. См. Garibay, *Compendio Historial*, II, lib. xv, cap. 48. А также сравн. *Amador, Historia*, II, pp. 493–494, прим. 3.
72. См. L. Serrano, *Los Conversos D. Pablo de Santa Marta y D. Alfonso de Cartagena*, 1942, pp. 49, 51.
73. Juan de Torquemada, см. Указ. соч., стр. 128. Редакторы *Tractatus* Торкемады утверждают, что эта привилегия Хуана II была дана в Вальядолиде в 1412 г., и в подтверждение цитируют *Códigos Españoles*, X (Madrid, 1850), 1 (*т.ж.*). Закон, о котором идет речь, *Códigos*, является, однако, параграфом 3 в прагматической санкции против евреев, которая была издана королевой Каталиной 10 января 1412 г. (см. *Amador, Historia*, II, p. 620), и не содержит ничего из данной привилегии. Возможно, конечно, что привилегия была издана не при Каталине, а несколько позднее, то есть когда Хуан II (и Альваро де Луна) взяли в свои руки бразды правления. Также см. выше, стр. 196–197.
74. См. о нем F. Ruiz de Vergara y Alava, *Vida de Don Diego de Anaya Maldonado, arzobispo de Sevilla, fundador del Colegio Viejo de San Bartolomé*, 1661.
75. См. Joseph de Roxas y Contreras (Marqués de Alventos) // *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé*, часть 2, том III, 1770, стр. 44; сравн. A. Domínguez Ortiz, *La Clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, 1955, p. 57, n. 13.
76. См. L. Sala Balust, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, III, 1964, p. 9.
77. См. Roxas y Contreras, см. Указ. соч., II (vol. 3), стр. 41–45; и сравн. Sala Balust, см. Указ. соч., стр. 73–77.
78. *Т.ж.*, стр. 10.

79. См. P. B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, 1957, стр. 73а.
80. *Statuta Rectoris et Collegialium* (которые в издании Roxas, т.ж., стр. 41, озаглавлены: *Statuta Reverendissimi Archiepiscopi juranda per Collegiales*) и открываются следующим высказыванием: *Didacus, miserationae divina et Apostolicae sedis gratia Archiepiscopus Hispalensis, circa nostrum Collegium sequentia statuta ordinamus* (см. Roxas, т.ж., т.ж.).
81. См. Sala Balust, см. Указ. соч., стр. 100–101.
82. См. выше, стр. 224.
83. Логично предположить, что устав был принят не позже, чем в 1480-х. Решение, принятое Корольями-католиками 8 октября 1491 г., позволяет ректору и членам совета коллегия исключить из него студента, у которого будет найдена «зараженная кровь» (см. Rujula, *Indice* и т.д., стр. xxx). Весьма маловероятно, чтобы руководство коллегия получило или старалось получить такой вердикт, если бы их требование не основывалось на поддерживающем это внутреннем уставе, составляющем часть конституции коллегия. Это приводит нас к заключению, что устав о чистоте крови коллегия Санта-Крус Вальядолида (1488), как и устав коллегия Сан-Антония в Сигуэнсе (1497), был написан под влиянием примера Сан-Бартоломе, старейшего из испанских больших коллегиев (см. т.ж., стр. xxx, xxxiv).
84. См. Ruiz de Vergara, *Vida de D. Diego de Anaya*, p. 52, n. 13.
85. Т.ж., т.ж.
86. См. выше, стр. 224.
87. Т.ж.
88. См. Ruiz de Vergara, см. Указ. соч., стр. 37–41. Однако Сикар считает, что понижение Анайи в должно-сти произошло в 1422 г. (см. его статью об Анайе в *Dictionaire d'histoire et de geographie ecclesiastiques*, II, столбец 1503), в то время как Х. Гоньи Гастамбиде считает, что это имело место в 1421 г. (см. его работу «*Recompensas de Martin V a sus electores Españoles*» // *Hispania Sacra*, xi [1958], p. 18).
89. См. статью Сикара об Анайе, см. выше.
90. См. прил. В.
91. J. Hardouin, *Acta Conciliorum et Epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, VIII (1409–1442), Paris, 1714, § v, p. 191.
92. Т.ж., § vi, стр. 191. Декрет относится к *bona ex usure aut illicito quaestu fuerint aquisita*. Поскольку закон Церкви против ростовщичества христиан не распространяется на евреев, на первый взгляд может показаться странным, что церковь связывает взимание процентов евреями с «незаконными доходами» и даже требует возвращения доходов, полученных от взимания процентов, христианам, получавшим займы. Более ранние декреты церкви по этому поводу могут тем не менее предоставить некую частичную основу для этого распоряжения, так как в 1225 г. Четвертый Латеранский собор в своем шестом каноне запретил евреям брать чрезмерные проценты у христиан и приказал им предоставить «достаточные компенсации» за их «прошлые непомерные взимания». И это под страхом лишения права на торговлю с христианами (см. S. Grayzel, *The Church and the Jews in the 13th Century*, 1966<sup>2</sup>, pp. 306–307). Собор в Нарбонне 1227 г. откликнулся на это решение постановлением о том, что «евреи никогда не будут получать больше, чем скромные проценты с христиан», а также: «если они продолжают [взимать чрезмерные проценты], то Церковь заставит их вернуть [эти деньги] путем отлучения тех христиан, которые вступят с ними в какие-либо отношения» (т.ж., стр. 317). Аналогично, в 1246 г. Собор в Безье принял такой же закон (§ 37; т.ж., стр. 333). Поскольку эти решения редко выполнялись, Церковь могла утверждать, что еврейские доходы достигались чрезмерными процентами и поэтому должны быть возвращены. Более того, церковное законодательство могло предоставить примеры более широких правил. Так, Иннокентий III в своем письме провинции Кельна приказал «заставить евреев посредством светских властей вернуть христианам взятые с них проценты» (т.ж., стр. 137).
93. Т.ж. т.ж., стр. 192.
94. Т.ж., т.ж.
95. Т.ж., т.ж.
96. См. выше, прим. 77.
97. См. выше, прим. 52.
98. Хотя Альфонсо де Картахена прибыл в Базель 26 августа, менее чем за 3 недели до издания закона (15 сентября), и поэтому, по всей вероятности, не участвовал в первоначальной работе над его формулированием, мы, тем не менее, можем считать, что вскоре после его прибытия он был информирован о предлагаемом законе. Возможно и то, что ему показали черновик, в котором он мог сделать ряд изменений. См. также ниже, стр. 435.

99. Принимая во внимание глубокое проникновение марранов в испанскую церковную иерархию, защитники инквизиции могли искренне верить в то, что большинство испанских епископов не испытывало желания объявлять кого-либо из конверсо виновным в иудействовании. См. об этом стр. 611–612. Тот же факт может быть использован для объяснения скудости или отсутствия «доказанных» случаев ереси среди испанских конверсо.
100. Свидетельство авторов петиции по этому поводу полностью соответствует высказыванию в ответе раввинов того времени касательно «второго поколения». См. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 44–50, и см. ниже, стр. 410.
101. Аналогичная цифра упомянута в булле Бенедикта XIII по еврейскому вопросу, выпущенной 20 мая 1415 г. Речь идет о евреях, крестившихся под влиянием диспута в Тортозе. См. *Amador, Historia*, II, p. 630.
102. См. V. Beltrán de Heredia, «Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla» // *Sefarad*, XXI (1961), p. 37.
103. Т.ж., стр. 37: *consilia et regimen universitatum*. Понятие *universitas* было использовано Арагоном для понятия «город».
104. Т.ж., стр. 37–39.
105. Т.ж., стр. 38.
106. Т.ж., т.ж.
107. Хроника Альвара Гарсии разделена на секции по календарным годам.
108. *CODOIN*, 100, Madrid, 1891, 1434, cap. I, pp. 387–388.
109. Т.ж., стр. 388–389.
110. См. об этом ниже, стр. 290.
111. *Crónica de D. Juan II* // *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rosell, II, Madrid, 1953 // BAE, 68, стр. 515a (año 1434, cap. I).
112. См. *Refundición de la Crónica del Halconero de Juan II*, ed. J. de Mata Carriazo, 1956, p. 148.
113. Т.ж., стр. 149.
114. Об экономической деятельности генуэзцев в Севилье см. M. Angel Ladero Quesada, *La Ciudad Medieval (1248–1491)*, 1976, pp. 93–99. Дополнительную библиографию см.: R. Pike, *Enterprise and Adventure*, 1966, pp. 213–226.
115. Мы говорим «жители городов», потому что мятежники не могли полагаться на высокую аристократию Севильи или Андалусии. На самом деле никто из них не участвовал в заговоре.
116. См. *Crónica del Halconero de Juan II*, изд. Carriazo, 1946, p. 152; такая же версия прокламации имеется также в *Abbreviación del Halconero*, MS. 434, Biblioteca de Santa Cruz, Universidad de Valladolid, f. 62a.
117. См. выше, стр. 234.
118. Это, разумеется, противоречит утверждению Ладера Кесады о том, что целью заговора 1434 г. было поднять Севилью до статуса «независимой городской республики, как ее итальянские современники» (см. Указ. соч., стр. 37). Таких планов или намерений в Кастилии XV в. не было, а заключение Ладера могло быть выведено исключительно из чтения им «Хроники Хуана II» и версии Сокольниковичего, на которой она основывается и которая скрывает настоящие мотивы заговора.  
То, что заговор был гораздо шире и разветвленнее, чем это изображается в Переработанной версии, мы можем понять также из замечаний Сокольниковичего по поводу диапазона последовавших за ним наказаний. После указания имен казненных он говорит: «Многие другие, замешанные в [заговорщических] делах, были заключены в тюрьму и изгнаны [из их мест]» («Otrosy fueron presos otros muchos que en los tratos eran, e desterrados»); см. *Crónica del Halconero*, p. 152.
119. В современных историях Кастилии или Севильи которые обсуждают неудавшийся мятеж донна Фадрике, таких как J. Guichot, *Historia de la Ciudad de Sevilla*, III, Seville, 1898, pp. 342–345, этот аспект заговора полностью игнорирован. С другой стороны, Суньига упоминает план «разграбить дома богатых торговцев города, среди которых было много генуэзцев», см. *Annales Ecclesiásticos y seculares de... Sevilla*, II, Madrid, 1795, стр. 1390, 1433 г. Из историков эпохи после Средневековья Сурита — единственный, кто говорит о двойном намерении заговорщиков «разграбить торговцев и убить конверсо» (*Anales de Aragon*, 2-я часть, кн. XIV — том третий, стр. 222, Saragossa, 1669). Как известно, Сурита использовал Краткую версию хроники Сокольниковичего.
120. Именно поэтому мы уделили так много места пренебрежительным изображениям донна Фадрике, его расточительности и нужде в деньгах и так мало — его сообщникам. Альвар Гарсия даже не упомянул о социальном положении главных союзников Фадрике и той роли, которую они играли в севильской жизни. Сравн. выше, стр. 234.

121. См. Amador, *Historia*, III, p. 121, n. 2. Такая же формулировка включена в описание этой привилегии в каталоге Archivo Histórico Nacional, Madrid (Libro 83 de Matriculas del Archivo de la Casa de Osuna). Амадор мог взять эту цитату из того же источника. Оригинал или копия этого указа, адресованного Гвадалахаре, был однажды найден в Archivo de los Duques del Infantado, Legajo III, прим. 2, но мой коллега, профессор Корон М. Аройо, который по моей просьбе проверил это дело, сообщил мне, что документа там не было.

Притом что текст указа оставался неизвестным, я, разумеется, должен был принять во внимание возможность того, что рассматриваемый документ идентичен с письмом Хуана II, цитированным Торкемадой и Алонсо де Картахеной (см. выше, стр. 223 и прим. 57 и 59). Я пришел к выводу, что мы имеем дело с двумя отдельными заявлениями, поскольку: а) документ, воспроизведенный Хуаном де Торкемадой (который декларирует право обращенных из иудаизма «иметь те же должности и почести, что и другие христиане»), не включает в себя специфическую фразу из письма 1444 г. («как если бы они родились христианами»); б) обсуждая отношение королей Кастилии к обращенным в христианство из иудаизма, Докладчик говорит о позиции Хуана II следующими словами: «*y aun assi lo tiene ordemado el Rey nuestro señor en sus Leyes*» («и таким же образом велел король, Господин наш, в его законах», см. Дополнения в *Defensorium* Картахены, стр. 345). Это значит, что Докладчик имел в виду только один приказ (а приказ короля был законом), он не мог бы добавить к своему высказыванию слова «*en sus leyes*». Когда Докладчик говорил о «законах» короля (во множественном числе), он, по всей вероятности, хотел сообщить своим читателям о том, что король издал больше чем один закон, касающийся марранского вопроса. Сравн. также высказывание Лопе де Барриентоса по этому вопросу, которое приводит к тому же заключению («*E aun el Rey Nuestro Señor don Juan ... lo tiene por sus ordenamientos e leyes*»). См. Luis G. A. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, 1927, p. 186.

122. Хроника Хуана II, стр. 623–624.  
 123. См. Amador, см. Указ. соч., III, стр. 121, прим. 2: *las principales villas y ciudades de todo el reino*.  
 124. Барриентос был очень полезен в организации союза, сделавшего освобождение короля возможным, а его влияние находилось в тот момент в его высшей точке. Епископ был стойким другом конверсо, а через несколько лет Докладчик назвал его «отцом и защитником нашей нации» (т.е. конверсо), вне сомнения, за те большие услуги, которые Барриентос оказал делу конверсо (см. Cartagena, *Defensorium*, Appendix II, p. 343). Докладчик мог иметь в виду роль, сыгранную епископом в том, что правительство Хуана II издало вышеупомянутый указ.  
 125. Резкое осуждение роли инфантов, включенное в указ принца Энрике от 22 мая 1444 г. (см. *Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, II, pp. 9b–10a), должно отражать объективную ситуацию, как и широко распространенный взгляд на эти события. Многие города в то время, несомненно, желали избавиться от ига инфантов, которое они считали «чужестранным». Они верили, что этой цели можно достичь, и возможно, избавление от ига неизбежно.  
 126. См. об этом ниже, стр. 491–492.

## НАЧАЛО МЯТЕЖА

1. Эти принципы были определены условиями сдачи, о которых он договорился с маврами, перед тем как войти в Толедо. См. об этом Rafael Altamira, *Historia de España*, I, 1900, pp. 350–351, и R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, I, 1947, p. 306. Не сохранилось документов, указывающих на политику Альфонсо по отношению к евреям Толедо немедленно после отвоевания города у мусульман, но кажется, что к ним относились как к привилегированной группе, согласно фуэро, данным Альфонсо городу Нахера (в 1076 г.), который уравнивал наказание за убийство еврея и убийство инфансона или монаха (см. Baer, *Die Juden*, II, p. 4, doc. 11). В фуэро, данном городу Миранда-де-Эбро в 1099 г., евреи, как и мавры, оказываются приравненными к христианам (т.ж., II, стр. 8, док. 15). В фуэро, пожалованном мосарабам Толедо (в 1101 г.), положение христиан было привилегированным, но не в том, что касалось убийства еврея или мавра (см. т.ж., т.ж., док. 16).
2. Большая брешь в соглашении короля с маврами была пробита уже на второй месяц после возвращения христиан в Толедо (июль 1085 г.), когда монах ордена Ключи, Бернардо, аббат Саагуна, захватив главную мечеть города и превратил ее в церковь (см. E. Lévi-Provençal, «Alphonse VI et la prise de Tolède [1085]» // *Hesperis*, XII [1931], pp. 48–49). Эта акция привела в бешенство короля, но

\* Мосарабы — собирательное название христиан, проживавших на территории Пиренейского полуострова, находившейся под контролем мусульман с 711 по 1492 гг. — Прим. перев.

- Бернардо в тот же год был избран архиепископом Толедо (против воли короля) ассамблеей прелатов и знати (см. A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, IV, 1930, p. 155).
3. Миграция мусульман, которая началась с уходом из города большинства их политических лидеров во время осады и после капитуляции, продолжилась миграцией богатых и образованных. Тяжелое состояние мусульманской общины, начиная с середины XII в., отражено в документах, опубликованных Гонсалесом (*т.ж.*, стр. 151–153 и относящиеся к этому источники).
  4. После Реконкисты Толедо стал крупным центром кастильских евреев, что отражено тем фактом, что в числе его жителей были Йегуда Галеви и Йосеф ибн Феррусиль (Сидьель). О еврейской общине Толедо до Реконкисты см. E. Ashtor, *History of the Jews in Moslem Spain* (иврит), II, 1966, pp. 139–142.
  5. См. выше, стр. 210–211.
  6. См. Ayala, *Crónica del Rey D. Pedro*, año 6 (1355), cap. 7 (BAE, vol. 66, p. 462b); Menahem ben Zerah, *Zeda La-derekh*, Sabionetta, 1567, p. 16b; см. также J. Valdeón Baroque, «La Judería Toledana en la guerra civil de Pedro I y Enrique II» // *Simposio, 'Toledo Judaico'*, I, 1972, pp. 107–131.
  7. См. lamentацию Иехиля бен Ашера в *Sinai*, XIX (1951), p. 211 (С. Бернштейн не без оснований относил ее к еврейской общине Толедо); и анонимную элегию, впервые опубликованную: A. Neubauer в *Israel. Letterbode*, VI (1880–1881), p. 33ff (с примечаниями Д. Кауфмана, *т.ж.*, стр. 80–84; также *т.ж.*, в *REJ*, 38 [1899], p. 25iff.), затем: H.G. Enelow, в его редакции *Menorat ha-Maor*, 1930, pp. 445–450, и наконец: C. Roth // *JQR*, 39 (1948), pp. 129–150.
  8. По поводу визита Висенте Феррера в Толедо в 1411 г. мы знаем, что его проповедь стала причиной насильственной акции, когда он превратил синагогу в церковь (см. выше, стр. 155). Нет никакой причины предполагать, что судьба толедских евреев значительно отличалась от судьбы общин других городов, в которых этот монах вел свою яростную агитацию, результатом которой было принятие в них законов 1412 г.
  9. См. выше, стр. 155.
  10. См. Juan de Torquemada, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. N. López Martínez, V. Proaño Gil, 1957, p. 127; и см. выше, стр. 219–220.
  11. См. выше, стр. 212.
  12. О промарранском декрете короля Энрике III, который был прямо направлен против толедцев, см. выше, стр. 220–221, прим. 65, 66.
  13. Численная сила марранской общины в Толедо может быть выведена, в числе прочего, из ее военной мощи в 1467 г. См.: *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, pp. 263–264. Некоторое представление об их богатстве можно получить из масштаба грабежей Сармьенто в 1449 г; см. ниже, стр. 536–537.
  14. Несмотря на явную антиеврейскую направленность, которую можно заметить в поведении семейства Айяла по отношению к евреям (см. «Rimado de Palacio» в *Poesías del canciller Pero López de Ayala*, 1920, I, стихи 244ff., 463ff.), их главной заботой, как и у других аристократов, было продвижение их собственных интересов, которые диктовали сдержанность к евреям, а позднее — к марранам (по крайней мере, до 1449 г.). В 1467 г. мы видим, что Айяла занял явно антимарранскую позицию. См. стр. 646.
  15. См. прим. 12 к главе «Толедо под властью мятежников».
  16. См. ниже, стр. 248–249.
  17. *Crónica*, 1420, cap. 28, p. 391a.
  18. *Halconero*, cap. 262, pp. 319–320, 334; 358–362; *Crónica*, año 1440, cap. 8–9; BAE, 68, p. 563ab; año 1441, cap. 1, pp. 570–571.
  19. *Abbreuiación*, cap. 153–154, ff. 243–244a; Переработанная версия, стр. clxxxix–cxci; *Crónica*, año 1444, cap. 16–17 (pp. 623ab–624a).
  20. См. Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 23–24, и док. 6, стр. 174–175.
  21. См. *Crónica*, año 1445, cap. 6, p. 628, где упомянуты все участники битвы при Ольмедо; и сравн. *Halconero*, cap. 337, pp. 463–464. Айяла, однако, присутствовал на кортесах, которые собрались в лагере короля вблизи Ольмедо всего за несколько дней до битвы. См. *Cortes de León y de Castilla*, III, 1966, p. 458.
  22. *Crónica*, año 1445, cap. 25, pp. 638–639a. Однако жалобы на выполнение им обязанностей главного судьи уже появлялись в 1411 г. См. Emilio Sáez, «Ordenamiento dado a Toledo por el Infante don Fernando de Antequera ... en 1411» // *Anuario de Historia del Derecho Español*, XV (1944), pp. 517, 519; сравн. Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 28, прим. 45.
  23. *Crónica*, año 1445, cap. 25, pp. 638b–639a; *Halconero*, cap. 341, pp. 468–469.
  24. *Т.ж.*, гл. 24, стр. 638ab.

25. Это мы можем узнать из последующего соглашения между королем и принцем Энрике по поводу восстановления Айялы в должности (*Crónica*, año 1446, cap. 5, p. 647a), а также из других источников (см. ниже, прим. 26, 32).
26. *Halconero*, cap. 342, p. 469; *Crónica*, año 1445, cap. 24, p. 638b.
27. См. *Crónica*, año 1446, cap. 5, p. 647a; о должности главного судьи было согласовано: «quel Alcaldía Mayor ... quel dicho Pero López tiene, non le sea perturbada, nin sea fecha ninguna inovácion de como siempre la touo» (Benito Ruano, см. Указ. соч., док. № 8, стр. 177).
28. См. о нем и его родословной: Benito Ruano, «Don Pero Sarmiento, Repostero Mayor de don Juan II de Castilla» // *Hispania*, XVII (1957), pp. 484–490.
29. См., к примеру, *Crónica*, p. 628a, 630. См. также *Memorias de D. Enrique IV de Castilla*, II, 1835–1913, pp. 12a, где в указе принца Энрике Сармьенто упомянут *первым* среди капитанов Хуана II, к кому должны обратиться подданные королевства в случае Наваррского вторжения.
30. См. Заявление Хуана II от 10 сентября 1444 г. (хранящееся в Archivo de la Corona de Aragon, Reg. 2934, f. 114), которое приводит Бенито Руано, см. Указ. соч., 26, прим. 39.
31. О его имениях и доходах см. *т.ж.*, «Don Pero Sarmiento», *т.ж.*, стр. 498–499; см. также *т.ж.*, «El Origen del Condado de Salinas» // *Hidalguía*, V (1957), pp. 41–48).
32. О его назначении комендантом алькасара см. *Crónica*, año 1445, cap. 24, p. 638b, и *Halconero*, cap. 341, p. 468; о его назначении главным судьей см. выше, прим. 26, и ниже, прим. 33.
33. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 8, стр. 177. Из соглашения между королем и принцем и из письма короля к Сармьенто от 28 июня очевидно, что, хотя было обещано Сармьенто королем, не только устно, но и *письменно* (non embargantes qualesquier mis cartas e poderes que en contrario desto de mi tengades; *т.ж.*, док. прим. 10, стр. 180), этот пост еще не был передан ему в руки. В обоих случаях король сказал, что Айяла по-прежнему занимал этот пост. В письме король говорит: «quel dicho Pero Lopez por mi tiene en la dicha ciudad», и в соглашении с принцем также сказано: «el Alcaldía ... quel dicho Pero Lopez [de Ayala] tiene» (*Crónica*, año 1446, cap. 5, p. 647a). Похоже, однако, что с согласия короля Сармьенто уже предпринял меры перехода к нему этой должности. В письме короля к нему от 15 мая сказано: «si algunas inováciones son fechas contra ello, que sean tornadas al primero estado ... non embargante qualesquier mis cartas e poderes que ... yo aya dado fasta aqui» (Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 8, стр. 177). То же самое указано в соглашении короля с принцем (*Crónica*, año 1446, cap. 5; BAE, 68, p. 647a).
34. См. соответствующие документы в Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 176–179 (док. 9).
35. *Т.ж.*, док. 10, стр. 180–181. В этом новом указе наказание за нарушение увеличено с 10 000 мараведи (*т.ж.*, стр. 177) до потери должности и конфискации имущества в королевскую казну (*т.ж.*, стр. 180).
36. Из королевского документа от 23 февраля 1447 г. ясно, что это дело еще не было улажено даже тогда, т.е. через девять месяцев после того, как был дан приказ. См. *т.ж.*, стр. 29, прим. 51.
37. По поводу этих должностей см. Emilio Sáez, «El Libro del juramento del Ayuntamiento de Toledo» // *AN DE*, XVI (1945), pp. 530–624; и сравн. Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 30, прим. 54.
38. То, что ворота были взяты Альваро, очевидно из последующих событий; см. ниже, стр. 257.
39. *Halconero*, cap. 355, стр. 519; *Abbrebiación*, cap. 171, f. 283.
40. См. выше, стр. 247–248 и прим. 35 и 36.
41. История увольнения Лопеса Айялы, как это представил *Halconero*, cap. 341, p. 468, дает нам представление о том, как король принимал решения, сочетая в таких случаях хитрость с неожиданностью. Согласно этой истории, король, перед тем как войти в Толедо, попросил Перо Лопеса Айялу приготовить алькасар, в котором он хотел остановиться. По прибытии король прошелся по алькасару, якобы для того, чтобы проверить пригодность места для своих нужд, а затем сказал Айяле, что тот должен вернуться в свой дом, потому что иначе в алькасаре будет слишком тесно для королевских служб и его свиты. Айяла пытался спорить, но король настаивал на своем, и под конец Айяла подчинился. Затем король передал крепость Перо Сармьенто и сообщил Айяле, что тот смещен со своего поста коменданта. См. также *Crónica*, año 1445, cap. 24, p. 638ab.
42. *Crónica*, año 1448, cap. 2, pp. 656b–657ab; *Halconero*, cap. 364, pp. 499–500.
43. *Crónica*, cap. 4, 658a; *Halconero*, cap. 368, p. 505.
44. См. ниже, стр. 257.
45. *Crónica*, año 1446, cap. 7, pp. 650b–651a; *Halconero*, cap. 348, p. 475.
46. *Т.ж.*, гл. 349, стр. 477; *Crónica*, año 1446, cap. 8, p. 651a; año 1447, cap. 4, 654b.
47. *Halconero*, cap. 361, pp. 494–495.
48. *Crónica*, año 1447, cap. 2, p. 654a; *Halconero*, cap. 354, pp. 487–488.
49. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 487; *Crónica*, año 1447, cap. 2, p. 654a.



50. Т.ж., год 1448, гл. 2, 657b; *Halconero*, cap. 364, pp. 500-501.
51. Т.ж., гл. 370, стр. 508-509; *Crónica*, año 1448 cap. 4, p. 660b.
52. Т.ж., т.ж., стр. 658b; *Halconero*, cap. 369, pp. 507-508.
53. *Crónica*, año 1449, cap. 1, стр. 661ab; *Halconero*, cap. 371, pp. 510-511.
54. См. «El Memorial contra los конверсо del bachiller Marcos García de Mora», ed E. Benito Ruano // *Sefarad*, XVII (1957), стр. 346.
55. См. «Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca», впервые опубликовано Фермином Кабальеро в его *Doctor Montalvo*, 1873, pp. 243-254, и снова Мануэлем Алонсо в дополнение к его редакции Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, 1943, pp. 343-356. Я цитирую по последнему изданию. См. т.ж., стр. 354, где Докладчик описывает Гарсию как человека «villano linaje de la aldea de Macarambros ... e mejor fuera de tornarse a arar, como los fizo su padre e sus abuelos e lo fazen oy dia sus hermanos e parientes».
56. См. *Instrucción*, т.ж., стр. 344: «hombre prevaricador e infamado de mala vida y acusado de muchos crímenes e delitos».
57. *Halconero*, cap. 372, p. 511; *Crónica*, año 1449 cap. 2, p. 661b. Однако, согласно Игере, развитие событий было сложнее. Столкнувшись с необходимостью противостоять опасности арагонского вторжения, Альваро прежде всего «послал просьбу» толедцам, среди которых у него было «много друзей и союзников», предоставить королю сумму в миллион мараведи. Эта просьба была отвергнута советом по той причине, что ее выполнение может изменить статус Толедо со свободного города на город-данник. Альваро повторил свою просьбу еще дважды, и только когда все его просьбы остались без ответа, он прибыл в Толедо и предложил, чтобы город одолжил ему деньги вместо того, чтобы пожертвовать их. Алонсо Кота, казначей города, дал или пообещал Альваро этот заем и даже начал собирать деньги с граждан, но он явно сделал это без согласия городского совета. Сопровождение продолжалось. Горожане, не согласные с Алонсо Котой, послали делегацию к Альваро, который был в то время в Оканье, чтобы попросить его отказаться от своего предложения. Однако Альваро настаивал на своем. См. Higuera, *Historia eclesiástica*, lib. 28, cap. 5, MS. 1290, Национальная Библиотека, Мадрид, f. 222'.
58. *Crónica*, año 1449, cap. 2, p. 661b; *Halconero*, cap. 372, стр. 511; *Abbreviación*, cap. 17, f. 283a.
59. Об Алонсо Коте см. E. Cotarelo, «Algunas noticias nuevas acerca de Rodrigo de Cota» // *Boletín de la Real Academia Española*, XIII (1926), pp. 11-17; и недавнее F. Cantera Burgos, *La Familia Judeoconversa de los Cota de Toledo*, 1969, pp. 11-18.
60. Вместо того чтобы поддержать просьбу властей, что ожидалось от него как служащего и официального лица, он ясно дал понять, что его реакция на просьбу Альваро негативна. Это могло быть его первым публичным намеком на его желание спровоцировать конфликт между городом и королем, а также занять сторону горожан (см. Higuera, см. Указ. соч., f. 222').
61. Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 5, f. 222', говорит, что чернь подозревала Алонсо Коту в том, что идея займа исходила от него и что он повлиял на Альваро принять ее. См. *Crónica*, año 1449, cap. 2, pp. 661b-662a; *Halconero*, cap. 372, pp. 511-512.
62. *Crónica*, стр. 662a; *Abbreviación*, cap. 171, f. 283
63. *Crónica*, 1449, cap. 2, p. 662a; *Halconero*, cap. 372, p. 512.
64. Согласно *Halconero* (cap. 372, pp. 511-512) и *Abbreviación* (cap. 169, f.278a), мятеж вспыхнул в воскресенье, 26 января. Эта дата была принята многими авторами, включая таких, как Мариана (*Historia de España*, lib. 22, cap. 8 // BAE, vol. 31, p. 130a) и Гарибай (*Compendio Historial*, vol. II, 1628, lib. xvi, cap. 40, p. 485a). Но редакторы хроники заметили, что дата, указанная *Halconero* (они даже включили ее в начало своего отчета), изменена на понедельник, 27 января (1449, cap. 2, p. 662a: el lunes, que fueron veinte y siete de Enero). Также Игера, чей отчет о событиях, предшествовавших мятежу, более подробен, называет дату начала мятежа *Lunes, 27 del mismo mes* (т.ж.). И также и *Cronicón de Valladolid* (см. CODOIN, XIII [1848], p. 19). Эта дата, несомненно, верна.

Согласно *Halconero* и *Crónica*, Альваро посетил Толедо в субботу 25 января. Согласно Игере, город послал свою делегацию в Оканью в воскресенье 26 января. Только после того, как она вернулась в Толедо, совет решил уступить требованию Альваро, а в момент, когда вспыхнул мятеж, деньги были уже собраны (см. *Abbreviación*, cap. 171, f. 283). Трудно представить себе, что все эти события (визит Альваро, заседание совета, делегация в Оканью, ее возвращение в Толедо, второе заседание совета и исполнение большей части плана по сбору средств) произошли в течение всего 24-х часов. Не можем мы согласиться и с Бенито Руано, который считал, что если мятеж начался в понедельник (27 января), то скандал с торговцем бурдюками имел место в воскресенье (см. Указ. соч., стр. 35). Возможно ли, что в тот самый день агенты Кота завершили сбор средств среди богатых и также начали сбор среди бедных? Источники не указывают на то, что скандал, вызванный торговцем бурдюками, и призыв к массовому сбору были отдельными явлениями. На самом деле,

весьма вероятно, что все поведение торговца бурдюками, послужившее предлогом для агитации и митинга, было спланировано руководителями мятежа.

65. См., к примеру, *Abbreuiació* (cap. 171, p. 283), где возникновение мятежа объясняется неспособностью низших классов платить назначенные им суммы, а также «Четвертая всеобщая хроника» // *CODOIN* 106, p. 138, в которой мы видим тот же подход. О конкретных причинах, которые предлагаются этими хрониками, см. ниже, стр. 528, 539
66. См. ниже, стр. 285. Согласно Mariana, *Historia de España*, lib. 22, cap. 8 (BAE, 31, p. 130a), эти два каноника были первыми, кто призвал народ к мятежу.
67. Zurita, *Anales de Aragon*, lib. xv, cap. 56, Saragossa, 1669, p. 317<sup>b</sup>. Таким же был и взгляд «Четвертой всеобщей хроники», где ясно сказано, что «Перо Сармьенто был зачинщиком тех акций, которые были сделаны из-за займа», — то есть атаки на дома Коты и т.д. (т.ж., стр. 139).
68. Zurita, см. Указ. соч., стр. 371b.
69. Mariana, см. Указ. соч., BAE, 31, p. 130a, говорит, что мятежники после атак на дома Коты разграбили и сожгли пригород Магдалена, место жительства многих богатых торговцев (т.е. конверсо) и, «неудовлетворенные, бросили в тюрьму тех, кого нашли там, несчастных людей, не проявив уважения ни к женщинам, ни к старикам, ни к детям». У нас нет подтверждения этому в каких-либо других источниках, и весьма маловероятно, чтобы такие важные события не оставили следа ни в одном отчете того времени или хрониках следующего поколения. Похоже, что здесь, как и в других моментах, касающихся мятежа, Мариана ошибся, а Мартин Гамеро последовал за ним (не сославшись на него как на свой источник). Согласно Мариане (см. Указ. соч., стр. 766), то, что сделали с домами Коты, сделали и с домами «многих других граждан» (*vecinos*), в особенности с домами «богатых конверсо-торговцев, которые жили в квартале Магдалены».

Игера (см. Указ. соч., кн. 28, гл. 5, MS 1290 г., f. 222<sup>v</sup>) со своей стороны предлагает совсем другую историю. Он рассказывает нам, что после атак на дома Коты рехидор Адриас де Сильва пытался умиротворить народ, но мятежники убили нескольких его человек, включая Хуана де ла Сибада. Этот рассказ, однако, не согласуется с тем, что мы находим об участии де Сильвы и смерти Хуана де ла Сибада из «Докладной записки» Гарсии, чей отчет об этих событиях более последовательный и гораздо более достоверный (см. ниже, стр. 411).

Амадор (*Historia*, III, pp. 118–119) здесь следует за Мартином Гамеро, Игерой и Марианой (не ссылаясь ни на кого из них), а L. Delgado Merchán (*Historia documentada de Ciudad Real*, 1907, p. 159) просто следует за Амадором.

70. См. Memorial, т.ж., стр. 329: «lo hicieron (а именно захват ворот) con autoridad o lifenia del dicho señor Pero Sarmiento, el cual tenia poder e autoridad plenaria del dicho señor Rey para mandar e hacer semejantas cosas e mayores». «Четвертая всеобщая хроника» тоже утверждает, что именно Сармьенто захватил ворота (т.ж., стр. 139), хотя ошибочно указывает, что эта акция имела место не во время, а после того, как вспыхнул мятеж (см. об этом ниже, стр. 540).
71. См. *Abbreuiación*, cap. 171, f. 282a: «Luego el común con el favor que les dio Pero Sarmiento apoderáronse en las puertas e puentes e torres».

В то время как свидетельство подтверждает участие Сармьенто на первых стадиях мятежа, оно также проливает свет на другое свидетельство, прямо относящееся к этому вопросу. В заявлении, сделанном королем Хуаном II 18 апреля 1450 г., в котором он указал причины и описал начало мятежа, он сказал: «Забыв о страхе перед Богом ... и лояльности, которую он [Сармьенто] обязан проявить по отношению ко мне ... как своему королю и естественному властелину, он поднялся и вместе с моими нелояльными людьми (*singulares*) из простонародья (*pueblo común*) этого города (т.е. Толедо) — его приспешниками и сообщниками, и спутниками, и участниками, и подстрекателями, и адептами, замышляя вместе с ними, и составляя с ними заговор и клятвенный союз (*juramentos*), и сделки, и оммажи, и братства (*confradías*) против меня и короны моих королевств, чтобы восстать против меня, и не подчиняться мне, и захватить [контроль над] сказанным городом» (см. интродукцию короля к «процессу», выпущенную Фернандо де Луханом, епископом Сигуэнсы, со ссылкой на буллу Николая V *Si ad reprimandas* от 24 сентября 1449 г. (*Colección Diplomática*, p. 27ab).

Нигде заявление короля не предполагает, что первым инициатором мятежа была чернь и что Сармьенто присоединился к нему после того, как народ восстал и достиг своих первых целей. Вместо этого он ясно говорит, что он, Сармьенто, восстал против короля вместе с другими людьми из простонародья (скажем, такими, как Гарсия и его друзья) и что он замышлял вместе с ними взбунтоваться против короля. Таким образом, Сармьенто не только с самого начала был вместе с этими людьми, он еще и был их лидером, потому что король определяет их как его приспешников, его сообщников и т.д., вместе с которыми он составил заговор против короля. Не было необходимости в заговоре, чтобы восстать (как представляет король) после того, когда мятеж уже начался,

и аналогично не было нужды для братств и клятвенных союзов, которые являются неизбежным компонентом заговора.

72. Хроника Хуана II, год 1449, гл. 2, стр. 662а.
73. Т.ж., т.ж., гл. 5, стр. 664а.
74. Т.ж.
75. Higuera, *Historia eclesiástica*, BNM, MS. 1290, vol. VI, f. 232.

## ТОЛЕДО ПОД ВЛАСТЬЮ МЯТЕЖНИКОВ

1. Palencia, «Crónica de Enrique IV», transl. A. Paz y Mélia, I, 1904, p. 16; Pulgar, *Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, 1949, p. 89.
2. Т.ж., т.ж.
3. См. его Memorial // *Sefarad*, 17 (1957), p. 325.
4. Halconero, cap. 375, p. 519.
5. Об использовании пыток см. *Abbreviación del Halconero*, MS. 434, Bibl. de Santa Cruz, University of Valladolid, f. 283a, и Román de la Higuera, *Historia Eclesiástica de la imperial ciudad de Toledo*, lib. 28, cap. 8, MS. 1290, Bibl. Nacional, Madrid, f. 233': «fue tan grande la fuerça de la violenta y de los tormentos que les dieron, que confesaron los cuytados lo que ni por pensamiento ni por obra jamas passaron». Оба эти источника говорят, что арестованными и подвергшимися пыткам были «homes honrados y ricos» (*Abbreviación*) или «hombres ricos y caudalosos mercaderes» (Higuera), определения, которые в историографии периода часто использовались как синонимы конверсо.
6. Higuera, см. Указ. соч., MS. 1290, f. 233'.
7. Так, Ариас де Сильва, который возглавлял кампанию в пользу конверсо, был членом влиятельной семьи Сильва, которая, в отличие от Айяла, была известна своей преданностью королю. Он, вне сомнения, был тем же Ариасом де Сильвой, названным в *Halconero* как «кабальеро, hombre fijoalga», перед которым Айяла присягал на верность Хуану II (гл. 285, стр. 359; см. также гл. 268, стр. 340) и кого Игера (см. Указ. соч., кн. 28, гл. 5; MS. 1290, f. 222') назвал «Regidor y Cauallero principal de esta ciudad» и «cauallero leal y del servicio del Rey» (т.ж., f. 225'). Его высокое положение в руководстве Толедо также указано тем, что Игера поместил его вторым в списке рехидоров Толедо (см. т.ж., кн. 28, гл. 6; MS. 1290, f. 226').
8. См. Marcos García, *Memorial*, т.ж., стр. 330; Cronicón de Valladolid, т.ж., стр. 19; Crónica de D. Alvaro de Luna, з. 241; Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 5, f. 222'; и см. том 2, стр. 196.
9. См. об этом ниже, прим. 12.
10. Об этом расследовании (*pesquisa*) см. «Sentencia-Estatuto» // Martin Gamero, *Historia de Toledo*, 1862, pp. 1037–1038.
11. См. полный список этих действий в Espina, *Fortalitium Fidei*, ed. Lyon, 1511, ff. 75<sup>v</sup>–77<sup>r</sup> (lib. II, considerado vi, heresis i).
12. Перо Лопес де Гальвес был одним из четырех толедских делегатов, вручивших *Петицию* Сармьенто королю (см. *Abbreviación*, cap. 171, f. 270a). Он должен был быть близок к Маркосу Гарсии, судя по их общей линии действий в последней фазе мятежа (см. ниже, стр. 285). Перо Сармьенто описал его в *Петиции* как «nuestro promotor» (*Abbreviación*, f. 270a), и он, вне сомнения, исполнял при Сармьенто обязанности главного церковного судьи. В этом качестве он уволил Фернандо де Сересуэла, архидьякона кафедрального собора, и лишил его всех льгот (см. об этом ниже, стр. 634, прим. 30), и приговорил к смерти «иудейских еретиков». Кардинал Хуан де Торкемада, который осудил эти приговоры, заявил, что у Гальвеса не только нет права судить этих людей, но ему еще и категорически запрещается судебная деятельность (см. его *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, изд. N. López Martínez и V. Proaño Gil, 1957, pp. 49–50) архиепископом Алонсо Каррильо. Однако этот запрет должен был быть адресован Гальвесу из-за пределов города, потому что Каррильо отсутствовал в Толедо не только во время начала мятежа, но и во все время режима мятежников (и возможно также и во время правления принца). У нас имеется точная запись о его местонахождении с ноября 1448 до июня 1449 г. Он постоянно находился при дворе Хуана II и сопровождал короля также и тогда, когда тот двигался со своей армией по пути к Бенавенте (январь 1449 г.), преследуя графа Альфонсо Пиментеля, ускользнувшего из заключения (см. Хроника дона Альваро де Луны, гл. 75, стр. 222; и см. т.ж., стр. 219, 216). Он должен был быть с армией, которая сражалась в Бенавенте, а затем осадила Толедо. Только в январе 1449 г., когда король покинул Ильескас (город Каррильо) при отступлении из Толедо, Каррильо расстался с королем (см. т.ж., стр. 245).
13. О сожжении «еретических» конверсо см. Marcos García, *Memorial*, т.ж., стр. 331; Crónica, año 1450, cap. 1; BAE, 68, стр. 670b; Cuarta Crónica General // CODOIN, 106, 1893, ed. Marqués de la Fuensanta del Valle, p. 139 (здесь сожжения относятся к *conversos e conversas*).

14. *Halconero*, cap. 375, pp. 519–520; *Crónica*, año 1449, cap. 5, p. 664a.
15. См. ниже, прим. 18.
16. *Halconero*, cap. 375, стр. 520; *Crónica*, año 1449, cap. 5, p. 664a.
17. *Т.ж.*, *т.ж.*; *Halconero*, cap. 375, p. 520.
18. Петиция была вручена от имени города четырьмя лицами, которые, как носители этого послания, были членами городского высшего класса. См *Abbreviación*, p. 290a; *Crónica*, año 1449, cap. 5, p. 664b.
19. *Halconero*, cap. 376, pp. 525–526.
20. *Т.ж.*, стр. 526; Переработанная версия, стр. xciv; *Crónica*, año 1449, cap. 5, p. 665a.
21. *Т.ж.*, *т.ж.*, гл. 6.
22. См. Zurita, *Anales de Aragon*, vol. III, 1699, pp. 317<sup>b</sup>–317<sup>a</sup>.
23. *Halconero*, cap. 369, стр. 507; *Crónica*, año 1448, cap. 2, p. 657b.
24. *Crónica*, año 1449, cap. 6, p. 665a; Переработанная версия, стр. xciv.
25. *Т.ж.*, стр. xciv–xcv; *Crónica*, año 1449, cap. 6, p. 665b.
26. *Crónica*, 1449, cap. 9, p. 667b; *Halconero*, cap. 379, p. 531. Согласно обоим этим источникам, принц пожаловал Сармьенто обе эти позиции *perpetuamente*.
27. *Halconero*, *т.ж.*; *Crónica*, año 1449, cap. 9, p. 667b.
28. *Halconero*, cap. 379, p. 531.
29. См. обо всем этом в деталях ниже, стр. 313.

## МЯТЕЖНИКИ ПОД ВЛАСТЬЮ ПРИНЦА

1. *Halconero*, p. 532.
2. Это совпадает с мнением Бенито Руано, см. Указ. соч., стр. 50, который, однако, не приводит обоснований для его поддержки. О наших собственных обоснованиях см. выше, стр. 265–269.
3. *Crónica*, año 1449, cap. 6, p. 665a; *Halconero*, cap. 379, p. 532; *Abbreviación*, cap. 173, f. 294a (этот источник неоднократно упоминает кабальеро в окружении принца).
4. *Halconero*, cap. 379, p. 532; *Abbreviación*, cap. 173, f. 295 (то же самое в Переработанной версии, стр. xcvi).
5. *Halconero*, cap. 379, p. 532; *Crónica*, año 1449, cap. 9, p. 667b.
6. См. выше, стр. 258–269. То, что принц Энрике с самого начала решил не допускать насилия против конверсо в Толедо, видно из следующего инцидента, о котором идет речь в *Halconero*. Несколько человек, изгнанных из города (несомненно, конверсо), вернулись туда вместе с людьми Энрике. Народ их, однако, узнал и отнесся к ним очень плохо. Дон Энрике, говорит *Halconero*, «не мог согласиться с тем, что подобные вещи творятся в городе», и объяснил его невмешательство в данном случае чисто практической необходимостью. Энрике понял, что сперва он должен взять город в свои руки, а уж потом предпринять меры против таких оскорбительных действий (см. *Abbreviación*, cap. 173, f. 294<sup>r</sup>–295; напечатано в Переработанной версии, стр. xcvi). Из этого же рассказа ясно, что ответственными за оскорбление возвращавшихся были люди низшего класса (*esto non lo facían salvo homes de poca manera*, *т.ж.*). Отсюда вытекает, что администрация не участвовала в этом деле, даже несмотря на то, что, согласно договору между принцем и Сармьенто, изгнанные из города не должны туда возвращаться.
7. Описывая преследования конверсо в Кастилии после толедского мятежа, Алонсо де Оропеса говорит, что они были «ограблены, ранены, избиты и даже зверски умерщвлены, о чем свидетельствует их кровь, которая меньше чем год назад лилась в различных городах, поселках и прочих местах королевства» (см. его *Lumen ad revelationem gentium*, cap. 2, MS. Ambrosiana, f. 25r; сравн. испанский перевод L. Díaz y Díaz: *Luz para conocimiento de los Gentiles*, 1979, p. 90). Точно так же Докладчик Фернан Диас де Толедо говорит, что организатор гонений в Толедо «подстрекал различные города делать то же самое, и некоторые из них следовали его совету» (см. «Instrucción del Relator», доп. 3 к Alonso de Cartagena *Defensorium Unitatis Christianae*, 1943, p. 343). Также епископ Лопе де Барриентос говорит, что «новый Аман» из Толедо «persigue cristianos [т.е. конверсо] no solamente en su tierra, mas en las tierras ajenas» (см. L.G.A. Getino, *Vida y Obras de Fray Lope de Barrientos*, 1927, p. 182). Размах антимарранских гонений также отмечен папой Николаем V в его булле от 24 сент. 1449 г. (см. ниже, стр. 277).
8. См. L. Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real*, 1907<sup>2</sup>, pp. 161–162.
9. Несмотря на попытку городского совета в его докладе королю от 5 сент. 1449 г. возложить главную ответственность за бунт на конверсо, ясно, что немалая доля вины принадлежит Гонсало Мануэнто, коменданту соседнего городка Альмагро (тогда находившегося под контролем ордена Калатравы), который вместе с толедцами действовал, подстрекая «старых христиан» Сьюдад-Реаль против «новых». См. *т.ж.*, стр. 399–404.

10. Пожалуй, симптоматичным для этого направления мысли было примирение, достигнутое между конверсо и другими группами, замешанными в беспорядках в Сьюдад-Реаль (т.е. «старые христиане» и члены ордена Калатравы), когда все они обратились в королю с просьбой простить город за правонарушения, совершенные во время беспорядков. См. *т.ж.*, стр. 162, 404.
11. *Cartagena*, см. Указ. соч., стр. 61.
12. Согласно Mariana, *Historia General de España*, lib. 22, cap. viii (BAE, vol. 31, p. 131), этой известной фигурой был «декан Толедо», который позже стал епископом Кории. Вслед за публикацией «Толедского статута», говорит Мариана, он удалился в деревню Санта-Олаалья (близ Толедо), где он написал опровержение *Статута* в семи пунктах и предложил защищать свою точку зрения в публичном диспуте. Хосе Сабау-и-Бланко, редактор *Historia* Марианы (vol. xii, 1819, p. 48, n. 1), назвал этого декана доном Франсиско де Толедо, а Бенито Руано, см. Указ. соч., стр. 52, принял это указание (см. его работу «La Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento» // *Revista de la Universidad de Madrid*, VI [1952], pp. 285–286). Это указание, однако ошибочно. Согласно Бенито Руано, Гонсалес Давила говорит (в его *Teatro eclesiástico de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de los Reinos de las dos Castillas*, II, pp. 450–451), что дон Франсиско стал деканом толедского кафедрального собора в 1447 г.; но Гонсалес Давила ничего подобного не говорил. Как и Фернандо де Пульгар, за которым он следует, он доказывает, что дон Франсиско был назначен деканом Толедо Пием II, который стал папой в 1458 г. (см. *т.ж.*; и сравн. Pulgar, *Claros Varones de Castilla*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, p. 131). Мы должны прийти к выводу, что Мариана был дезинформирован по поводу личности известного конверсо, о котором шла речь, так же как он был дезинформирован о содержании его работы. Так, он говорит: «sobre el mismo caso enderezó una disputa ... a don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en que señala por sus nombres muchas familias nobilísimas con parientes del mismo y otros de semejante ralea emparentadas» (*Historia*, *т.ж.*). Но все это ясно относится к *Instrucción* Докладчика (см. ниже, стр. 342), а не к дону Франсиско! Поэтому мы не можем отмахнуться как от беспочвенного от подробно аргументированного утверждения Романа де ла Игеры, что конверсо, который написал в «Санто Лайа» (sic!) работу против *Статута* («un apologetico contra Pedro Sarmiento»), был Гарсия Альварес де Толедо, который был аббатом Санта-Мария-де-Аточа (Мадрид), а позже, при Энрике IV, епископом Асторги (см. Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 7; MS. 1290, ff. 231<sup>v</sup>–232<sup>r</sup>). В другом месте (*т.ж.*, гл. 8, ф. 235<sup>v</sup>) Игера недвусмысленно говорит: «don Garci Alvarez de Toledo por medio del Cardinal Juan de Torquemada alcanzo una bula del papa Nicolás V en que reprueba la division y distincion de pueblos». Имеется в виду булла *Humani generis* (см. ниже, стр. 276).
13. Higuera, *т.ж.*, *т.ж.*, и см. ниже, стр. 355.
14. Согласно «Четвертой всеобщей хронике» // *CODOIN*, 106, pp. 139–140, король, вслед за своим отступлением из Толедо, *embió notificar toda lo susodicho* [о мятеже] *al Santo Padre Eugenio*. Само собой разумеется, что под «embió notificar» хронист имел в виду то, что король (или Альваро) послал в Рим одного или двух эмиссаров не только информировать папу о мятеже, но вести переговоры об издании буллы против толедских мятежников.
15. См. Higuera, см. Указ. соч., гл. 7, MS. 1290, ф. 232<sup>r</sup>. Лицензиат Руй Гарсия де Вильяльпандо, который до мятежа был заместителем главного апелляционного судьи Толедо у Альваро (см. *т.ж.*, гл. 6, ф. 225<sup>r</sup>), перешел на сторону мятежников и поступил на службу Сармьенто. Он был членом королевского совета и известным юристом (Игера называл его «gran letrado», *т.ж.*). И его послужной список, и юридическое образование делали его весьма подходящей фигурой, чтобы представлять город перед папой.
16. См. García, *Memorial*, *т.ж.*, стр. 341; Higuera, см. Указ. соч., кн. 22, гл. 7, MS. 1290, ф. 232<sup>r</sup>.
17. См. ниже, стр. 279.
18. *Crónica*, año 1440, cap. 7, pp. 665<sup>b</sup>–666<sup>c</sup>; *Halconero*, cap. 377, pp. 527–528.
19. *Halconero*, cap. 377, p. 528; *Crónica*, cap. 7, p. 666a.
20. *Halconero*, p. 528; *Crónica*, p. 666a.
21. *Т.ж.*, *т.ж.*.
22. *Т.ж.*, год 1449, гл. 7, стр. 666ab; *Halconero*, cap. 377, p. 528.
23. *Crónica*, 1449, cap. 7, p. 666a; *Halconero*, cap. 377, p. 529.
24. *Crónica*, 1449, cap. 11, p. 669a; *Halconero*, cap. 382, p. 535–536.
25. *Halconero*, cap. 380, p. 533.
26. *Т.ж.*, *т.ж.*.
27. *Crónica*, 1449, cap. 16, p. 665b.
28. В своей булле против мятежников от 24 сент. папа сказал, что он узнал о беспорядках в Толедо *nuper* (недавно) из писем короля (*regis illustris litteris*) и из срочных сообщений многих других (*multorum aliorum clamosa insumatione*). Слово *nuper* не может быть истолковано как «другой день» (*este otro dia*), как это сделано в официальном испанском переводе буллы (см. *Colección Diplomática*, стр.

- 29а), вне сомнения для того, чтобы показать немедленную реакцию папы на обращение короля. Слово *purer* смело могло означать два или три месяца, а указание на то, что папа слышал о толедских событиях из горьких сетований многих людей (также «недавно»), показывает, что суть дела была сообщена папе не перед самым изданием буллы, а гораздо раньше. Вряд ли нужно добавлять, что такие буллы, как *Si ad reprimuas* и *Humani generis* (обе датированы 24 сент.), требовали длительного обдумывания и тщательных формулировок. Они никак не могли быть подготовлены за день или два. См. также выше, прим. 13.
29. *Crónica*, año 1449, сар. II, р. 669а; *Halconero*, сар. 383, р. 536.
30. Более конкретно булла направлена против Перо Гальвеса, викария толедского Кафедрального собора, который лишил архидьякона Толедо Фернандо де Сересуэла его должности и бенефиций, из-за того что последний не сдержал своей присяги на верность Перо Сармьенто, которую он дал из страха. См. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 20, стр. 203–205; и см. по этому же поводу ниже, прим. 45.
31. Латинский текст буллы: см. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 19, стр. 201–203; испанский перевод (который мог быть сделан Докладчиком, самим или под его наблюдением, см. ниже, стр. 323), и см. *Collección Diplomática*, pp. 29а–31b.
32. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 19, стр. 202.
33. Т.ж., стр. 201: *dominum et iura intervenire conatus est*.
34. Т.ж., стр. 201–202.
35. Т.ж., стр. 202.
36. Т.ж., т.ж.
37. Т.ж., т.ж.
38. Т.ж., т.ж.
39. Т.ж., т.ж.
40. Булла была опубликована (с некоторыми сокращениями) Мануэлем Алонсо в дополнение к *Defensorium Unitatis Christianae* Картахены, 1943, pp. 367–370; в Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 12, стр. 198–201; в *Historia* Игуэры, кн. 28, гл. 9, MS. 1290, ff. 236<sup>v</sup>–238<sup>r</sup>; и в Alonso de Oropesa, *Lumen ad Revelationem Gentium*, MS. Ambrosiana, ff. 302<sup>r</sup>–307<sup>r</sup>. Версия Оропесы, которая в некоторых деталях отличается от других, существует также в испанском переводе (см. *Luz para conocimiento de los gentiles*, pp. 536–542; и сравн. выше, прим. 7).
41. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 18, стр. 198–199.
42. Т.ж., стр. 199.
43. Т.ж., т.ж.
44. См. выше, прим. 36.
45. Мы полагаем, что по этой причине папа не критиковал Перо Лопеса де Гальвеса за смертные приговоры, вынесенные им марранским еретикам, хотя папа знал, что у Лопеса не было права быть судьей в этих случаях (см. выше, прим. 30). Поэтому, отменяя его вердикт против архидьякона Толедо (см. выше, прим. 30), папа только намекнул на его ложные судебские претензии, но не раскрыл это в подробностях.
46. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. № 18, стр. 199.
47. Т.ж., стр. 199–200.
48. Эта инструкция, между прочим, не отмечает, что такие отступники были замечены.
49. Об этом декрете см. выше, стр. 37–38.
50. *Halconero*, сар. 382, р. 536; *Crónica*, año 1449, сар. II, р. 669а.
51. Т.ж., т.ж., стр. 669b; *Halconero*, сар. 382, р. 536.
52. См. *Crónica*, año 1450, сар. I, р. 670а. Этот визит длился до 28 ноября, когда принц покинул Толедо, чтобы охотиться близ Рекены (см. т.ж., год 1449, гл. 9, стр. 667b, и *Abbreviación*, сар. 173, f. 295<sup>v</sup>). В соответствующем пассаже манускрипта *Abbreviación* (как цитировано Карриасо в его вступлении к Переработанной версии, стр. xcvi) написано: «salíó el Príncipe para la dehesa de Requena», опуская по ошибке слова «de Toledo», которые находятся в манускрипте.
53. Это несмотря на тот факт, что в начале переговоров король предполагал, что соглашение уже почти в его руках. См. его письмо графу Аркосу, датированное 9 октября, в *Colección Diplomática*, р. 24 (doc. № 13).
54. На это указывает присутствие маршала Пайо де Рибера в свите принца, а также прибытие через несколько дней Хуана де Сильвы, офицера-знаменосца принца (*Halconero*, сар. 383, стр. 538; *Crónica*, стр. 670а).
55. Так, Игера говорит (см. Указ. соч., том VI, гл. 12, MS. 1290, f. 243а), что Барриентос присоединился к принцу, потому что был весьма разочарован тем, что король «не дал ему архиепископства Толедо, которое он, король, обещал ему». Однако Барриентос должен был знать, что назначение Аль-

- фонсо Каррильо на этот пост было сделано по настоянию Альваро де Луны и против воли короля (см. *Halconero*, cap. 343, стр. 470).
56. Об абсолютной лояльности дон Лопе короне в то самое время см. *Halconero*, cap. 385, p. 541.
  57. Все эти аргументы перечислены в претензиях, адресованных Маркосом Гарсией в его *Memorial*. Сравни ниже, прим. 61.
  58. *Т.ж.*, стр. 343: ... no aparten vuestras voluntades temores vanos ... ni apetito banaglorioso de señorear ni sobrar unos a otros. Весьма вероятно, что для того, чтобы заручиться поддержкой некоторых ведущих граждан Толедо, принц обеспечил им посты в новой администрации, которая будет создана в городе со сменой режима.
  59. Речь, разумеется, идет о Лопе де Барриентосе.
  60. Барриентос или Картахена, который был среди главных лидеров борьбы против антимарранского движения. О нем см. ниже, стр. 517ff.
  61. См. *Memorial*, *т.ж.*, стр. 342–343. Речь идет об угрозах Маркоса Гарсии Хуану II (см. *т.ж.*, стр. 342) и предпринятых им шагах против короля.
  62. Мы можем извлечь это из данных расследования, которое Энрике вел против мятежников вскоре после этого. См. ниже, стр. 284–285.
  63. См. «Четвертая всеобщая хроника», *т.ж.*, стр. 140: Fernando de Avila, un malo cismático ... el cual tenia las torres de la puerta de Alcántara por este malo erético de Pero Sarmiento.
  64. О заговоре вкратце рассказано в *Abbreviación*, cap. 172, ff. 295a–296. Значительно более подробный рассказ, взятый, возможно, из полного *Halconero*, находится в *Crónica*, año 1449, cap. 9, pp. 667b–668a. Согласно *Crónica*, заговор впервые обнаружил некий монах, когда исповедовал умирающего. Поскольку монах знал, кого заговорщики намеревались убить, он почувствовал, что не может держать такую информацию в тайне, и решил «немедленно сообщить об этом людям принца, которые были на страже в городе» (*т.ж.*, стр. 668a). Это приводит нас к заключению, что заговорщики планировали захватить ворота, охраняемые людьми принца Энрике.
  65. См. *т.ж.*, *т.ж.* Согласно «Четвертой всеобщей хронике», именно король раскрыл принцу план заговора (см. *CODOIN*, 106, p. 140), но это противоречит всему, что *Abbreviación* (cap. 178, f. 296) и хроника говорят нам о том, как принц узнал об этом деле (начиная с писем, полученных из Толедо, и кончая обнаружениями его *pesquisa*), а главное — многозначительной информации, которой мы располагаем о том, что раскрытие заговора и конец заговорщиков вызвали большое неудовольствие короля (*Crónica*, стр. 668a; *Abbreviación*, cap. 178 [end], f. 296: De todo esto, desde que el Rey lo supo, ovo dello grande enojo). Не было королю причины расстраиваться по поводу провала заговора, если именно он раскрыл Энрике план заговорщиков.
  66. *Crónica*, стр. 668a.
  67. *Т.ж.*, *т.ж.*
  68. *Т.ж.*, *т.ж.*
  69. *Т.ж.*, *т.ж.*
  70. *Т.ж.*, *т.ж.*
  71. *Т.ж.*, *т.ж.*
  72. *Т.ж.*, *т.ж.*
  73. *Т.ж.*, *т.ж.*; *Abbreviación*, f. 296.
  74. *Т.ж.*; *Crónica*, стр. 668a; Higuera, см. Указ. соч., гл. 10, f. 240<sup>v</sup>. То, что казнь состоялась по приказу принца, утверждается в «Четвертой всеобщей хронике», *т.ж.*, стр. 140.
  75. *Crónica*, año 1450, cap. 1, p. 670a; *Halconero*, cap. 383, p. 538.
  76. *Т.ж.*, *т.ж.*
  77. *Т.ж.*, *т.ж.*; *Halconero*, cap. 383, p. 538.
  78. *Т.ж.*, *т.ж.*; *Crónica*, p. 670a.
  79. *Т.ж.*, *т.ж.*
  80. *Т.ж.*, *т.ж.*; *Abbreviación*, cap. 175, f. 299.
  81. *Crónica*, p. 670a.
  82. *Т.ж.*, стр. 671a.
  83. *Halconero*, cap. 383, p. 538.
  84. Мы выводим это из утверждения *Halconero*, что, когда принц отбыл из Толедо в Сеговию, «traxo consigo al dicho Pero Sarmiento, e a su muger e hijos, con toda su fazienda» (*т.ж.*, стр. 539). Об этом, как стало известно Сокольничему, было договорено с начала, и так, по его мнению, это и произошло.
  85. См. *Colección Diplomática*, p. 28ff; и см. ниже, стр. 548–549.
  86. См. *Halconero*, cap. 383, p. 539; *Crónica*, p. 671a; и см. том 2, прил. С.
  87. *Т.ж.*, *т.ж.*; и см. Higuera, см. Указ. соч., MS. 1290, f. 295.

## ПЕТИЦИЯ

1. По поводу этих сведений см. выше, стр. 281, 283, 323.
2. См. выше, стр. 322. *Петиция* (под названием *suplicacion e rrequerimiento*) включена в *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. Carriazo, 1946, pp. 520–526. Последняя часть этого документа, которая отсутствует в *Halconero*, появляется (с некоторыми изменениями) в сокращении в *Halconero*, MS. 434, Biblioteca de Santa Cruz, University of Valladolid, ff. 289–290<sup>r</sup> (Карриасо напечатал эту отсутствующую часть в своем предисловии к «Переработанной версии хроники Сокольниковичего», 1946, стр. Схсiii–схсiv). В заключительной части мы можем видеть, что мятежники озаглавили свое обращение «*Петиция*» см. т.ж., стр. схсiv. См. также рукопись в Архивах Симанкаса, которые имеют дело с толедскими событиями 1448–1449 гг. (сравн. Julian Paz, *Archivo general de Simancas, Catálogo I; Diversos de Castilla*, Madrid, 1904, p. 26, n. 112, Fragmento de Historia, и т.д.).
3. *Halconero*, p. 521: «*en nombre ... de la rrepública de vuestros rreynos*»; Переработанная версия, стр. схсiii: «*e en nombre de todas las otras ciudades de vuestros reinos*».
4. См. ниже, стр. 422.
5. Согласно *Петиция*, «*son fechos pobres todos los vuestros naturales*» (*Halconero*, p. 521), «*e es perdido todo el estado de los oficiales e labradores*» (т.ж., стр. 522). Также Альваро де Луна «*a desaforado las cibdades e villas e logares de vuestros rreynos, e los grandes dellos*» (т.ж., стр. 523).
6. См. ниже, стр. 298–300.
7. См. RAN, *Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, pp. 1–4; см. также Juan Rizzo de Ramírez, *Juicio crítico y significación política de D. Alvaro de Luna*, 1965, pp. 324–331.
8. См. *Halconero*, pp. 320–334; сравн. Хроника Хуана II, год 1440, гл. v, стр. 560–562b. Судя по *Halconero*, документ был датирован между 18 февр. 1440 (стр. 313) и 22 марта 1440 (стр. 333).
9. См. Rizzo, см. Указ. соч., стр. 325, 326, 327; *Halconero*, pp. 323, 327; *Петиция*, т.ж., стр. 521, 524.
10. *Halconero*, p. 324 (desordenada cobdicia); см. *Петиция*, т.ж., стр. 521 (cobdicia desordenada).
11. Rizzo, см. Указ. соч., стр. 325–326; *Halconero*, pp. 326–327; *Петиция*, т.ж., стр. 523–524.
12. Rizzo, см. Указ. соч., стр. 327; *Halconero*, p. 325; *Петиция*, т.ж., стр. 523–524.
13. Rizzo, см. Указ. соч., стр. 327; *Halconero*, p. 325; *Петиция*, т.ж., стр. 522.
14. Rizzo, см. Указ. соч., стр. 327–328; *Halconero*, p. 325; *Петиция*, т.ж., стр. 522–523.
15. *Halconero*, p. 326.
16. Т.ж., стр. 521.
17. Т.ж., стр. 324–325.
18. Т.ж., стр. 522.
19. Т.ж., стр. 326.
20. Т.ж., стр. 524: «*e rrobadas las tierras e vasallos, asy de los propios de la dicha cibdad como de su juridifión, e de las otras*; и сравн. выше, прим. 5.
21. Т.ж., стр. 329–330.
22. Т.ж., стр. 522 (... *al fin que con el poder vuestro acavase a todos los grandes de vuestros rreynos*).
23. Т.ж., стр. 332.
24. Т.ж., стр. 522 (*asy por nombre como por efeto*).
25. См. также т.ж., стр. 524: porque vuestra señoría [т.е. король] . . . non quiera dar logar que el dicho vuestro condestable quiera ser rrey e señor dellos.
26. Т.ж., стр. 521.
27. Т.ж., т.ж.
28. Т.ж., стр. 523: los quales por la mayor parte son fallados ser ynfieles e herejes, e han judayzado e judayzan, e han guardado e guardan los más dellos los rritos e cerimonias de los judíos.
29. Т.ж., т.ж.
30. См. т.ж., стр. 521 (vuestros naturales) и стр. 523 (vuestros subditos).
31. Т.ж., стр. 521–522.
32. Т.ж., стр. 523.
33. Т.ж., стр. 521–522.
34. *Halconero*, p. 523: «*so color e nombre de cristianos, prebaricando, estroxesen las animas e cuerpos e faziendas de los cristianos viejos en la fee católica*».
35. Т.ж., т.ж.
36. См. выше, стр. 289–291.
37. О взглядах на конверсо К. фон Гефеле и Менендеса Пелайо см. мою статью «La razón de la Inquisición» // *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*, изд. Angel Alcalá, 1984, pp. 26–28, 32–33. Аналогичные взгляды были выражены многими авторами, такими как E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im XVI. Jahrhundert*, I, 1902, s. 41; C. Sánchez-Albornoz,



*España, un enigma histórico*, 1962, II, pp. 253, 255, 288; B. Llorca, «La Inquisición Española y los conversos judíos o Marranos» // *Sefarad*, VIII (1948), pp. 113–151; N. López Martínez, *Los Judaizantes Castellanos y la Inquisición*, 1954, pp. 187–213; и другими.

38. См. ниже, стр. 321.
39. См. его *Fortalitium Fidei*, lib. II, Consideratio VI, heresis I (ed. Lyons, 1511, f. 76<sup>v</sup>). И см. стр. 693–695.
40. Мы, разумеется, говорим о суде «Святого Ребенка из Ла-Гуардиа», в котором приписываемый заговор с целью уничтожения испанского народа занимает центральное место (см. об этом стр. 902–903).
41. См. выше, стр. 158–163.
42. См. выше, стр. 8–11, 34–36, 54–56, 105–106.
43. См. Espina, см. Указ. соч., ff. 75<sup>v</sup>–76<sup>v</sup>.
44. Т.ж., т.ж., f. 76<sup>v</sup>.
45. *Halconero*, p. 523: otros de ellos an adorado e adoran ydolos.
46. Т.ж., т.ж.: «los conversos de linaje de los judíos de vuestros señoríos e rreynos, los cuales por la mayor parte son fallados ser ynfieles e herejes».
47. Т.ж., т.ж.: «E otros muchos dellos án blasfemado muy áspera e grauemente de nuestro Salvador de Jesucristo, e de la gloriosa Virgén María su madre».
48. См. выше, прим. 46.

### «ТОЛЕДСКИЙ СТАТУТ»

1. См. выше, стр. 267–269.
2. См. Marcos García Memorial // *Sefarad*, XVII (1957), pp. 326–328, 332–333, и другие места.
3. Текст Sentencia-Estatuto в Martín Gamero *Historia de Toledo*, p. 1037, гласит: en la qual frecuentemente bomitan de ligero judaizando. Это напоминает искаженную известную фразу собора в Агде (с. 34): *Judaei quorum perfidia frequenter ad vomitum redit* (сравн. Prov. 26.11).
4. Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1037.
5. См. González-Tejada, II, p. 308.
6. *Corpus Juris Canonici*, c. 31, C. 17, q. 4, cap. *constituit* (ed. Aemilius Friedberg, *Decreti Secunda Pars*, том I, стр. 823).
7. *Forum Judicum*, lib. xii, cap. II, canon 18.
8. Т.ж., т.ж.: любой, вышедший из вероломного племени евреев, мужчина или женщина, кто повернется к истинности христианской веры обращением и исповеданием, и отвергнет все свои греховные обычаи и церемонии, и направит свою жизнь по христианскому пути, пусть освободится от груза всех обязанностей, которые были на него наложены во имя общественной пользы прежде, когда он был иудеем (см. *The Visigothic Code*, transl. S. P. Scott, 1910, p. 377).
9. Примечательно, что *Fuero Juzgo* (кн. xii, титул 2, закон 19) опустили генеральное утверждение об устранении всех ограничений с искренне обращенных из иудаизма в христианство, как указано в *Forum Judicum* (см. выше, прим. 8), и ограничились заявлением, что такие обращенные получат право свободной торговли с христианами. См. *Códigos Españoles*, I, 1872, p. 189a.
10. *Forum Judicum*, lib. xii, cap. 2, с. x.
11. Это понимание поддерживается исключительно этим законом потомков обращенных, «хорошие обычаи и хорошая вера» которых подтверждены «священником, королем или судьей» (т.ж., т.ж.), из общего запрещения, наложенного на конверсо первого поколения. Заметно также сходство этого закона с 64-м каноном Четвертого Толедского собора, который лишает права свидетельствовать не всех обращенных из иудаизма в христианство, а только тех, кто «стали христианами некоторое время тому назад и позже совершили прегрешения против Христовой веры» (*Judaei ... qui dudum christiani effecti sunt et nunc in Christi fidem praevaricati sunt, ad testimonium dicendum admitti non debent*). См. González-Tejada, II, p. 307a.
12. Как Фернан Диас де Толедо (см. ниже, стр. 329) и Диас де Монтальво в его комментарии к *Fuero Real de España*, кн. IV, титул iii, закон 2 (изд. 1781, том II, стр. 349ab). То, что этот закон относится только к неискрещенным обращенным, доказано, говорит Монтальво, тем, что сам закон конкретно говорит о тех, кто *hace[n] engaño contra la Fé*. Монтальво здесь цитирует (в своей работе на латыни) закон, как он показан в *Fuero Juzgo*, что не всегда точно соответствует законам в *Forum Judicum*. В этом случае испанская версия правильно передает латинский оригинал; см. *Leges Visigothorum*, ed. K. Zeumer, 1902, p. 416 (в *Monumenta Germaniae Historica Legum Sectio I*, vol. I).
13. Вместе с этим следует заметить, что, в то время как этот закон считает всех обращенных из иудаизма *поддельными* обращенными, он не придерживается этого мнения об их потомках, которые (как он признает) *могут* быть высокоморальными приверженцами христианства. Однако для того,

чтобы свидетельствовать против христиан, их религиозная искренность должна быть подтверждена особой, заслуживающей высшего доверия персоной (сравни. выше, прим. 11).

14. См. ниже, стр. 329.
15. Весьма вероятно, поскольку они не могли найти канона, поддерживающего запрещение свидетельствовать, и светского закона по поводу общественных должностей, авторы *Статута* предпочли не указывать на законы, которые они имели в виду, и сослались на канон и светский закон в общем плане (Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038); также см. ниже, прим. 16.
16. См. *Sentencia-Estatuto* // Martín Gamero, см. Указ. соч., 1036, 1037, 1039; и Marcos García Memorial, т.ж., стр. 319. О правильном тексте утверждения Маркоса Гарсии по этому вопросу см. мою статью «Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?» // *PAAJR*, XLIV (1977), pp. 104–105.  
 Следует заметить, что ссылка на запрет свидетельствовать, якобы провозглашенный в привилегии Альфонсо, отмечена в *Memorial* (см. т.ж., стр. 102, 105), но не в «Толедском статуте», который смешивает в кучу канонический закон, гражданский закон и привилегию Альфонсо как общую основу для лишения конверсов прав на должности и свидетельствование, без указания на то, какой из этих законов конкретно относится к тому или иному праву (Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038–1039). Конкретно к привилегии короля Альфонсо относится только запрещение должностей и бенефиций (см. т.ж., стр. 1036, 1037, 1039).
17. См. Amador, *Historia*, III, p. 120, и E. Benito Ruano, «La Sentencia-Estatuto ...» // *Revista de la Universidad de Madrid*, VI (1957), p. 279.
18. См. мое подробное обсуждение этой проблемы в моей статье «Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?», т.ж., стр. 93–125.
19. Сравн. комментарии Монтальво к Королевскому фуэро, ed. cited, стр. 352a.
20. См. ниже, стр. 517.
21. См. Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1036 (por ser sospechosos en la fe de nuestro señor).
22. Т.ж., стр. 1037: «... e por quanto contra muy gran parte de conversos de esta ciudad, descendientes del linaje de los judios de ella, se prueba, é pareció é parece evidentemente, ser personas muy sospechosas en la santa fe catholica».
23. Т.ж., т.ж.
24. Т.ж., т.ж.
25. Т.ж., т.ж. (procedieron contra algunos de ellos a fuego); и сравн. Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 6, MS. 1290, f. 225; y quemaron a algunos con titulo que judaïcavan.
26. Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1037; сравн. выше, прим. 22, 23.
27. См. выше, стр. 304–305.
28. См. выше, стр. 298–299.
29. *Шхина* (божественное присутствие) в иврите женского рода — принято в Каббале как последняя из десяти *Сфирот* (сфер) и является женским элементом в божественной сущности. О *Шхине* см. в особенности G. Scholem, *Elements of the Kabbalah and its Symbolism* (иврит), Jerusalem, 1976, cap. 8.
30. См. т.ж., Major Trends in Jewish Mysticism, 1941, p. 229b.
31. Т.ж., стр. 30; и см. мою статью «On the Composition Date of the Cabbalistic Books of Hapeliah and Haqanah» // *S. IV. Baron Jubilee Volume*, 1975 (III, Hebrew part), в особенности стр. 258.
32. См. Martín Gamero, см. Указ. соч., стр. 1037: En el Jueves Santo mientras se consagra en la Santa Iglesia de Toledo el santísimo óleo y chrisma, é se pone el Cuerpo de nuestro Redemptor en el Monumento, los dichos conversos degüellan corderos, é los comen é facen otros géneros de olocaustos e sacrificios judaizando, según más largamente se contiene en la pesquisa sobre esta razón fecha por los vicarios de la dicha Santa Iglesia de Toledo.
33. Слово, использованное в *Статуте* для этого определения, *judaizando* — см. выше, прим. 32.
34. См. Mishna, Moed, Pesahim, 5:1; Tosefta (изд. Lieberman), Moéd, Pasha, том 2–3; Maimonides, Korbanot, Hilkhot korban Pesah, 1.1, 8.3, 10.12–13.
35. Т.ж., Hilkhot Hagiga, 1.1, 1.3.
36. См. Числа 28, 11; Maimonides, 'Avodah, Hilkhot temidin u-Musafin, VII, 3. На второй день Песаха делалось дополнительное жертвоприношение (т.ж.).
37. Причина: жертвоприношения могли быть совершены только во дворе Храма (см. *Мишна*, *Зевахим*, глава V; по поводу пасхальных жертвоприношений см. т.ж., том 8; Маймонид, Hilkhot korban Pesah, 1.3). Это запрещение соблюдалось с такой строгостью, что вслед за разрушением Второго Храма евреям было запрещено зажаривать к пасхальному Седеру целого козленка, чтобы это не выглядело заменой пасхальной жертвы. См. Каро, *Орах Хаим*, 469.
38. По еврейскому календарю 14-й день месяца Нисана приходился на пятницу. Поэтому проблема даты Тайной Вечери, которая, согласно христианской традиции, имела место в четверг, была предметом разветвленного научного исследования противоречий. Среди разных взглядов на эту

- проблему см. Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth*, 1929, pp. 326; W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1925, pp. 154–165; и Ch. C. Torrey, «The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel» // *Journal of Biblical Literature*, L(1931), pp. 227–241.
39. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1037: «...o de alli, porque los santos decretos lo presumen, resulta la major parte de los dichos conversos no sentir bien de la santa fé catholica».
  40. См. ниже, стр. 364–365.
  41. См. ниже, стр. 366.
  42. См. М. Orti y Lara, *La Inquisición*, 1932, pp. 41–43, 53–54, в соответствии с «Суммой теологии» св. Фомы (II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, Q. XI, art. 4) и «Семью партиями» (VII, титул 26, закон 2).
  43. См. ниже, стр. 365–366.
  44. См. ниже, стр. 366.
  45. См. ниже, стр. 509.
  46. См. стр. 917.
  47. См. выше, прим. 22 этой главы и прим. 28 главы «Петиция».
  48. См. выше, прим. 39.
  49. См. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038.
  50. Т.ж., стр. 1036–1037.
  51. Т.ж., стр. 1038: han oprimido, destruido, robado é estragado (в Higuera: tragado) todas las más de las casas antiguas é haciendas de los christianos viejos de esta cibdad ... é de todos los reinos de Castilla; ... todos los bienes y honras de la patria son consumidos y destruidos.
  52. См. выше, прим. 51.
  53. См. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038: la tierra é lugares de los propios de la dicha cibdad son despoblados é destruidos; сравн. Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 7 — MS. 1290, f. 230<sup>v</sup>: e la tierra e logares e propios de la dicha ciudad и т.д.
  54. Martin Gamero. Т.ж., т.ж.
  55. Т.ж., т.ж.: para destruir la santa fé cathólica y á los christianos viejos en ella creyentes.
  56. Т.ж., т.ж.: según es notorio, é por tal los habemos; и далее: como según es dicho, es público é notorio, é por tal los habemos é tenemos; и в нескольких других случаях.
  57. Т.ж., т.ж.
  58. См. Лука, *Chronicon Mundi*, III, era 748 // Andreas Schottus, *Hispaniae Illustratae*, IV, 1608, pp. 70–71 (испанский перевод: *Crónica de España por Lucas, etc.*, ed. Julio Puyol, 1926, p. 270). Согласно Луке христиане Толедо пошли в Пальмовое (или Вербное) Воскресенье в церковь св. Леокадии, которая находилась за городом, обстоятельство, которое дало евреям возможность осуществить свой предательский замысел. И сравн. *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, I, 1955, p. 316a.
  59. См. Pilar Leon Tello, *Judios de Toledo*, I, 1979, pp. 20–21. Леон Тельо указывает на практическую невозможность (и нелогичное предположение) того, чтобы христиане оставляли город во время осады (стр. 20), она также упоминает (т.ж., стр. 21) договор о капитуляции, якобы подписанный мусульманами и толедцами, согласно которому толедцы могли, пожелав того, свободно покинуть город вместе с движимым имуществом (согласно *Chronicon de Petri Juliani archipresbyteri S. Iustae*, Paris, 1628, стр. 90). О том же самом см. статью: Norman Roth «The Jews and the Muslim Conquest of Spain» // *Jewish Social Studies*, XXXVII (1976), pp. 156–158.
  60. Число жертв (убитых и плененных), приведенное в *Sentencia, según se falla por crónicas antiguas* (см. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038), не упоминается ни у Луки, ни в какой-либо из дошедших до нас хроник Испании.
  61. См. *Primera Crónica General* (цитировано выше, прим. 58), в особенности главу 557, стр. 309–310. Об исторической реальности захвата мусульманами Толедо см. E. Lévi-Provençal, *España Musulmana, 711-1031* // *Historia de España*, IV, 1950, pp. 5–15; E. Saavedra, *Estudio sobre la Invasión de los Arabes en España*, 1892, pp. 70–73.
  62. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038.
  63. Т.ж., т.ж.
  64. Т.ж., т.ж.
  65. *Halconero*, p. 519.
  66. Т.ж., т.ж.
  67. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1038: los dichos conversos descendientes de los judios.
  68. Т.ж., т.ж.
  69. Т.ж., т.ж.: los dichos conversos descendientes del perverso linaje de los judios.
  70. Т.ж., стр. 1039: sean habidos é tenidos como el derecho los há é tiene por infames, inhábiles, incapaces é indignos para haber todo oficio é beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo.

71. Т.ж., стр. 1040.
72. Т.ж., стр. 1037, 1039, 1040.
73. Т.ж., стр. 1039: *linaje y ralea de los judios*. Согласно Р. Менендесу Пидалью и другим (см. *Revista de Filología Española*, xxxiv [1950], pp. 4–5), *lindo* — это производное от *limpidus* (чистый). Сравн. A. Domínguez Ortiz *Los Judeo conversos en España y América*, 1978, p. 25, п. 14.  
Эпитет *lindos* (в первоначальном значении *limpios*) определяющий «старых христиан» в сравнении с «грязными» «новыми христианами», должен был быть расхожим определением к середине века (см. выражение «*sucios judios*» как обозначение конверсо против «*e yo ... christiano viejo, limpio*» в Marcos García, «Memorial» // *Sefarad*, XVII [1957], p. 346, 347). Это вновь появляется в письме Педро де Месы, каноника церкви в Толедо, о волнениях 1467 г. Он использует термин «*christianos lindos*» как означающий «*Christianos viejos*» (см. Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1040). Однако манускрипт 2041 BNM, который, возможно, был создан в 1470 г., представляет «старых христиан» как «*limpios*».
74. Хотя, как мы видели, конверсо Арагона были исключены из ряда старохристианских ассоциаций, несомненно, по расовым причинам (см. выше, стр. 231–233), у нас нет свидетельства о том, что эти причины были объявлены.
75. *Halconero*, p. 526.
76. Т.ж.; Martin Gamero, см. Указ. соч., стр. 1037.

## ДОКЛАДЧИК

1. Некоторые аспекты этой работы были исследованы в Nicholas G. Round, «Politics, Style and Group Attitudes in the *Instrucción del Relator*» // *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI (1969), pp. 289–319. Кроме этого, некоторые авторы бегло коснулись *Instrucción*; см. J. Amador de los Ríos, *Historia de los Judios*, III, pp. 62–63, 121–123; A. A. Sicroff, *Les controverses des Statuts de «Pureté de Sang» en Espagne*, 1960, pp. 38–41; Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica*, 1964, pp. 373, 374, 378; E. Benito Ruano, «La 'Sentencia Estatuto' de Pero Sarmiento» // *Revista de la Universidad de Madrid*, VI (1957, pp. 286–289).  
*Наказ* впервые был напечатан в Fermín Caballero, *Doctor Montalvo*, 1873, pp. 243–254, и перепечатан с того же источника Мануэлем Алонсо как дополнение к работе Алонсо де Картахоны *Defensorium Unitatis Christianae*, 1943, pp. 343–356. В наших цитатах из *Наказа* мы пользуемся этим последним изданием.
2. Этому предшествовали как минимум две работы по этому вопросу, которые до нас не дошли: 1) опровержение толедцев, написанное Альфонсо де Картахоной на испанском (кастильском) языке и адресованное королю (см. его *Defensorium unitatis christianae*, ed. Manuel Alonso, 1943, p. 61); 2) документ из семи пунктов против *Статута*, который, по всей вероятности, был составлен марраном по имени Гарсия Альварес де Толедо, который позже стал епископом Асторги (см. по этому поводу выше, прим. 12 к главе «Толедо под властью мятежников»). Отец Альвареса, Алонсо Альварес де Толедо (см. Higuera, см. Указ. соч., MS. 1290, f. 231<sup>v</sup>), может быть идентифицирован как Альфонсо Альварес, упомянутый Докладчиком как его кузен (см. его «*Instrucción*», т.ж., стр. 352).  
Не ясно, был ли какой-либо из вышеупомянутых документов предназначен для широкой публики. Также и *Наказ* Докладчика, как мы увидим, не был предназначен для широкого обращения. Его несомненная ценность, однако, перевесила это намерение. Итак, *Наказ* был опубликован — сперва Лопе де Барриентосом (в пересмотренной форме; см. ниже, стр. 504–511), а позже, по всей вероятности, в оригинальной форме. Благодаря этому он сохранился.
3. Amador, *Historia*, III, p. 121.
4. См. Marcos García, «Memorial» // *Sefarad*, XVII, p. 346. Маркос Гарсия говорит о нем, что тот был известен как еврей, происходящий от «порочнейших и грязнейших евреев (*los mas viles et sucios judios*) Алкала-де-Энареса».

Я не вижу причины говорить о «возможном еврейском происхождении» Докладчика, как делает это Бенито Руано (см. *Sefarad*, xvii, p. 346, п. 15), как будто есть в этом малейшее сомнение. В своем обращении к епископу Куэнки Докладчик называет самого себя конверсо (см. стр. 343, 356) и говорит о *своих* и своего кузена внуках, которые пережились со «старыми христианами» (см. стр. 352). В дополнение он упомянут среди самых знаменитых конверсо в заметке, написанной около 1470 г. (см. López Martínez, *Los judaizantes Castellanos*, p. 389); и см. также заметку (конца XV в.), найденную на полях записей кортесов Кордовы, 1455 г., в которой он определен как *neophitus* (см. *Cronicón de Valladolid* // CODOIN, XIII [1848], pp. 32–33).

То, что он был родом из Алькалы, как заявлено Маркосом Гарсией, указано также тем, что в одной из церквей города (Parroquia de Santa María la Mayor) находится капелла, известная как

*La Capilla del Relator*, которая служила местом погребения для него самого и членов его семьи (см. об этом Rodrigo Amador de los Ríos, «La parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares, etc.» // *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, Madrid, XVIII [1808], pp. 231, 249–252, 255, 279–284; и см. также Luis M<sup>o</sup>. Cabello y Lapidra, *La Capilla del Relator ó del Oidor*, etc., Madrid, 1905). То, что он *родился* евреем, может быть указано тем, что Гарсия в своем *Memorial* неоднократно называет Докладчика его предполагаемым еврейским именем: *Mose Hamoto*, *т.ж.*, стр. 332, 323, 326, и другие места. Фамилия *Hamoto* включена в список еврейских фамилий, собранных инквизицией (см. Fidel Fita, «La inquisición toledana» // *RAH, Boletín*, XI (1887), p. 310, и сравн. José Gómez-Menor, *Cristianos Nuevos y Marcaderes de Toledo*, 1970, pp. Xxx–xxxi).

Согласно Pedro de Salazar y de Mendoza, *Crónica de el Gran Cardenal de España*, 1625, lib. ii, cap. 54, p. 385, Фернан Диас де Толедо был врачом Хуана II Кастильского, а позже занимал ряд церковных постов, будучи архидьяконом Ньеблы, каноником Толедо и главным капелланом Новых королей (Reyes Nuevos) — в таком порядке. С другой стороны, он не называет Фернана Диаса Докладчиком, под каковым титулом он стал знаменит (*т.ж.*). Однако Родриго Амадор де лос Риос (*т.ж.*, стр. 251) приписывает посты, упомянутые Мендосой, Докладчику, который, соответственно, имел медицинскую и церковную карьеры в дополнение к политической и административной. Но это практически невозможно. Несомненно, в хронике Мендосы речь идет о другом Фернанде Диасе де Толедо — т.е. архидьяконе Ньеблы, о котором говорится в *Наказе* (*т.ж.*, стр. 356) как о кузене Докладчика (см. о нем Benito Ruano, «La Sentencia etc., *т.ж.*, стр. 289, прим. 41, и N. G. Round, «Politics, Style, etc», *т.ж.*, стр. 296).

5. Согласно указу, изданному в Авиле 4 октября того года (см. F. Layna Serrano, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas*, Madrid, 1942, I, p. 175). Точно так же он упомянут как секретарь короля и его хранитель печати (как и нотариус *Privilegios Rodados*) почти во всех указах, привилегиях и пожалованиях, изданных от имени Альваро де Луны с 4 января 1421 г. до августа 1445 г. См. резюме соответствующих документов в *Crónica de Alvaro de Luna*, изд. Josef Miguel de Flores, 1784, p. 399ff. (Дополнения).
6. В эпитафии на могиле его матери сказано: «mater praeclari Doctoris, D. Fernandi Didaci, в Regnis Castellae Primi Relatoris». См. Miguel de Portilla y Esquivel, *Historia de la Ciudad de Compluto etc.*, Alcalá, 1725, I, стр. 568. Сравн. Rodrigo Amador de los Ríos, «La parroquia etc», *т.ж.*, стр. 250, прим. 1.
7. См. Хронику Хуана II Кастильского Альвара Гарсии де Санта Марии за 1423 год // *CODOIN*, 99, pp. 326, 433.
8. *Т.ж.*, том 100, стр. 310.
9. *Т.ж.*, *т.ж.*
10. *Т.ж.*, *т.ж.*
11. *Т.ж.*, *т.ж.*
12. *Т.ж.*, *т.ж.*
13. *Т.ж.*, стр. 310–311.
14. Не противоречит этому факту утверждение автора *Centón Epistolario*, что Фернан Диас отказался от своей доли в имуществе осужденных инфантов, Хуана и Энрике, которое король поделил среди своих фаворитов (см. Fernán Gómez de Cidareal, *Centón Epistolario*, Madrid, 1775, pp. 74–75, epistola 44). *Centón Epistolario* может быть поддельной работой, как утверждали некоторые выдающиеся ученые (см. в особенности Adolfo de Castro, *Sobre el Centón Epistolario*, etc., 1875, а до него George Ticknor, *History of Spanish Literature*, III, 1965 [6d ed.], pp. 486–494), но автор *Centón* правильно почувствовал необычность поведения Фернана Диаса по отношению к доходам в том алчном обществе.
15. *CODOIN*, 100, p. 310.
16. См. *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. Juan de Mata Carriazo, 1946, p. 327.
17. *Т.ж.*, стр. 362–364, 376.
18. Один из них, Иньйго Ортис де Стуньйго, клятвенно заверял инфанта, что он «уйдет в свою землю» и останется нейтральным; другой, аделантадо Парафан де Рибера, дал инфанту такое же обещание, но поставил при этом условие, что король не будет призывать его к себе на службу. См. *т.ж.*, стр. 379.
19. Хроника Хуана II, год 1441, гл. xi, стр. 577a; *Halconero*, cap. 293, p. 379.
20. См. документы, включенные в «Хронику Хуана II», год 1441, гл. 30. Имя Фернана Диаса появляется в документах от 2 и 20 сентября 1441 г. (*т.ж.*, стр. 592<sup>a</sup>, 592<sup>b</sup>, и 594<sup>b</sup>) не как Докладчик, а как хранитель печати и секретарь короля. Звание «Докладчик», однако, появляется в конце письма короля к Альваро де Луна (от 21 августа 1441 г.), информирующего его о вынесенном ему приговоре (*т.ж.*, стр. 595a).
21. См. *Halconero*, cap. 312, p. 421; Хроника Хуана II, год 1441, гл. 30, стр. 599a.

22. Согласно требованию королевы и принца Энрике (см. *т.ж.*, стр. 587а; *Halconero*, p. 419) и вердикту против Альваро (*т.ж.*, гл. 318, стр. 426; Хроника Хуана II, стр. 601а). Однако некоторые из них, как доктор Перианес и Алонсо Перес де Виверо, были задолго до этого восстановлены в своих прежних должностях в новой администрации (см. *т.ж.*, год 1442, гл. 7, стр. 609а).
23. Как это засвидетельствовано некоторыми документами, подготовленными им в тот период, такими как прагматическая санкция от 6 апреля 1443 г. (см. *Amador, Historia*, III, p. 589). В ответе Хуана II на петиции, поданные на кортесах (20 июля 1442 г.), он подписывается титулами «*oydor e referendario del Rey e su secretario*» — теми же титулами, которыми он пользуется, ставя вторую подпись на ответах короля на кортесах в Вальядолиде от 10 сентября 1440 г. и на более ранних ответах короля на кортесах, которые он готовил (см. *Cortes ... de León y de Castilla*, III, 1866, p. 184, 250, 392, 451).
24. Также возможно, что его освобождение из заключения, в котором его держал адмирал Кастилии, произошло после того, как знати дали понять, что без возвращения Докладчика ко двору и на все его прежние должности король откажется вести со знатью какие-либо переговоры о будущем его администрации. В документах, относящихся к приговору Альваро, датированных сентябрем 1441 г., Фернан Диас фигурирует как королевский аудитор, хранитель печати и секретарь (Хроника Хуана II, год 1441, гл. 30, стр. 592<sup>а</sup>, 592<sup>б</sup> и 594<sup>б</sup>), в то время как письмо короля к Альваро от 21 августа 1441 г. подписано «*por mandado del Rey. Relator*» (*т.ж.*, стр. 595а).

Таким же образом мы должны отметить, что, помимо того, что король очень высоко ценил Диаса за его качества, он также проявлял большую привязанность к нему. Рассказывая о Фернанде Диасе де Толедо, Паленсия называет его «любимый (*amado*) Докладчик» (см. Хроника Энрике IV, пер. Paz y Melia, I, 1904, стр. 111).

25. Сармьенто мог таить такого рода злобу, скорее всего потому, что думал, что не получил достойных королевских пожалований; см. выше, стр. 247.
26. *Memorial*, *т.ж.*, стр. 348: «... e aun por quanto de un año a esta parte el dicho Mose Hamomo fue e esta condemnado por herege e sedicioso a pena de fuego e a pena de muerte de aleuoso, como aquel que a sido e es proditor e traydor a su Dios e a su Rey e a su tierra».
27. См. прим. 28 к главе «Петиция».
28. Nicolás López Martínez, *Los Judaizantes Castellanos*, и т.д., 1954, стр. 389.
29. *Crónica de Alvaro de Luna*, p. 244.
30. См. *т.ж.*, стр. 431; сравн. «Хроника Хуана II», год 1452, гл. 2, стр. 682b; а также см. ниже, стр. 580–582 и прим. 78 к главе «Конец Альваро де Луна».
31. Все, что он сказал о нем в связи со смертным приговором Альваро, это: «*el qual por cierto era un hombre muy agudo e de sutil ingenio*»; Хроника донья Альваро де Луны, стр. 431.
32. К этому имеет отношение высказывание Фернана Диаса по поводу браков его внуков с членами аристократических старохристианских семей (*Defensorio*, p. 352). Никакой иудействующий не стал бы говорить об этих браках в таком позитивном ключе, как это сделал Докладчик. На эти его уверения откликается подтверждением епископ Лопе де Барриентос: «*E algunos de los nietos del Relator son de Peñasola e de Barrionuevo e de Sotomayor e Mendoza, que descenden de Juan Hurtado de Mendoza el uiejo, mayordomo mayor del Rey*» (см. Luis G. A. Getino, *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, 1927, стр. 199).
33. Он продолжает занимать пост Докладчика в начале правления Энрике IV (см. *Memorias de D. Enrique IV de Castilla*, II, 1835–1913, документ, датированный февралем 1455 г., стр. 140b), но его функции вскоре сузились, возможно, из-за болезни или пожилого возраста. В любом случае, более поздние документы, под которыми стоит его подпись, уже не носят титул Докладчика. Так, в документе от 12 мая 1455 г. он представлен как «*oidor, y referendario del Rey y de su consejo y su secretario y notario mayor de los privilegios rodados*» (*т.ж.*, стр. 143b). Последний документ за его подписью (как «*oidor, referendario y secretario*» короля) датирован 22 февраля 1456 г. (см. *т.ж.*, стр. 148b). Он умер 2 мая 1457 г. (см. *Cronicón de Valladolid // CODOIN*, XIII (1848), p. 32; и сравн. *Annales Complutenses* (цитир. R. Amador de los Rios, *т.ж.*, стр. 231, прим. 1, и 252, прим. 1).
34. См. ниже, стр. 404.
35. Рукописи *Наказа* находятся в библиотеках Университета Саламанки, Национальной библиотеке Мадрида, библиотеке Исторической академии в Мадриде и других местах. О двух доступных изданиях *Наказа* см. выше, прим. 1. По-прежнему ощущается нужда в критическом издании, основанном на сохранившихся манускриптах.
36. См. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 346, 355.
37. *Т.ж.*, стр. 346.
38. См. ниже, прим. 46, 47, 48.
39. См. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 346, 355–356.

40. См. латинский текст папской буллы в Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 202, и его испанский перевод в *Memorias de Don Enrique IV*, II, p. 30.
41. См. выше, стр. 266–267.
42. См. Lope de Barrientos, «Contra algunos zizañadores...» // Luis A. Getino, *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, pp. 202–203, и N. Round, «Politics, Style, etc», *т.ж.*, стр. 294, прим. 1.
43. См. Getino, см. Указ. соч., стр. 191; и см. ниже, стр. 504–505.
44. Возможно, что, говоря о «el falso obispo de linaje de judios» (Memorial, *т.ж.*, стр. 343), Маркос Гарсия имеет в виду Лопе де Барриентоса, а не Алонсо де Картахену. Однако до этого он дважды называет Барриентоса *el mal fraile* (*т.ж.*, стр. 342), порицая плохие советы, данные им принцу, но не ссылаясь на его происхождение. См. об этом ниже, стр. 505.
45. См. Round, *т.ж.*, стр. 294, прим. 1.
46. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 356.
47. *Т.ж.*, *т.ж.* (напечатано: «de obligado», но должно, по-моему, быть «el abogado».)
48. *Т.ж.*, стр. 343 («todos lo tenemos por Padre y Protector de ella» — то есть *pación* марранов).
49. *Т.ж.*, стр. 356.
50. *Т.ж.*, стр. 343.
51. *Т.ж.*, стр. 344.
52. *Т.ж.*, стр. 343–344.
53. *Т.ж.*, стр. 344: no tanto entienden ni saben [lo] que fueron en tiempo de judaizmo. Саламанкская рукопись, No. 455, f. 42, который означает: que tanto no entienden ni saben e fueron en tiempo del judaismo, может быть здесь в большем соответствии с оригинальной версией.
54. *Т.ж.*, *т.ж.*
55. *Т.ж.*, стр. 343.
56. *Т.ж.*, стр. 344: que dice que es canonizado y fecho decreto de ello.
57. См. González-Tejada, II, p. 308.
58. *Fuero Juzgo*, кн. xii, титул 2, закон 10 (*Códigos antiguos de España*, изд. M. Martínez Alcubilla, I, 1892, p. 64b).
59. Guido de Baysio, *Rosarium decretorum*, on causa 17, q. 4, с. 31.
60. Это может согласоваться с 64-м канонем Четвертого Толедского собора, который запрещает свидетельствовать не любому обращенному из иудаизма в христианство, но конкретно тем, которые после своего крещения «обманивали веру во Христа» (см. González-Tejada, II, стр. 307: judaei ergo, qui dudum christiani effecti sunt et nunc in christi fidem praevericati sunt, ad testimonium dicendum admitti non debent).
61. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 344.
62. *Т.ж.*, стр. 345.
63. *Т.ж.*, *т.ж.*: Decretales Gregorii IX, lib. I, cap. II, cap. 7 (*Eam te* в *De rescriptis*); см. *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, II, p. 18–19.
64. *Т.ж.*: sobre aquel paso dicen los doctores, que no solo no deben ser desdeñados, mas que deben ser favorecidos.
65. *Т.ж.*, стр. 345; сравн. Послание к Римлянам 2:10.
66. *Т.ж.*, *т.ж.*
67. *Т.ж.*, *т.ж.*
68. *Т.ж.*, стр. 346.
69. См. выше, стр. 240.
70. См. *Partidas*, I, тит. II, законы 17 и 19.
71. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 346.
72. *Т.ж.*, стр. 346–347.
73. *Т.ж.*, стр. 350. Из обсуждения Докладчиком этого момента ясно, что под «теми, кто пришел к Вере» он подразумевает обращенных из иудаизма, которые до своего принятия веры рассматривались «чужими», как этнически, так и религиозно. Докладчик явно видит решение проблемы их чуждости в христианском мире.
74. *Т.ж.*, стр. 347–348.
75. *Т.ж.*, стр. 347.
76. *Т.ж.*, стр. 345, 349 (grande heregia; notoria heregia).
77. *Т.ж.*, стр. 345.
78. *Т.ж.*, *т.ж.*
79. *Т.ж.*, стр. 349.
80. *Т.ж.*, *т.ж.*
81. *Т.ж.*, *т.ж.*

82. Т.ж., т.ж.
83. «Убей тех из его расы» якобы может относиться к обращенным из еврейской расы, но окончание предложения (Церковь молится ... что Он приводит к их вере) указывает на то, что это относилось к евреям вообще, а не только к крестившимся.
84. Т.ж., т.ж.: «Despues que oiga Marquillos tan grande heregia como dice, no see quales orejas Christianas e piadosas lo puedan oir, nin qual corazon fiel e Catholico lo pueda sufrir». Слово *oiga* в начале предложения (как напечатано обоими, Кабальеро и Алонсо) бессмысленно. Оно должно быть заменено словом *diga*, в соответствии с манускриптами 721, f. 87, и 2041, f. 14<sup>r</sup> Национальной библиотеки Мадрида.
85. Т.ж., т.ж.
86. Т.ж., стр. 350.
87. Послание к Римлянам 2:9. Похоже, что здесь Докладчик следует за Амброзием, который сказал: «Так же, как верующий еврей должен быть более почитаем [см. Послание к Римлянам 2:10] из-за Авраама, к отступнику следует относиться хуже, потому что он отвергает обеты, данные отцам» (см. Ординарная глосса о Послании к Римлянам 2:9). Однако Амброзий должен был скоординировать свой взгляд с принципом равенства всех людей перед Богом, и поэтому, комментируя Послание к Римлянам 2:12, добавляет: Бог не руководствуется прерогативой расы, когда принимает отступника по причине святости его отцов или отвергает верующего по причине их недостойного поведения: «Поскольку «великий почет» — просто указание на особое уважение в честь Авраама, или же знак признания данных им обетов» (Бытие 22:18 и 26:4). Иероним думал, что «*primum pro quidem ponit*», но рассматривал возможность того, что «еврею первому почет» означает просто хронологический порядок (еврей был «первым», кто поверил в Бога), и поэтому это относится к дохристианскому периоду, когда язычники все еще жили по природному закону. В любом случае, к христианскому периоду относится правило, что «еврею первому наказание», потому что, в отличие от язычников, он получил указание Завета (в дополнение к естественному закону) и таким образом должен был лучше знать, чем другие (см. *ero Commentaria in Epistolam ad Romanos*, 2.9, ML 30, 654–655).
88. Т.ж., стр. 344: «...de los quales creo que hay muy pocos ahora, ca dudo que en todo Toledo de estos haya dies».
89. См. выше, прим. 53.
90. Т.ж., стр. 348.
91. См. *ero Responsa*, no. 89, ed. Livorno, p. 17ab, и мою работу *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, pp. 45–46.
92. Т.ж., стр. 350.
93. Т.ж., т.ж.
94. См. ниже, стр. 524, 541.
95. См. ниже, стр. 474 (о взглядах Картахены).
96. Т.ж., стр. 351: E si en Castilla se levantara alguna Heregia, no por eso se sigue que sean en ella todos los Castellanos.
97. Иезекииль 18:20; *Instrucción*, т.ж., стр. 351.
98. Т.ж., т.ж.
99. См. *Tizón de España* (или: *Tizón de la Nobleza*), ed. 1871, pp. 2, 3, 4, 5, 6, 33, 34, 40 (перепечатано: Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna e contemporánea*, 1961, III, pp. 288–289).
100. См. ниже, стр. 418.
101. *Instrucción*, т.ж., стр. 332–354.
102. Т.ж., стр. 354: ... a los quales todos no fase poca injuria el herege malvado de Marquillos el poner contra ellos esta mancilla.
103. Т.ж., т.ж.
104. Т.ж., т.ж.: lo que mas malo e peor es a sabiendas dogmatizar con grande error una fee; и стр. 355: Marquillos ha dogmatizado esta heregia.
105. Т.ж., стр. 354.
106. Т.ж., стр. 355: es cierto que continuando su costumbre Diabolica, querrá ir por ella adelante.
107. Т.ж., стр. 353.
108. Т.ж., стр. 346: bien creo ... que estos señores, que cerca de su merced son, acatando su virtud, y sus personas, y dignidades, y Linajes, [no] quieran ser en cosas de tan mal exemplo. — Обратите внимание на слово *linajes*, которое мы перевели как *истоки*, но более точное его значение — происхождение.
109. Т.ж., стр. 351.
110. Т.ж., т.ж.
111. Т.ж., т.ж.
112. Т.ж., стр. 348.



113. Т.ж.
114. Т.ж., стр. 348–349.
115. Сравн. письмо Павла де Бургоса к Лорки в L. Landau, *Das apologetische Schreiben des Josua Lorki*, 1906, стр. 19.
116. См. стр. 772–774.

## ХУАН ДЕ ТОРКЕМАДА

1. Первая биография Торкемады, написанная уже в Новое время Штефаном Ледерером [*Der Spanische Cardinal Johann von Torquemada*, 1879], хотя и сохраняет по-прежнему определенную ценность, потеряла часть своего былого значения из-за большого количества новых сведений, ставших известными после ее публикации. Для нашего исследования больше интересны короткие работы о жизни Торкемады, которые являются предисловиями к некоторым его трудам, опубликованным в последние десятилетия (такие как предисловие Штокмана к *De corpore Christi mystico*, Торкемады 1951, и предисловие Николаса Лопеса Мартинеса к *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, Burgos, 1957). Важным является собрание документов, относящихся к жизни Торкемады, сделанное В. Бельтрамом де Эредиа, опубликованное в *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII (1937), pp. 210–245, и XXX (1960), 53–148. Библиография (собственных работ Торкемады) в J.M. Garrastachu «Los manuscritos del Cardinal Torquemada en la Biblioteca Vaticana» // *Ciencia Tomista*, XLI (1930), pp. 188–217, 291–322 (в добавление к списку изданных и неизданных работ Торкемады, в Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 1719, pp. 839–842). По поводу общего взгляда Торкемады на церковь см. Karl Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada*, 1955; Thomas M. Izbicki, *Protector of the Faith*, 1981, pp. 31–119; и W. E. Maguire, *John of Torquemada: The Antiquity of the Church*, 1957. О позиции Т. по критическим вопросам о главенстве папы и его безгрешности см. в особенности Emmanuel Candal, предисловие к *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, 1942; August Langhorst, «Der Cardinal Turrecremata und das Vaticanum über die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe» // *Stimmen aus Maria-Laach*, XVII (1879), s. 447–462; Joseph Hergenröther, *Anti-Janus* (transl. J. B. Robertson), 1870; и V. Proaño Gil, «Doctrina de Juan de Torquemada sobre el Concilio» // *Burgense*, I (1960), pp. 73–96. Об историческом влиянии Торкемады, упомянутом ниже, см. K. Binder, см. Указ. соч., стр. 196–207.
2. 1450 г.; см. самый конец работы Торкемады, упомянутой ниже, прим. 4.
3. См. стр. 598–599, об изменении тактики марранской самозащиты.
4. J. de Torquemada, *Symbolum pro informatione Manichaeorum*, ed. N. López Martínez y Proaño Gil, 1958, пролог, p. 5.
5. *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. N. López Martínez y V. Proaño Gil, 1957.
6. См. Hernando de Castillo, *Primera Parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden*, etc., Valencia, 1587, lib. iii, cap. 32, p. 488b.
7. См. касающуюся этого дискуссию у Stockmann, *т.ж.*, стр. 16.
8. См. Castillo, см. Указ. соч., стр. 488b.
9. *Coronica de Don Alfonso el Onceno*, cap. 101 (ed. BAE, vol. 66, p. 236ab), и *Crónica del Rey Don Pedro*, año 1366, caps. 4, 5 (ed. BAE, vol. 66, pp. 539b, 540a).
10. *Crónica del Rey Don Pedro*, año 1367, cap. 37 (изд. цит: стр. 579b), и año 1368, cap. 3, p. 581b.
11. Beltrán de Heredia, «Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del Cardinal Juan de Torquemada» // *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII (1937), pp. 230–232.
12. Stockmann, *т.ж.*, стр. 16.
13. A. Touron, *Histoire des hommes illustres*, III, 1746, p. 396; Beltrán de Heredia, *Ciencia Tomista*, LXXIII (1948), p. 335.
14. Emmanuel Candal, *т.ж.*, стр. viii, прим. 2.
15. Stockmann, *т.ж.*, стр. 17.
16. См. López Martínez, *т.ж.*, стр. 100, прим. 8, и J. Goñi Gaztambide, «Recompensas de Martín V a sus electores españoles» // *Hispania Sacra*, XI (1958), pp. 15–20.
17. Свое установление по этому поводу, опубликованное 10 марта 1418 г. (см. Creighton, *History of the Papacy*, II, p. 109), папа предварил отказом принять взгляд собора (выраженный в декрете от 30 октября 1417 г.) по поводу «случаев, при которых папа может получить порицание или низложен» (см. *т.ж.*, стр. 107). Его план действовать в роли высшего арбитра христианского мира во всех вопросах, относящихся к вере, также указан в его заявлении (22 апреля) о том, что он «подтвердит и ратифицирует» все декреты, изданные «in materias fidei per praesens sacrum concilium conciliariter» (*т.ж.*, стр. 116), оставляя для себя, таким образом, возможность отклонить любое решение собора, которые не было принято *conciliariter*, т.е. которое, по его мнению, выходит за рамки прав

- собора (иначе не было бы смысла добавлять слово *conciliariter* к фразе *per sacrum concilium*). Сравни. Ph. Schaff, *History of the Christian Church*, VI, 1910, pp. 165–166.
18. План этой школы был по просьбе Луиса утвержден папой; см. *м.ж.*, стр. 20; «Crónica Fratris Ludovici de Valladolid» // *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX (1932), pp. 727–731; и R. Rius Serra, «Los rútolos de la universidad de Valladolid» // *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVI (1943), pp. 95–97.
  19. См. Quétif-Echard, см. Указ. соч., стр. 837b, и P. Feret, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, IV, 1897, p. 336; см. также H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, IV (1897), p. 428.
  20. Stockmann, *м.ж.*, стр. 17.
  21. Утверждая, что святость и истинная религиозность уступили место мирским интересам не во всех сферах церковной иерархии, он настаивал на принятии особых правил, которые могут помочь повернуть вспять или остановить эти тенденции, но при этом он делал больший упор на внутренних духовных пределах, чем на административных мерах. См. K. Binder, «El Cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XV» // *Revista de Teología*, La Plata, III (1953), № 12, pp. 42–65.
  22. Так, вслед за принятием собором *Decretum irritans*, отрицающим право папы жаловать епископство и benefiции (против которых он выступал в июне 1433 г.; см. J. Haller, *Concilium Basiliense*, 1897, vol. II, pp. 422–423; Mansi, xxx, pp. 550–590), он отвергал *Avisamentum*, которым собор предупредил папу о том, что тот обязан выполнять указы этого декрета, иначе он будет низложен (*м.ж.*, *м.ж.*, стр. 56–61). Он также отверг как недействительное утверждение собора, что в булле от 15 декабря 1433 г. (*Dudum sacrum*) папа согласился подчиниться всем решениям собора (Stockmann, *м.ж.*, стр. 20). Это, однако, было только первыми его шагами в борьбе.
  23. N. Valois, *Le Pape et le Concile (1418–1450)*, II, 1909, p. 112.
  24. Stockmann, см. Указ. соч., стр. 23–24; Candal, см. Указ. соч., стр. xxiv.
  25. *Т.ж.*, стр. xxv. 21; *м.ж.*, предисловие к *Oratio Synodalis de Primatu*, 1954, p. xxxi.16. В своей более поздней дискуссии на эту тему (в особенности в комментариях к работам Грациана *Decretum* и *Summa de Ecclesia*) Торкемада развил, но также и ограничил этот принцип, так что в конце концов он согласился с тем, что в вопросах веры собор может не принимать во внимание мнение папы (см. Vicente Proaño Gil, «Doctrina de Juan de Torquemada sobre el Concilio» // *Burgense*, I, pp. 89–94). О различиях между Торкемадой и Гвидо Террени, сторонником папской непогрешимости, см. Th. M. Izbicki, «Infallibility and the Erring Pope» // *Law, Church and Society*, ed. K. Pennington, R. Somerville, 1977, pp. 97–111. О появлении этой доктрины и ранних фазах ее развития см. B. Tierney, *The Origins of Papal Infallibility, 1150–1350*, 1972, pp. 842–864.
  26. См. Stockmann, *м.ж.*, стр. 27.
  27. *Comment in Decretum Gratiani Partes V*, 6 томов, Lyon, 1516.
  28. *Summa de Ecclesia*, Cologne, 1480 (последнее изд.: Venice, 1561).
  29. Большинство этих документов различных соборов были опубликованы: J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, 1901–1927, XXX, pp. 550–590; 590–606; 1072–1094; XXXI A, 41–62, 63–127; XXXV, 43–56. О его *Oratio synodalis de Primatu* см. ниже, прим. 34. Его послание Майнцскому собору было опубликовано П. Масси, в дополнении к его *Il Magistero Infallibile de Papa nella Teologia de Giovanni Torquemada*, 1957. Работа Торкемады *Flores sententiarum S. Thomae Aquinatis de auctoritate summi pontificis* появилась (согласно Quétif-Echard, см. Указ. соч., 840A) в Lyon, 1496, и Venice, 1562.
  30. Его *Tractatus de sacramento Eucharistiae* (написанный в 1436 г.) был опубликован в Лионе, 1578. *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis* (написанный в 1437 г.) был опубликован в Риме, 1547. Он был частично переведен на английский: E.B. Pusey, в его работе на ту же тему: *First Letter to the Rev. J.H. Newman ... in Regard to ... the Doctrine of the Immaculate Conception*, 1869. Взгляды Торкемады на позицию христианства об отпущении греха представлены в его *Impugnations* предположений Альфонсо де Мадригала (см. ниже, прим. 31).
  31. См. его *Reprobationes XXXVIII articulorum Bohemorum* и т.д., написанные в 1442 г. (см. Garrastachu, *м.ж.*, стр. 196 и 301) и его *Symbolum pro informatione Manichaeorum* (написанный в 1461 г.), изд. N. López Martínez и V. Proaño Gil, 1952. Заслуживает внимания также: а) его критика некоторых взглядов Агостино Фаварони, которые, похоже, сродни взглядам гуситов (напис. в 1435); см. Mansi XXX, pp. 979–1034; и сравн. Izbicki, *Protector of the Faith*, p. 7; б) его критика (1442) некоторых «предложений испанского теолога Альфонсо де Мадригала, более известного как el Tostado (см. agrastachu, *м.ж.*, стр. 197); и в) его *Defensiones* откровений Бригитты Шведской (напис. в 1434; Mansi, XXX, стр. 699–814).
  32. См. об этом Joseph Gill, *The Council of Florence*, 1959, pp. 122–123, 274–275, 280, 283; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VII–I, 1916, p. 968; E. Candal, его предисловие к *Apparatus super Decretum*

- Florentinum Unionis Graecorum* Торкемады, стр. xviii–xxii. Другой момент сложного разногласия между греками и латинянами касается концепции Троицы. Взгляд на все эти противоречия с греко-православной стороны представлен Иваном Остроумовым в «Истории Флорентийского собора».
33. См. Stockmann, *т.ж.*, стр. 20–21, вопреки Кетиф-Эшару и Туруну, которые датировали это назначение 1431 г.
  34. Эти дебаты, которые сосредоточились на вопросе о верховенстве, были организованы Евгением IV в сентябре 1439 г.; см. *Oratio synodalis de Primatu Торкемады*, ed. E. Candal, 1954.
  35. Это назначение было сделано, когда Торкемада находился в Бургосе, будучи членом папской делегации к французскому королю (см. Valois, *см. Указ. соч.*, II, стр. 225, стр. 2). В следующем году Евгений пожаловал Торкемаде епископство Кадиса, которое было сменено на епископство в Оренсе; см. Beltrán de Heredia, «Colección de documentos» // *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII, p. 218; и *см. т.ж.*, стр. 229.
  36. См. Touron, *см. Указ. соч.*, стр. 427; Stockmann, *см. Указ. соч.*, стр. 29.
  37. См. *т.ж.*, стр. 32–33. Перед этим выдвижением кандидатуры Пий II назначил Торкемаду епископом Леона, но король Энрике IV не подтвердил назначения: см. Beltrán de Heredia, «Colección ...», *т.ж.*, VII, стр. 227; *т.ж.*, «Noticias . . .», *т.ж.*, xxx, стр. 137–140.
  38. Stockmann, *см. Указ. соч.*, стр. 33.
  39. L. Pastor, *The History of the Popes*, II, 1906, p. 9.
  40. Georg Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini*, I, 1856, p. 208.
  41. См., к примеру, J.J.I. Dollinger, *Fables Respecting the Popes in the Middle Ages*, 1872, p. 247, n. 1, где он называет *Summa* Торкемады «самой важной работой Средневековья по вопросу границ папской власти». См. также Joseph Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1887, III, s. 102, 520–521, 565–575; IV, 292–293; и Aug. Langhorst // *Stimmen aus Maria-Laach*, XVII (1879), Freiburg im Breisgau, s. 447: «То, что Торкемада ... один из главных представителей ортодоксального учения Римской Церкви, не оспаривается никем».
  42. «Те, кто прочитают отчеты о заседаниях Базельского собора..., — сказал Кастильо, — в высшей степени оценят веру, постоянство, доктрину, святость, религиозность и католическое сердце Хуана де Торкемады». Кастильо высказал эту оценку в связи с защитой Торкемадой папства. См. *его Historia General de Santo Domingo y su Orden*, I, p. 488a.
  43. См. N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, p. 286a.
  44. См. Garrastachu, *т.ж.*, стр. 191–217, 291–322; Quétif-Echard, *см. Указ. соч.*, 839–842; Antonio, *см. Указ. соч.*, стр. 288–292.
  45. Этот титул, пожалованный Торкемаде Евгением IV в 1439 г. (см. выше, стр. 350), был подтвержден Пием II в 1458 г. (см. L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, II, s. 7).
  46. О реформах, принятых Констанцским собором, см. Creighton, *см. Указ. соч.*, II, стр. 96–99; Hefele-Leclercq, VII (1), pp. 443–476, 484–504.
  47. См. предисловие Кандала *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum* Торкемады, стр. xv–xvii, xix–xxv, xxix–xxxiii.
  48. Влияние учения Торкемады на католическую мысль, которое все еще сильно чувствовалось во время Пятого Латеранского собора (1516), было развито далее такими людьми, как Роберто Белларmino (1542–1621), и поднялось до больших высот в XIX в., когда Ватиканский собор (1869–1870) возвел доктрину непогрешимости папы в догму. По поводу возникших в связи с этим противоречий (начиная с 1867 г.), а также споров о специфических взглядах Торкемады см. в особенности следующие работы: J.J. Dollinger *et al* (*Janus, The Pope and the Council*, 1869), который отвергает эту доктрину, и J. Hergenröther (*Anti-Janus*, 1870), который защищает ее. См. также K. Binder, *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada*, стр. 212–240.
  49. См. Torquemada's *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (цит. ниже как *Tractatus*), стр. 42: Vidimus ante nos et legimus processum quemdam Toleti factum per quosdam impios homines ... qui capitafationum et iniquitatum Tolleti comisarum fuere, quemadmodum scilicet domino nostro Nicholao Pape quinto per quemdam eorum collegam cum certis litteris ad curiam romanam demandarunt.
  50. *Т.ж.*, стр. 45; ... prout tam ex regie magestatis litteris quam ex aliorum fide dignorum relationibus intelligere potuimus.
  51. См. выше, стр. 272–273.
  52. См. *Tractatus*, pp. 42–43.
  53. *Claros Varones de Castilla*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, p. 108.
  54. Juan de la Cruz, *Coronica de la Orden de Predicadores*, Lisbon, I, 1567, 188°.
  55. См. Antonius Senensis, *Bibliotheca ordinis Fratrum Praedicatorum*, Paris, 1585, p. 148.
  56. *Historia General de Santo Domingo y de su orden de predicadores*, Primera Parte, Valencia, 1587, lib. iii, cap. 32, p. 488b.

57. Т.ж., т.ж.; и сравн. выше, прим. 9.
58. Т.ж., т.ж.
59. Т.ж., т.ж.
60. Balthazar Porreño, *Flogios de los Papas y Cardenales que ha tenido la Nación Española*, Манускрипт. в Cod. Biblioth. Vaticanae Barber, lat. 3571, saec. xvii, fol. 85<sup>r</sup>–87<sup>r</sup>.  
Он пишет: «Hernando del Pulgar en el libro de los illustres varones dice que era ludio en venganca de cierta pesadumbre que tuvo con un pariente del dicho Cardenal, pero mintió». Вероятно, под словами «родственник кардинала» Порреньо имеет в виду Томаса де Торкемаду, Великого инквизитора. Он добавляет: «Против утверждения Пульгара, кардинала защищают Эрнандо дель Кастильо, Антониус Поссевинус в *Apparatus Sacer*, II, Сиенец [Антоний Сиенский] и другие».
- Утверждение Пульгара о еврейском происхождении Торкемады привело некоторых ученых (среди них Henry C. Lea, *History of the Inquisition of Spain*, I, p. 120) к выводу, что его племянник, Великий инквизитор Томас де Торкемада, тоже был «новым христианином». Это, однако, остается недоказанным. Отец Томаса, несомненно, был братом Хуана де Торкемады и, как и Хуан, сыном Альваро Фернандеса, но не обязательно от той же матери. В любом случае, Сурита был уверен, что Томас де Торкемада был «de limpio y noble linaje» (см. *Anales de la Corona de Aragón*, lib. XX, cap. 49). Распоряжение Томаса об исключении из основанного им монастыря в Авила «любого, прямого или косвенного потомка евреев» (см. Lea, см. Указ. соч., II, стр. 286) отражает неестественный для конверсо расизм, а также предполагает его старохристианское происхождение.
61. См. «El Memorial contra los Conversos» // *Sefarad*, XVII, p. 325.
62. См. López Martínez, *Los Judaizantes Castellanos*, pp. 389–390.
63. Т.ж., стр. 389.
64. Т.ж., т.ж.
65. Torquemada, *Tractatus*, стр. 39. Полное название дано в начале этой работы в манускрипте Vat. lat. 2580: *Tractatus contra Madianitas et Hysmaelitas adversarios et detractores filiorum que de populo Israelitico originem traxerunt*. О первоначальном названии и его возможном изменении см. ниже, прим. 81.
66. См. том 2, приложение F.
67. Т.ж., стр. 41. Перевод согласно Вульгате, которую Торкемада использовал в качестве своего библейского источника.
68. Т.ж., т.ж.
69. Т.ж., т.ж.
70. См. Псалмы 83:7.
71. *Tractatus*, стр. 41.
72. Т.ж., т.ж.
73. Т.ж., стр. 42; Псалмы 76:2.
74. Согласно Торкемаде, *fidelis Christi* определяют прежде всего два верования: 1) в Бога; 2) в таинства вочеловечения Иисуса Христа. См. Torquemada *Summa de Ecclesia*, lib. I, cap. 19, f. 1.
75. Т.ж., стр. 42. В напечатанном тексте здесь ошибка: *conversatio* вместо *conversio*.
76. Т.ж., т.ж. Такая же мысль выражена в начале буллы Николая V *Humani generis*. См. Benito Ruano *Toledo, etc.*, p. 198.
77. *Tractatus*, p. 42.
78. Т.ж., т.ж.
79. Т.ж., т.ж.
80. Т.ж., т.ж.
81. Т.ж., стр. 43. С этого момента и до конца трактата вместо *Idumaei*, использованного до того (стр. 41, 42), появляется термин *Madianitae*. Совершенно очевидно, что Торкемада предпочел адресовать свои уничижительные эпитеты мадианитянам (которые были также известны как враги израильтян), а не эдомитянам, которых евреи отождествляли с Римом и христианством. Мы, однако, можем предположить, что первоначальное название работы было *Tractatus contra Idumaeos et Ismaelitas*.
82. Т.ж., стр. 45–46.
83. Так в Вульгате (Второзаконие 1:13): *Date ex vobis viros sapientes et gnaros, et quorum conversatio sit probata in tribubus vestris*.
84. Т.ж., стр. 46: *nec quid sit fides canonica, nec quando quis hereticus veniat iudicandus, adhuc plene poverunt*.
85. Т.ж., стр. 47: *celeritas sit inimica iudicii*. См. Цицерон. Речь о своем доме в коллегии понтификов // *Ouvres completes*, ed. Nisard, II, 1852, p. 727.
86. Согласно Вульгате: *causam quam nesciebam, diligentissime investigabam*.

87. Gregorius, *Moralium libri XXXV*, lib. 19, pp. 25, 46 (*Morals on the Book of Job*, Library of Fathers, vol. 27, p. 434).
88. *Tractatus*, p. 47; папа Евсевий, Ep. II ad episcopos Thusciae, ML 7, 110.
89. *Tractatus*, p. 48.
90. Августин. Проповедь 351, 10; ML 39, 1546; С. I. Ca., I, *Decretum*, С. II, q. 1, с. 1; Constantinus, *т.ж.*, С. II, q. 1, с. 2.
91. *Tractatus*, p. 48.
92. *Т.ж.*, стр. 50; сравн. Augustinus, *De Trinitate*, p. 3, n. 5–6; ML 42, 823.
93. *Tractatus*, p. 50; cum nullus illorum convictus fuerit, aut sponte confessus, aut pertinax в aliquo errore repertus, non poterant dicere cum veritate quod essent heretici. И сравн. выше, прим. 89.
94. *Т.ж.*, стр. 48.
95. *Т.ж.*, *т.ж.*
96. См. выше, стр. 291–292.
97. *Tractatus*, стр. 48.
98. Псалмы 5:10; Иеремия 9:2, 7.
99. Псалмы 5:11: *Judica illos, Deus*.
100. *Tractatus*, стр. 48: nullus convictus de heresi aut quocumque errore.
101. *Т.ж.*, стр. 45.
102. *Т.ж.*, стр. 51: impietatis et malignitatis consilio.
103. Псалмы 83:4.
104. *Tractatus*, стр. 51.
105. Псалмы 83:4.
106. *Tractatus*, стр. 51.
107. *Т.ж.*, стр. 52.
108. *Т.ж.*, *т.ж.* Сравн. Эсфирь 13:15 (согласно расширенной версии в Вульгате). Торкемада яснее провозносит то, на что указывал Докладчик, назвав Маркоса Гарсию Аманом (сравн. ниже, стр. 507). Его суждение полностью подтверждается собственными словами Маркильоса в Memorial, см. ниже, стр. 413–417.
109. *Т.ж.*, стр. 53: «qui malus est, vel de generatione mala vel dampnata, semper presumitur quod sit malus et dampnatus de illa specie mali super que fuit pronunciatus sive dampnatus malus, quousque transeat quarta generatio».
110. *Т.ж.*, стр. 53–54.
111. *Т.ж.*, стр. 53.
112. См. *Decretalium* VI, lib. V, cap. xii: *De regulis iuris*, reg. viii.
113. *Tractatus*, стр. 53. Речь идет о Глоссе Иоаннеса Андреа (Джованни д'Андреа), см. *т.ж.*, прим. 64.
114. *Т.ж.*, *т.ж.*
115. *Т.ж.*, стр. 53–54.
116. Книга Премудрости Соломона 12:10.
117. *Tractatus*, стр. 54.
118. Это относится к Владиславу II, до этого — Ягайло, великий князь Литовский, который стал королем Польши в 1386 г. и по этому случаю принял христианство. Его сыном был Казимир IV, который взошел на трон в 1447 г.
119. Король Боснии Стефан Томаш обратился в католицизм в 1445 г. Через 15 лет после этого Торкемада написал трактат против боснийского богомильства. См. его *Symbolum pro informatione Manichaeorum*, ed. N. López Martínez и V. Proaño Gil, 1958, p. 23, n. 68.
120. *Tractatus*, pp. 54–55.
121. Иезекииль 18:20.
122. Сравн. «Instrucción» Докладчика, *т.ж.*, стр. 351; и см. выше, стр. 341.
123. *Т.ж.*, стр. 55. Августин. О достоинстве брака // Library of Fathers, vol. 22, p. 293.
124. *Tractatus*, стр. 56. Chrysostom, *The Homilies on the Gospel of St. Matthew*, homily III, 5 (Nicene and Post Nicene Fathers, vol. X, 1888, p. 17).
125. *Т.ж.*, стр. 16.
126. Златоуст. Гомилии на Евангелие от Матфея III, С. 3, MG 57, 34 и 36; и см. *Tractatus*, pp. 55–56.
127. *Т.ж.*, стр. 56.
128. *Т.ж.*, стр. 56–57.
129. *Т.ж.*, стр. 56.
130. На самом деле, Pseudo-Ambrosius, *Lib. de sacramentis*, с. 4, n. 12 (ML 16, 421); см. *Tractatus*, p. 58.
131. Цитированные слова также из Pseudo-Ambrosius, *т.ж.* выше, прим. 128.
132. Иезекииль 36:25; *Tractatus*, p. 58.

133. Т.ж., т.ж.
134. Т.ж., т.ж.
135. Т.ж., т.ж.
136. *Decret. Gregorii IX*, lib. III, fol. 42, cap. 3.
137. Иероним. Письмо к Деметриаде 130.9 (*Letters and Select Works*, transl. W.H. Fremantle, 1892, p. 266a).
138. Где сказано: «И беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет и не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомним ему».
139. *Tractatus*, p. 59.
140. Т.ж., стр. 75.
141. Четыре главы посвящены первому предложению (3–6), пять — второму (7–11), а еще одна глава (12) суммирует заключения, к которым пришли во всех этих девяти главах.
142. *Tractatus*, p. 61.
143. Т.ж., стр. 61–62; сравн. Augustine, *Enarrationes in Psalmis*, 78.2 (ML 36, 1010); сравн. *Expositions on the Book of Psalms*, IV, Library of Fathers, vol. 32, 1850, p. 84.
144. *Expositions on Psalms*, 19.2; *Tractatus*, p. 62.
145. Псалмы 94:14.
146. Augustine, *Expositions on Psalms*, 79.2.
147. *Tractatus*, p. 62–63.
148. *Expositions on Psalms*, 79.2.
149. Т.ж., т.ж.
150. Т.ж., т.ж.: *Ista igitur electio, istae reliquiae, ista plebs Dei quam non repulit Deus, hereditas eius dicitur.*
151. *Expositions on Psalms*, 94.7. Торкемада обходит полным молчанием и этот пассаж Августина. Более того, возможно, что это происходит потому, что этот пассаж включает в себя столь уничижительную оценку евреев, что Торкемада, пытаясь основываться на Августине, предпочел комментарий Святого на псалом 78:2, а не на псалом 93:7. Оба комментария следуют, однако, той же линии аргументации и демонстрирования.
152. См. ниже, приложение D (1).
153. *Tractatus*, стр. 73.
154. См. де Лира о Книге пророка Михея 4:6–7 4.6–7 (к *Colligam* и т.д.); и см. Hieronymus, *Commentariorum in Michaeam*, fol. I, cap. IV, 478 (ML 27, 1188–1189).
155. *Tractatus*, p. 73.
156. Де Лира о Книге пророка Михея 4:6, второе толкование *Congregabo* и его первый комментарий к *Et eam quam eieceram*, а также к *Et popam*.
157. *Tractatus*, p. 73.
158. См. выше, стр. 382, 385.
159. См. выше, стр. 384, 386.
160. См. *Tractatus*, pp. 79, 83, 85, 87.
161. Т.ж., стр. 89.
162. Т.ж., т.ж.
163. Т.ж., стр. 90.
164. Т.ж., т.ж.; Ординарная глосса и Николай де Лира о Послании Титу 1:10.
165. *Tractatus*, стр. 90–91.
166. Т.ж., стр. 91.
167. Т.ж., т.ж.; Евреям 9:32.
168. *Tractatus*, стр. 91.
169. Т.ж., стр. 92.
170. Т.ж., т.ж.
171. Т.ж., стр. 93.
172. Т.ж., т.ж.
173. Т.ж., стр. 93–94.
174. Т.ж., стр. 67–69.
175. Т.ж., стр. 68.
176. Т.ж., т.ж.
177. Т.ж., стр. 69.
178. Т.ж., стр. 67.
179. Т.ж.
180. Евангелие от Луки 2:25–32, 36–38; *Tractatus*, p. 76.

181. Т.ж., стр. 75–78; стр. 75: *omnes de genere iudeorum elegit*.
182. Т.ж., стр. 78.
183. Т.ж., стр. 99–129.
184. Т.ж., стр. 99.
185. Т.ж., стр. 100; де Ли́ра о Послании к Римлянам 2:5.
186. Thomas Aquinas, *Expositio in Omnes Sancti Pauli Epistulas*, Rom. XI, lectio I, ed. Vives, 1889, p. 535.
187. Ординарная глосса о Послании к Римлянам 11:6.
188. Это, возможно, о разрушении Второго Храма, но в тексте Фомы в издании Вивеса *illo* (тот) вместо *alio* (другой), и таким образом здесь может быть, в каком-то случае, ошибка копииста или печатника.
189. Здесь в печатном тексте Торкемады вместо *gratuitatem* (как в издании Фомы Аквинского под ред. Вивеса), *gratuitam*, что выглядит более правильной версией.
190. См. Thomas Aquinas, см. Указ. соч., выше, прим. 186, стр. 535.
191. *Tractatus*, стр. 100, соответственно де Ли́ра о Послании к Римлянам 11:3 (*o et ego relictus sum solus*): *quia prophetae Spiritus non semper tangit corda prophetarum etc.* Слово *prophetae* было добавлено Торкемадой.
192. *Tractatus*, стр. 101. Построчная глосса 11:11–12: *diminutio eorum* — *pauci eorum qui conversis fuerunt, scilicet apostoli, divitie sunt gentium*.
193. Послание к Римлянам 11:12.
194. *Tractatus*, стр. 101.
195. Послание к Римлянам 11:15.
196. *Tractatus*, стр. 102; де Ли́ра о Послании к Римлянам 11:15.
197. Thomas Aquinas, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, c. II, lectio 2, ed. Vives, pp. 538a, 539a; entiles sunt fideles qui tepescent.
198. Т.ж., т.ж.
199. *Tractatus*, стр. 102.
200. Т.ж., т.ж.
201. Т.ж., стр. 103.
202. Т.ж., т.ж.; Ординарная глосса и Николай де Ли́ра о Послании Титу 10:16.
203. *Tractatus*, стр. 103; Ординарная глосса о Послании к Римлянам 11:16.
204. *Tractatus*, стр. 103.
205. Т.ж., т.ж.
206. Т.ж., т.ж.
207. Т.ж., т.ж.
208. *Tractatus*, стр. 104.
209. Т.ж., стр. 105.
210. См. Marcos García Memorial, т.ж., стр. 334.
211. Эти объяснения были добавлены Торкемадой: см. *Tractatus*, p. 106.
212. Послание к Римлянам 9:25–26; см. Построчную и Ординарную глоссы об Исае 59:20.
213. *Tractatus*, стр. 106.
214. Т.ж., т.ж.

### «ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА»

1. Около полудюжины манускриптов «Докладной записки» сохранились в различных испанских архивах и еще один — в Национальной Библиотеке в Париже, датированный 1567 г., и он, видимо, самый старый из них. Он был опубликован Бенито Руано в *Sefarad*, XVII (1957), pp. 314–351 (с коротким предисловием и некоторыми комментариями). Он же был переиздан в коллекции статей Руано о конверсо, озаглавленной *Los Orígenes del Problema Converso*, 1976, pp. 103–132. О пассаже, отсутствующем в печатном тексте, см. мою статью «Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?» (*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XLIV [1977], p. 102–105). Также см. ниже, прим. 13, что выглядит достаточным указанием на то, что «Докладная записка» была написана, хотя бы частично, в качестве ответа на Наказ Докладчика Барриентосу.
2. То, что «Толедский статут» был приведен в порядок городскими *letrados* (экспертами церковного и светского закона), специально указано в ее предисловии. См. Martin Gamero, *Historia de Toledo*, стр. 1037; и сравн. мою статью, упомянутую выше, прим. 1 т.ж., стр. 107, прим. 26.

3. О различиях между *Петицией* и «Толедским статутом» в интенсивности атак на конверсо, см. выше, стр. 315. О более сдержанной позиции, занятой «Толедским статутом» в сравнении с «Докладной запиской», см. мою упомянутую выше работу в *PAAJR*, XLIV (1977), pp. 115–116.
4. Как предложено в E. Benito Ruano, «El Memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora» // *Sefarad*, XVII (1957), p. 318.
5. См., к примеру выше, стр. 993, прим. 41; стр. 281–282.
6. Даже при том, что *Наказ Докладчика* и папские буллы в оригинале и в переводе были получены Барриентосом одновременно (см. об этом выше, стр. 323), мы должны предположить, что у Докладчика заняло несколько недель подготовить эти документы, прежде чем их содержание стало известно мятежникам. Поэтому вряд ли написание «Докладной записки» началось раньше ноября или было закончено еще до конца этого месяца. См. об этом выше, *т.ж.*
7. См. Memorial, *т.ж.*, стр. 340–343.
8. См. *т.ж.*, стр. 321.
9. *Т.ж.*, *т.ж.*
10. *Т.ж.*, *т.ж.*: «жестокость и бесчеловечность», совершенные Альваро де Луной, были, по словам Маркоса Гарсии, «causadas, promovidas e incitadas» (вызваны, подстрекаемы и усилены) марранами.
11. *Т.ж.*, стр. 322, 323, 326, 335, 339, 346, и везде. Касательно имени Хамомо см. выше, стр. 101, прим. 4.
12. *Т.ж.*, стр. 322. По всей вероятности, резкие нападки на Докладчика в этом и других местах «Докладной записки» (см. в особенности *т.ж.*, стр. 346, 349) явились ответом на острую критику, высказанную Докладчиком в адрес Маркоса Гарсии в его *Наказе* (см. *т.ж.*, стр. 344, 348, 354, 355). Также попытка Гарсия представить самого себя «сыном уважаемого человека и благовоспитанного идалго» (Memorial, *т.ж.*, стр. 346) была сделана в ответ на изображение Гарсии Докладчиком как человека, принадлежащего к крестьянскому классу «villano linage de la Aldea de Mayarambros, donde es su naturaleza» (*Instrucción*, *т.ж.*, стр. 354). Это удостоверяется высказыванием самого Маркоса Гарсии (Memorial, *т.ж.*, стр. 344): porque el dicho Mose Hamomo se trabajo de me deshonnrar e de menguar mi fama e honrra (поскольку сказанный Моше Хамомо сделал попытку обесчестить меня и очернить мою репутацию и почет), он, Гарсия, не имел выбора, кроме как говорить о своих заслугах. Для этой цели он вступил в дискуссию о трех существующих видах благородства, делая при этом вывод, что он располагает как минимум двумя из них, в то время как у Докладчика нет ни одного (*т.ж.*, стр. 345–347).
13. *Т.ж.*, стр. 321.
14. *Т.ж.*, *т.ж.*
15. *Т.ж.*, стр. 322. Правильная версия должна быть «treinta años», и так мы видим это в *Петиции* (Halconero, p. 521): «...como a treinta años y mas tiempo» (и сравн. Хроника Хуана II, стр. 664b).  
Таким же образом искажено предыдущее утверждение «Докладной записки», *т.ж.*, стр. 321: «de quatro años de esta parte». Копиист манускрипта 9-5849, Academia de la Historia, Madrid, пытался исправить эту ошибку, заменив «quatro» на «sesenta» (f. 250<sup>v</sup>), несомненно, имея в виду 1391 г., в котором он видел начало влияния конверсо, но, принимая во внимание период правления Альваро, эта перемена очевидно неприемлема. В Salamanca, манускрипт 455, в обоих местах написано: *quarenta años*, и это, вероятно, то, что Гарсия написал в своих преувеличенных осуждениях. Эта формулировка, как и другие признаки, показывает, что манускрипт не был проверен и никогда не был готов для обнародования.
16. *Т.ж.*, стр. 322–323.
17. *Т.ж.*, стр. 323.
18. *Т.ж.* *т.ж.*
19. *Т.ж.*, стр. 320.
20. *Т.ж.*, стр. 331.
21. *Т.ж.*, стр. 336. Эта фраза появляется не в Псалмах, а во Второзаконии 32:20, и ее правильный перевод возможно — непослушное поколение. Гарсия, однако, следует переводу Вульгаты, где сказано: *generatio perversa est*. К этой формулировке Гарсия добавляет: *adulteros*; и это не является неправильным переводом *infideles filii* (Второзаконие 32:10), потому что Гарсия включает в оскорбительные эпитеты также *fixos infideles* (стр. 336).
22. *Т.ж.*, стр. 335: *'am to 'ey levav* (народ, ошибающийся сердцем) переведено Вульгатой: *semper bi errant corde*. Гарсия переводит это: *siempre me erraron en su corazón*, что означает: в их мыслях Бог всегда отсутствовал, или: никогда не могли достичь истинного знания Бога или понимания Его воли.
23. *Т.ж.*, стр. 333–334. То, что Гарсия путал Тита, ученика Павла, с императором Титом, завоевателем Иерусалима, — только одно из указаний на его слабое знание истории, невежество в христианской библейской экзегезе (сравн. выше, прим. 21, и ниже, прим. 37 и 95a). Но это скорее случайно.



- Важно его отношение к Титу как к «мстителю за кровь Христа», потому что это не только отражает традиционный христианский взгляд на богоубийство как причину разрушения Иерусалима, но также и то мнение, что подлинники последователи Христа должны *продолжать* мстить за «раны», нанесенные Ему. Эта повторяющаяся тема «Докладной записки» (см. т.ж., стр. 322 и 341) указывает на те же религиозные волнения, которые были обращены против марранов, как будто они вообще не были христианами. Таким образом, в то время как обвинения совершенно *нового* типа были использованы против конверсо, они присоединились к старым, но не пришли к ним на смену. Нет сомнения в том, что смесь всех этих аргументов придала кампании против «новых христиан» ее особую силу и эффективность. Далее см. об этом стр. 812–813.
24. Memorial, т.ж., стр. 333–334.
  25. Такие как «злопамятные», «развратные», «наглые», «тщеславные» и «наученные всем формам злодейства» (т.ж., стр. 334); и сравн. Послание к Титу 1:5–16.
  26. Строгие моральные порицания в обличениях св. Павла (Посл. к Титу 1:12) направлены не против евреев, а против *неевреев* Крита, включая обращенных в христианство, а «пророк», которого он цитирует как свидетеля этих обличений, — это греческий поэт Эпименид, как это указано св. Августином (см. *Glossa Ordinaria* о Тите 1.12) и Иеронимом (см. его *Commentaria in Epistolam ad Titum*, ML 26, pp. 571–573).
  27. Хуан де Торкемада, как мы видели, без обиняков именует это «дополнение» (которое, несомненно, тоже находится в резюме *pesquisa*) одной из самых больших фальшивок толдцев, которые решили увенчать свою расовую теорию авторитетом Апостола. См. выше, стр. 390.
  28. Memorial, т.ж., стр. 320. Определение Маркосом Гарсией синогаги как «конгрегации скотов» перекликается с отношением Иоанна Златоуста к синогаге как к «логовищу зверей» (см. его «Восемь слов против иудеев», Слово 1, гл. 3, пер. P. W. Harkins, стр. 10–11).
  29. Memorial, т.ж., стр. 320–321.
  30. Т.ж., стр. 321.
  31. Т.ж.
  32. См. т.ж., 95, 9–10.
  33. См. Augustinus, *Enarrationes in Psalmis*, 94:10. Выражение «сорок лет» в десятом стихе взято Августином как мистический намек на «совокупность времени» (*iste numerus indicat integritatem saeculorum*), равный по значению слову «всегда», которое имеется в Вульгате во фразе «люди, ошибающиеся сердцем» (*semper isti errant corde*, т.ж., 94:10). Согласно Августину, это указывает на то, что этот народ *всегда* раздражал Бога (т.ж., т.ж.).
  34. Т.ж., о Псалме 94:11.
  35. Т.ж., т.ж.
  36. См. Cassiodorus, *Expositio in Psalterium*, который идет по стопам Августина и объясняет то, что евреи не вошли «в Его покой» как «вечную смерть», которая ожидает тех, кто *non meruerunt ad satisfactionis ejus munera pervenire* (т.ж., о Псалме 94:11; ML 70, стр. 675).
  37. Было ли это влияние прямым? Скорее, сомнительно. Гарсия в этом моменте настолько близок к взглядам Августина, что трудно сказать, почему, представляя это, он не назвал имени святого или не процитировал таких высказываний, как *genus tale hominum quod me semper exacerbat usque in finem saeculi* (т.ж., 94:10), что могло бы весьма заметно поддержать его дело. Поэтому мы склоняемся к мнению, что он взял свою теорию осуждения не напрямую от ее оригинальных авторов, а от других (возможно, проповедников своего времени), которые сформулировали ее в своей манере. Этот вывод подтверждается, в частности, его недостаточным знанием библейской литературы, о чем свидетельствуют его ссылки на Библию, обычно неточные или неаккуратные (сравн. выше, прим. 21 и ниже, прим. 88).
  38. Augustinus, *Enarrationes*, 94, стих 11.
  39. Augustinus, *Sermones*, 7.2 (ML 38, 63) и в особенности *Sermo* 122.5 (ML 38, 683).
  40. См. его *Postillae* на 94-й Псалом, где христологическая и буквальная интерпретации идут рука об руку. Так, де Лира объясняет термин «мой покой» как «Земля обетованная», т.е. Земля Израиля (см. его комментарии к восьмому и одиннадцатому стихам), но добавляет, что Давид (т.е. автор Псалмов) также обозначает этим термином «землю живых, что есть мир для благословленных».
  41. Memorial, т.ж., стр. 336; и сравн. *Наказ Докладчика*, т.ж., стр. 343–344.
  42. Memorial, т.ж., стр. 336.
  43. Instruction, т.ж., стр. 349–350.
  44. Memorial, т.ж., стр. 336–337.
  45. Т.ж., стр. 336.
  46. См. выше, стр. 296–298.
  47. См. об этом стр. 937.

48. Memorial, т.ж., стр. 337.
49. Т.ж., т.ж.: ... *acoceáronlos y truxéronlos y tráenlos debaxo de los pies como a enemigos de la ley y verdadera fee de Jusuchristo y como enemigos de los dichos Reynos, especial de esta ciudad*», «Y tráenlos» (в первой части предложения) — без сомнения, след оригинальной формулировки, которую переписчик изменил с настоящего на прошедшее время; манускрипт Salamanca 455, f. 23<sup>o</sup> гласит: *Y acoceanlos y tráenlos por los pies*.
50. Memorial, т.ж., стр. 321. Этим высказыванием он, несомненно, намеревался объяснить появление апостолов, которые вышли из евреев, а также некоторые другие «исключения».
51. Т.ж., стр. 334.
52. Т.ж., стр. 331: *e fueron fallados judaizar e guardar todas las ceremonias judaicas*.
53. См. выше, стр. 260.
54. Memorial, т.ж., стр. 330.
55. Т.ж., стр. 330–331.
56. См. т.ж., стр. 330 и 332: *a los que dellos fincaron vibos sin ser asaetados e enforcados*. Также согласно *Cronicón de Valladolid* за 1449 г. (см. CODOIN, XIII, pp. 18–19) Хуан де Сибдад был повешен после того, как он погиб, пронзенный стрелой (*despues de meurto de una saeta*). И сравн. Хроника дона Альваро де Луны, изд. Carriazo, стр. 244, в которой тоже сказано, что «этот Хуан был повешен уже мертвым».
57. Memorial, т.ж., стр. 331.
58. Т.ж., ссылка по Гостиенсису; см. ниже, прим. 70.
59. См. обо всем этом в E. Vacandard, *The Inquisition*, 1918 (transl. B.L. Conway), pp. 75–83.
60. Т.ж., стр. 76, 79: «поскольку раскаявшиеся еретики были наказаны пожизненным заключением [самими церковными властями], кажется само собой разумеющимся, что более суровое наказание для упрямых еретиков [которые были переданы в светские руки] должно было быть смертной казнью на костре».
61. Мы ссылаемся здесь на эдикты, изданные императором Священной Римской империи Фридрихом II, величайшим светским правителем христианского мира, с 1220 по 1239 гг.; на законы и установленный порядок города Рима, с 1231 г. и последовавших за ним других городов Италии (Милан, 1233 г.) и Франции. См. об этом Н.С. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, I, 1958, pp. 321–326, и Vacandard, см. Указ. соч., 78–83.
62. См. т.ж., в особенности стр. 77–81.
63. «Сумма теологии», II, ii, Q. ii, art. 4.
64. Hostiensis об *Ad abolendam* (De Haereticis), см. *ero In Quintum Decretalium librum Commentaria*, cap. 7, ст. 9 (Venetiae, 1581, p. 36b).
65. См. комментарии Иоанна Андреа (Джованни д'Андреа) на декреталию *Ad abolendam* (on *Debitam*), цитированные из его *Novella* в Eumeric *Directorium inquisitorum*, II, Roma, 1585, p. 182a; и сравн. Vacandard, см. Указ. соч., стр. 128.
66. См. Hostiensis, см. Указ. соч., стр. 36b.
67. См. Memorial, т.ж., стр. 331.
68. Т.ж., т.ж.
69. Т.ж., стр. 331–332.
70. Т.ж., стр. 332. Печатный текст ссылается здесь на авторитет некоего «Pedro Enrique», и Бенито Руано в своем предисловии к «Докладной записке» (т.ж., стр. 318), а также в своем втором издании этого документа (в *Los Orígenes del Problema Converso*, 1976, p. 98) включил этого «Pedro Enrique», вместе с Бальдо де Убальдисом и Бартоло да Сассоферрато в число «авторитетов первого ранга» (*primera fila de autoridades*), использованных Маркильосом. Однако не существовало знатока канонического закона по имени Педро Энрике. Как указывает содержание, речь шла о Генрихе из Суз (Гостиенсисе), и «Pedro Enrique» было опиской. Должно было быть «*por el Enrique*», фраза, которую Гарсия использовал также и в других местах (см. т.ж., стр. 327, 331 и 333).
71. См. *Decretales Gregorii IX*, fol. V, cap. vii, cap. 15. И сравн. Н.С. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, I, ed. 1958, p. 484, который указывает на различие между первой частью закона, требующей смертной казни для «упорствующих еретиков», и второй, которая имеет дело с менее упрямыми отступниками, которые «*redire voluerint*» (а не *noluerint*, как ошибочно написано в данном тексте), даже несмотря на то, что их желание «вернуться» к вере было вызвано страхом смерти. Для еретиков второго типа закон предусматривает менее суровое наказание, чем смерть (а именно, вечное заключение).
72. См. Hostiensis, *In Quintum Decretalium Librum Commentaria*, 1581, p. 40b.
73. Memorial, т.ж., стр. 332.

74. Т.ж., т.ж.: «no ouo en ello otro error saluo de tolerar a los que dellos fincaron vibos sin ser asietados e enforcados», как поступили с Хуаном де Сибдадом.
75. Т.ж., т.ж.
76. Т.ж., т.ж.
77. Т.ж., т.ж.
78. Т.ж., т.ж. Со ссылкой на «L. Arriani, De hereticis et mathematicis» (должно быть: L. Ariani // *De haereticis et Manichaeis*), присутствующие в *Corpus iuris civilis* (Кодекс Юстиниана) (кн. I, титул 5, закон 5), Гарсия слишком свободно обращается с текстом. Закон относится только к манихеям, «которые могут при помощи колдовства даже ввергнуть стихии в пучину беспорядков». Гарсия, как мы заметили, расширил отношение закона на всех еретиков, при этом опуская упоминание о магии как еретическом *modus operandi*. Вместо «путем колдовства» он использовал слово «естественно». Эта замена примечательна. С середины XIII в. «ересь» часто ассоциировалась с «магией», а использование колдовства также приписывалось евреям, как «сынам» или «слугам» дьявола. Вскоре это представление распространилось и на Испанию. Однако в середине XV в. такое приписывание колдовства марранам явно выглядело бы абсурдным, и Гарсия предпочел опустить ссылку на магию в римском праве и приписать разрушительный эффект ереси «естественному» результату «религиозного» отклонения.
79. Т.ж., т.ж.
80. Т.ж., стр. 333.
81. Т.ж., т.ж.
82. Т.ж., стр. 333.
83. Т.ж., т.ж.
84. См. выше, стр. 414–415.
85. См. Memorial, т.ж., стр. 333: *Síguese pues que no puede ser imputado a crimen lo echo cerca de la toma de los dichos bienes, saluo lo no echo, para lo qual ay remedio, que los acauemos de perseguir y entonfes nuestros actos y mouimientos serán gratos e apayibiles ante conspectum Domini y ante las gentes.*
86. Т.ж., стр. 333.
87. См. выше, прим. 24–25; Первое послание к Титу 1–12.
88. «Обряд», на который он ссылается, говорит Гарсия, «указан и написан» в третьей книге Завета (см. Memorial, т.ж., стр. 334). Однако на самом деле это находится в пятой книге (Второзаконие 23:3–9).
89. Memorial, т.ж., стр. 334.
90. То, что аргумент Маркильоса попал в цель, засвидетельствовано тем, что даже некоторые конверсо стали верить в это. См. Hernando del Pulgar, *Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, 1949, p. 138; и сравн. мою работу, «Americo Castro and his View of the Origins of the Pureza de Sangre» // *PAAJR*, XLVI–XLVII (1979–1980), pp. 401–402.
91. См. Juan de Torquemada, *Tractatus*, p. 95.
92. Второзаконие 23:4, 8. Николай де Лира (который в этом моменте следует за Саадией Гаоном), скорее, обходит причины, указанные в Завете для полного отвержения аммонитян и моавитян (см. Второзаконие 23:5–7), и видит их главное преступление в их наглой попытке соблазнить Израиль к идолопоклонству (см. Glossa Ordinaria и *Postillae* Николая на Второзаконие 23:4).
93. Т.ж., стр. 335.
94. См. González-Tejada, II, p. 245, ст. 14: *...praesepit, ut judaeis non liceat Christianas habere uxores ... nulla officia publica eos opus est agere etc.*
95. См. т.ж., I, стр. 398f. (канон 34).
96. Т.ж., II, стр. 305–306.
97. См. т.ж., II, стр. 308, (ст. 65).
98. См. выше, стр. 331. Некоторые христианские комментаторы отрицали предположение, что закон относится к конверсо еврейского происхождения (см. выше, стр. 329, и ниже, стр. 472), а сама формулировка закона делает, похоже, такую интерпретацию правомочной. Но что бы ни имел в виду законодатель, используя фразу «те, кто из евреев», его нежелание в этом случае использовать термин «обращенные» выдает понимание им того факта, что подобное законодательство может пойти против исторической политики Церкви.
99. Т.ж., стр. 335.
100. *Forum Judicum*, lib. xii, cap. II, 1. 10 (сравн. выше, «Толедский статут», прим. 11–12).
101. Т.ж., т.ж.
102. Memorial, т.ж., стр. 335; см. выше, стр. 328–329.
103. Об этом утверждении Маркильоса, отсутствующем в «Докладной записке», как опубликовано в *Sefarad*, XVII (1957), см. мою работу в *PAAJR*, XLIV (1977), указанную выше, прим. 1.
104. См. выше, стр. 329–330.

- 105. Memorial, т.ж., стр. 335.
- 106. Т.ж., стр. 336.
- 107. Т.ж., т.ж.

## ПРИВИЛЕГИЯ

1. «Привилегия» была опубликована несколько раз, впервые — Антонио Пас-и-Мелиа в его сборнике *Sales Españolas, o agudezas del ingenio nacional*, part I, Madrid, 1890 (Colección de escritores castellanos, vol. LXXX, pp. 51–62); вторая публикация: H. Pflaum (позже: Peri) // *REJ*, vol. 86 (1928), pp. 144–150, с предисловием, изучающим этот документ, стр. 131–143; а третья и последняя: N. López Martínez, в приложении II к его *Los Judaizantes Castellanos*, pp. 383–387.  
 Два манускрипта «Привилегии» хранятся в Национальной библиотеке, Мадрид: 13043 и 9175. Манускрипт 9175 составлен в XVI в., а манускрипт 13043, скорее всего, относится к XVIII в. (см. Pflaum, т.ж., стр. 133). Пфлаум опубликовал версию манускрипта 9175, Пас и Лопес — манускрипт 13043, без сравнений и замечаний. Единственным критическим изданием является издание Пфлаума, и мы будем в дальнейшем цитировать из этого издания. Краткие дискуссии о «Привилегии» можно найти в следующих трудах: Baer, *History*, II, pp. 280–281, и Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España Medieval*, 1971, pp. 349–352.
2. Это же предположение высказано составителем рукописи 9175, который указал (сверху, на первой странице манускрипта), что «Письмо о привилегии» было написано «неким старым христианином, идеалью, который был далек от процветания» (см. Pflaum, т.ж., стр. 144, прим. 2).
3. См. его *Judaizantes Castellanos*, стр. 383.
4. См. его работу: «Une ancienne satire espagnole contre les Marranes» // *REJ*, 86 (1928), pp. 131–143; замечания о дате: стр. 142–143.
5. Privilege, т.ж., стр. 144–145.
6. Т.ж., стр. 146.
7. Т.ж., т.ж.
8. Т.ж., стр. 145.
9. Т.ж., т.ж.
10. Т.ж., стр. 145, 147.
11. Т.ж., стр. 146–147.
12. Т.ж., стр. 148.
13. Т.ж., стр. 147.
14. Т.ж., т.ж.
15. Т.ж.
16. Т.ж., стр. 146.

## АЛОНСО ДЕ КАРТАХЕНА

1. См. M. Martínez Añibarro y Rives, *Intento de un Diccionario Biográfico de Autores de la Provincia de Burgos*, Madrid, 1889, pp. 88–115; Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetustas*, II, Madrid, 1788, pp. 261–279; J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura Española*, VI, Madrid, 1865, pp. 26–29, 67–73, 200, 316–320, 331; т.ж., *Estudios sobre los Judíos de España*, Madrid, 1848, pp. 384–405; Luciano Serrano, *Los conversos Don Pablo de Santa María y Don Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, pp. 119–260; Francisco Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, Madrid, 1952, pp. 416–464, 490–495; Manuel Alonso, вступление к Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, Madrid, 1943, pp. 17–57; E. García de Quevedo, *De bibliografía burgense*, 1941; Hernando del Pulgar, *Claros Varones de Castilla*, ed. J. Domínguez Bordona, Madrid, 1954, pp. 125–128; Menéndez y Pelayo, *Bibliografía Hispano-Latina Clásica*, I, 1902, pp. 571–585, 823–824; т.ж., *Biblioteca de Traductores Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, I, 1952, pp. 289–310; Enrique Flórez, *España Sagrada*, vol. 26 (1771), pp. 388–400.
2. См. его coplas дону Алонсо в R. Foulché-Delbosc, *Cancionero Castellano del Siglo XV*, I, 1912, p. 676 (также, с небольшими различиями, в *España Sagrada*, vol. 26, pp. 400–402). Поэзия Картахены, однако, не сохранилась. B.J. Gallardo (*Ensayo de una biblioteca Española* и т.д., 1966, II, 253–254) и J. Amador de los Ríos (*Estudios*, 392–405, и *Historia crítica de la Literatura Española*, VI, 67–73) считают, что Картахена был автором любовных стихотворений, собранных в *Cancionero general* XV в. под именем «Cartagena»; но M. Jiménez de la Espada (в его «Notes and Illustrations» на *Las Andanzas é Viajes de Pero Tafur*, и т.д., 1874, стр. 378–398), Menéndez y Pelayo (*Antología de Poetas líricos Castellanos*, 1944, III, 130–138), и недавно F. Cantera (*Alvar García*, pp. 571–582, и «El Poeta Cartagena, etc.» // *Sefarad*, 28 [1968], pp. 3–39) показали, что ни одно из этих стихотворений не принадлежит дону Алонсо.

3. См. его coplas, цитированные выше, прим. 2 (первый куплет).
4. См. Amador de los Ríos, *Obras de Don Iñigo López de Mendoza*, вступление, стр. cxxiii, прим. 22.
5. См. Juan de Lucena, *De vita felici*, ed. A. Paz y Mélia, 1893, pp. 112–113.
6. См. Foulché-Delbosc, см. Указ. соч., II, стр. 75; и см. также его *Estrenas* к Cartagena, т.ж., стр. 109.
7. Пульгар говорит, что он был «настолько почитаем и излучал такой авторитет, что в его присутствии ... никто не смел ни произнести, ни сделать что-либо недостойное». См. *Claros Varones*, стр. 126.
8. Судя по эпитафии на его могиле, которая гласит, что он был 71 года от роду, когда умер в июле 1456 г.; см. Cantera, см. Указ. соч., стр. 416. L. Serrano (см. Указ. соч., стр. 119–120) считает, тем не менее, что он родился в 1385 или 1386 гг., поскольку он умер в возрасте семидесяти лет, согласно его анонимному биографу, который был современником дон Алонсо: см. *De actibus... Alfonsi de Cartagena*, Biblioteca Nacional, Madrid, манускрипт. 7432, f. 89.
9. О дате его обращения в христианство, которая, несомненно, совпадает с датой крещения его отца, см. мою работу *Marranos of Spain*, 1973, pp. 224. Павел был заинтересован в распространении мнения, что он и его сын были крещены в 1390 г., т.е. до беспорядков 1391 г., а не в год этих погромов, что поставило бы их в положение вынужденно крещенных. Однако подлинная дата их обращения почти наверняка — июль или август 1391 г. В прологе к своей книге *Additiones* к *Postilla* Николая де Лиры, Пабло де Бургос говорит, что Алонсо был обращен в христианство, когда он еще не знал букв (*prius literas nominare nouisses*). Павел, возможно, хотел показать, что Алонсо не успел получить никакого еврейского образования. В любом случае, в противоположность тому, что сказано Амадором в *Estudios*, стр. 390, прим. 3, трудно найти в его стиле признаки влияния иврита (сравн. Cantera, см. Указ. соч., стр. 492, прим. 62).
10. См. Serrano, см. Указ. соч., стр. 122.
11. Т.ж., стр. 123.
12. Т.ж., стр. 124.
13. Т.ж., стр. 129.
14. Как переводы на испанский «Об обязанностях» и «О старости» Цицерона (1422). В том же году он писал на латыни *Memoriale virtutum*, который был переведен на испанский в 1474 г. См. Cantera, см. Указ. соч., стр. 455–456, 459, 464; и Serrano, см. Указ. соч., стр. 241–242, 246–247, 249.  
Эти и другие работы Картахены (включая переводы Сенеки) ставят его в один ряд с теми, кто внес наибольший вклад в подъем гуманизма в Испании. См. об этом Ottavio di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (пер. Manuel Lloris), 1976, pp. 113–193, 203–226.
15. См. выше, стр. 170–171.
16. См. Alvar García, *Crónica*, año 1420, cap. 30 (*CODOIN*, 99, p. 132); сравн. Cantera, см. Указ. соч., стр. 417.
17. Хроника Хуана II, год 1421, гл. 2.
18. Т.ж., т.ж., гл. 3; Alvar García, см. Указ. соч., *CODOIN*, 99, p. 199.
19. Хроника Хуана II, год 1421, гл. х.
20. Т.ж., т.ж., гл. Xi–xii.
21. Т.ж., т.ж., гл. xxxiv; и сравн. Serrano, см. Указ. соч., стр. 126, прим. 26.
22. Хроника Хуана II, год 1423, гл. 2.
23. Alvar García, см. Указ. соч., в *CODOIN*, 99, p. 344; сравн. Serrano, см. Указ. соч., стр. 127.
24. Возможно, что именно в один из тех дней Алонсо де Картахена присоединился к кругу союзников Альваро, которые поклялись «оборонять, защищать и помогать ему, и охранять его личность, имущество и почет против всех людей на свете» (см. Хроника дон Альваро де Луны, изд. Carriazo, стр. 396).
25. Cantera, см. Указ. соч., стр. 423–24.
26. Serrano, см. Указ. соч., стр. 106; и см. выше, стр. 171.
27. Т.ж., стр. 140–143. Речь дон Алонсо об этом появилась в испанском переводе в *La Ciudad de Dios*, XXXV (1894), p. 122ff. Оригинальный латинский текст находится в Национальной библиотеке, Мадрид, MS. 2347, f. 409.
28. Serrano, см. Указ. соч., стр. 146–148 (на основе *De actibus ... Alfonsi de Cartagena*, Biblioteca Nacional, Madrid, MS. №7432).
29. Serrano, см. Указ. соч., стр. 150–151.
30. Hefele, *Conciliengeschichte*, VII, 1874, p. 64b.
31. То есть дебаты, которые начались в середине апреля 1439 г. и закончились низложением папы собором 15 июля того же года. См. об этом Creighton, см. Указ. соч., III, стр. 10–18.
32. На встрече в апреле 1439 г.; см. т.ж., т.ж., стр. 10–14.
33. См. Aeneas Sylvius Piccolominus, *De gestis Concilii Basiliensis...* (ed. D. Hay и W.K. Smith), 1967, lib. 1, p. 10.
34. Т.ж., стр. 20.

35. Т.ж., стр. 28.
36. Т.ж., стр. 29, 31.
37. О позиции кастильского правительства в Базеле см. *Historia de España*, XV, pp. 136–139, 140–143.
38. Serrano, см. Указ. соч., стр. 153.
39. Т.ж., стр. 154.
40. По поводу решения в Базеле см. выше, стр. 227–229; касательно указы, см. выше, стр. 240–243.
41. См. *Defensorium*, p. 64.
42. Т.ж., стр. 66. Цитируя на самом деле Беду (без ссылки на него), дон Альфонсо приписывает этот пассаж Августину, и действительно, идея принадлежит св. Августину. См. О граде Божьем, XII, 22–23 (пер. Ph. Levine в Loeb Classical Library: О граде Божьем, том IV, стр. 108–113); см. также Bede, *Hexameron*, lib. I, ML 91, 30. См. также Bede в Glossa Ordinaria, Gen. 2.21–22; сравн. ML 91, 30.
43. См. *Defensorium*, p. 66.
44. Справедливо приписывая идею Августину, Картагена представляет две цитаты в поддержку этого утверждения. Одна из них (не дословная) из Августина, О граде Божьем, XII, с. 22 и 28 (Loeb изд. цит. выше, стр. 109–110 и 129), а другая из Беды (*Hexameron*, lib. I, ML. 91, 30), которую он также приписывает Августину. См. *Defensorium*, p. 66.
45. Т.ж., стр. 67; Бытие 11:6.
46. Т.ж., стр. 67: *Omnes virtute aut vicio personarum, non ex differentia carnalis originis, distinguendos.*
47. Т.ж.: *Omnes tamen gentiles et nulli legi scripte alligati tunc erant.*
48. *Defensorium*, p. 66: *Allii quidem lumine naturalis rationis utentes, honestatem vivendi viam, aliquali cognitioni dei coniunctam, tenuerunt.*
49. Августин. О граде Божьем, XV.i.
50. Т.ж., XV.8; XVI. 11–12.
51. См. об этом Maguire, см. Указ. соч., стр. 43–57.
52. *Defensorium*, p. 66–68.
53. *Hominum genus*, см. выше, стр. 437.
54. *Defensorium*, p. 72–73.
55. Бытие 12:1–3; *Defensorium*, p. 68.
56. Т.ж., стр. 72.
57. Т.ж., стр. 74.
58. Т.ж., стр. 70.
59. Малахия 1:2.
60. *Defensorium*, p. 70.
61. См. Augustinus, *Epistolae*, 186.15, 194.39 (ML 33, 821, 888).
62. *Defensorium*, p. 71: *nec voluntas dei iniusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis* (см. Augustinus, *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, lib. I, q. 68 (ML. 40, 72).
63. *Defensorium*, p. 71; Петр Ломбардский. Сентенции, lib. I, dist. 41, 2–3 (ML 192, 633–634).
64. *Defensorium*, p. 71: «Мы не можем принять, что эта неповторимость любви продолжается без причины».
65. Иов 5:6. Это текст Вульгаты, которая сильно отличается от значения оригинала на иврите. Картагена говорит: «Причина особой благодати, оказанной этому народу тем, что из его среды взято тело Христа, не проистекает из его заслуг». И, следуя Фоме Аквинскому, но не называя его имени, он прибавляет: «Но если кто-нибудь спрашивает, почему Он избрал этот народ из всех прочих, чтобы среди него родился Христос, дай ему послушать то, что говорит Августин: «Не старайся судить, если не хочешь ошибиться». (см. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 4; и сравн. *In Ioannis Evangelium Tractatus*, тракт. xxvi<sup>a</sup> (ML, 35, 1608). «Ибо эти божественные тайны не могут быть известны людям, и не нужно в них вникать». (*Defensorium*, p. 75).
66. Augustine, *De bono coniugali*, с. 15 (*On the Good of Marriage* // Library of Fathers, v. 22, p. 293).
67. *Defensorium*, p. 74–75; об Августине, см. выше, прим. 61, 64; о Фоме Аквинском см. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 4.
68. *Defensorium*, p. 73.
69. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 5.
70. Не было это ограничено и тем народом, потому что были также и верующие в Бога за его пределами. См. «О граде Божьем», XVIII, гл. 47 (изд. Loeb, том VI, стр. 54–55).
71. О граде Божьем, XVI, гл. 12 (изд. Loeb, том V, стр. 71).
72. Фома Аквинский. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 6 (ответ на возр. 2: Закон не должен быть дан, кроме как народу, потому что это общее наставление).
73. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 4 (ответ на возр. 1) и 5 (ответ).

74. Согласно св. Фоме, «Авраам был первым, получившим обещание будущего рождения Христа», он был «первым отрезавшим себя от общества неверующих», и он был первым, на котором знак обрезания был установлен как «символ веры».
75. Сумма теологии, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 98, art. 5.
76. Августин. О граде Божьем, XVIII, гл. 28 (изд. Loeb, том V, стр. 462–465), и другие места.
77. *Defensorium*, p. 72.
78. *Defensorium*, p. 76; все за Иеронимом Стридонским, послание к папе Дамасу (ML 22, 382, *Epistulae*, XXI.4).
79. *Defensorium*, p. 79.
80. Т.ж., стр. 76–77; без упоминания св. Фомы Картагена здесь также следует за «Суммой теологии», I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, Q. 107, art. 1 (том viii, стр. 293) и art. 3, ответ и отзывы на возражения 1 и 2 (том viii, стр. 300).
81. *Defensorium*, p. 85.
82. Т.ж., т.ж.
83. Включая доктрину Иисуса «люби своих врагов и молись за твоих гонителей» в согласии с Оригеном, *Homiliae in Numeros*, ix.3, о Числах 16:44–45 (MG 12, 627–628), который вывел это из рассказа Пятикнижия о молитве Моисея и Аарона за их врагов; см. *Defensorium*, p. 77–78.
84. Т.ж., т.ж., стр. 85.
85. Т.ж., т.ж.
86. Исаия 60:1; *Defensorium*, p. 81.
87. Т.ж., т.ж.
88. Т.ж., т.ж.
89. Т.ж., т.ж.: «gentes autem non sic quasi ad suum sed tanquam ad alienum lumen, ut suum sua fidelitate faciant, invitantur».
90. Т.ж., стр. 80.
91. Т.ж., стр. 88: Nec enim Iherusalem ad gentes conversa est, sed gentilis populus ad Iherusalem convertitur.
92. Т.ж., т.ж.: Neque enim Israel deos gentium recepit, sed gentes deum Israel receperunt.
93. Посл. к Галатам 3:38.
94. *Defensorium*, p. 90.
95. Т.ж., стр. 89–90.
96. Т.ж., стр. 95.
97. Т.ж., стр. 94.
98. Т.ж., стр. 98–99.
99. Т.ж., стр. 99.
100. Второзак. 18:15; *Defensorium*, p. 95.
101. Т.ж., т.ж. Согласно Картагене, Иеремия этим высказыванием имел в виду Иисуса, что совершенно очевидно из следующего: когда Иеремия обращался к «надежде Израиля», он спросил: «Для чего Ты — как чужой в этой земле, как прохожий, который зашел переночевать?» А «кто иной был спасителем Израиля, кто бродил по дороге, как прохожий, что искал пристанища на ночь, кроме Него, кто сказал о Себе «у лис есть норы, у птиц — гнезда, но сыну человеческому негде преклонить голову». Т.ж., стр. 96.
102. Т.ж., стр. 95.
103. Т.ж., стр. 96. Сравн. Иероним. Толкования на книгу Исаии, кн. XIII, гл. 45, стихи 14–17 (ML 24, 446–447).
104. *Defensorium*, p. 96.
105. Т.ж., т.ж.
106. Т.ж.
107. Т.ж., стр. 97.
108. *Ibid*: сравн. Различные интерпретации в Построчной глоссе Деяний 2:39: *omnibus etiam gentibus qui loco vel a noticia dei longe sunt*, и Ординарной глоссы на тот же стих: *quod ad gentium vocationem pertinet especialiter*.
109. *Defensorium*, p. 101–102.
110. Т.ж., стр. 102.
111. См. интерпретацию Построчной глоссы на Осию 3:4 (на *Quia dies multos*) и 3:5 (на *Et post haec*), и де Лири на Осию 3:5 (*in novissimo dierum*). О взглядах Иеронима Стридонского см. его *Commentarium in Osee*, кн. I, гл. 3, стихи 4–5 (ML 25, pp. 844–845).
112. См. интерпретацию Построчной глоссы и де Лиру об Осии 3:5 (*in novissimo dierum*).
113. *Defensorium*, 102; *quod utique apertis oculis videmus*.
114. Т.ж., стр. 97.

115. Т.ж., стр. 124–125.
116. Т.ж., стр. 126; Послание к Римлянам 2:25–26.
117. Т.ж., стр. 126.
118. Т.ж., стр. 125.
119. Т.ж., стр. 126.
120. Т.ж., стр. 127.
121. См., к примеру, Hieronymus de Sancta Fide, *Contra Iudeos* (написано в 1412 г.), 1552, стр. 4v–5n; Petrus de la Cavalleria, *Zelus Christi*, Venice, 1592, p. 23v ff., 5ivff.; Paulus de Sancta Maria, *Scrutinium Scripturarum*, Burgos, 1591, pars II, dist. vi, caps. 2, 3, pp. 501a, 504–505.
122. Матф 27:25.
123. Также во время гонений на конверсо вслед за вспышкой Толедского мятежа призыв отомстить за кровь христову был, несомненно, поднят многократно. Долг осуществления этой мести являлся повторяющейся темой агитации Маркоса Гарсии (см. его Memorial, т.ж., стр. 333, 337, 341).
124. *Defensorium*, p. 166–167.
125. См. Сумма теологии, III, Q. 47, статья 4.
126. *Defensorium*, p. 143.
127. Т.ж., т.ж.
128. Т.ж., т.ж.
129. Согласно общепринятому христианскому толкованию, Апостол называет здесь «князьями» демонов или толкователей закона. См. Ординарную и Построчную глоссы. Однако Николай де Лира дает альтернативную интерпретацию: «principes hic dicuntur sacerdotes et scribe iudeorum», Картагена признает только эту интерпретацию, которая относится сугубо к евреям; см. *Defensorium*, p. 143.
130. Первое послание и Коринфянам 1:8; *Defensorium*, p. 143.
131. Т.ж., т.ж.
132. Еванг. от Луки 23:34.
133. *Defensorium*, p. 143; *Bede*, In Lucae Evangelium Expositio, lib. 6, на Еванг. от Луки 23:13–14, 21, 34 (ML 92, 616).
134. *Defensorium*, p. 143.
135. Т.ж., стр. 144.
136. Беда о Еванг. от Луки 23:34 (см. его In Lucae Evangelium Expositio (ML 92, 616)).
137. Поэтому, ссылаясь на Беду, Картагена цитирует вторую часть его утверждения, т.е. те, кто не знали, должны быть прощены; он опускает первую часть, которая говорит о тех, кто знали, но предпочли распять, нежели признаться.  
Новое отношение Картагены к теме Страстей в особенности выразилось в его попытке ограничить прямую ответственность за распятие Христа незначительной частью еврейского народа. Обращаясь к вопросу о божественном прощении, обещанном виновным за счет их незнания, Картагена все время меняет направление между Августином и Фомой, явно склоняясь в первом (см. Сумма теологии, п°, п°, q. 98, статья 4; и сравн. In Ioannis Evangelium Tractatus, трактат xxvi<sup>4</sup> (ML, 35, 1608)). Он полностью расходится во мнениях с теми христианскими теологами, которые начиная с III в. все больше и больше акцентируют элемент намерения, а не незнания, который мотивировал, по их мнению, евреев в их роли в Страстях. Об эволюции в этом отношении христианского мира см. *Defensorium*, pp. 75.
138. *Defensorium*, p. 144.
139. Т.ж., стр. 149.
140. Т.ж., стр. 146.
141. Т.ж. Augustine, *Contra Julianum*, fol. VI, cap. 14.43 (M 44, 847).
142. Isidore, *De summo bono*, I, xxii, 5 (ML 83, 589).
143. *Defensorium*, p. 148.
144. Т.ж., т.ж.
145. Т.ж., т.ж.
146. Т.ж., стр. 214–215.
147. Это согласно концепции Бартоло (см. ниже, прим. 160).
148. *Defensorium*, pp. 150–151 (конец третьей теоремы, раздел 6).
149. Платон. Государство, кн. II (*The Dialogues of Plato*, transl. B. Jowett, 1924, p. 49ff).
150. *Defensorium*, p. 171–172; и см. Аристотель. Политика, кн. 1, гл. 2.
151. *Defensorium*, p. 173. сравн. Corpus Iuris Civilis, *Digest*, L. xvii. 32 (De diversis regulis iuris antiqui): Quod attinet ff.
152. Т.ж., стр. 148.



153. Т.ж., т.ж. Картахена явно делает различие между *индивидуальными* качествами, которые являются частью человеческой природы, и *коллективными* характеристиками, которые созданы обстоятельствами и могут исчезнуть в изменившейся ситуации. Так, он говорит: «хотя неевреи превосходят израильтян в силе и прочих бранных качествах, как только две группы объединяются в полноте веры, они становятся неразличимыми и неразделимыми, как реки, вливающиеся в море» (т.ж., стр. 149). В противоположность этому он верил, что индивидуальные качества, как те, что формируют «природное» благородство, настолько глубоко укоренены, что почти неистребимы. Прошлая история евреев и их настоящее состояние являются тому свидетельством, уверяет он.
154. Это главное исправление четвертой теоремы, стр. 153–317.
155. *Defensorium*, pp. 154–155.
156. Т.ж., стр. 155–156; сравн. Torquemada, *Tractatus*, p. 54.
157. *Defensorium*, p. 156.
158. Т.ж., стр. 156–157. Слово «ацилим» (благородные — ивр.), которое взято для обозначения аристократов, встречается в Ветхом Завете только однажды (Исход 24:11).
159. *Defensorium*, p. 162.
160. Сравн. Bartolus, *Code*, lib. xii, De dignitatibus, law 1; и см. Memorial, т.ж., 345fr.
161. *Defensorium*, p. 161.
162. Т.ж., стр. 162; согласно переводу Вульгаты (Числа 1:15).
163. Т.ж., 165; т.е. Петр Коместор (Едок) — автор Схоластической истории, ML 198, 1055–1722.
164. *Defensorium*, p. 165.
165. Т.ж., т.ж.
166. Т.ж., стр. 163–164.
167. Т.ж., стр. 160; *ubi culmen regni est, summam nobilitatem inesse*.
168. Т.ж., стр. 161.
169. Т.ж., стр. 162–163.
170. Т.ж., стр. 170, следуя Аристотелю, Политика, кн. I, гл.
171. Т.ж., стр. 172–173.
172. Т.ж., стр. 173.
173. Еванг. от Иоанна 8:34.
174. *Defensorium*, p. 175.
175. Т.ж., стр. 174.
176. Т.ж., т.ж. Это согласно *Corpus Iuris Civilis, Digestae*, VI (*De iudiciis*), 4: *Lis nulla ff*.
177. Т.ж., стр. 174–175.
178. Т.ж., стр. 206.
179. Т.ж., стр. 210.
180. Т.ж., т.ж.
181. Т.ж., т.ж.
182. Т.ж., т.ж.
183. Т.ж., стр. 210–211. Однако следует отметить, что, хотя священническим семьям отказывается в теологическом благородстве, они могут, согласно Картахене, доказать присутствие у себя богатых источников благородства в других смыслах. Следуя Николаю де Лире, Картахена утверждает, что предводители народа из колена Левии (священнического колена) заключали межплеменные браки с царским коленом Иуды, так что священническое колено было основой для претензий на светскую знатность и высокое положение (см. *Defensorium*, p. 159–160; сравн. де Лира о Бытии 19:10).
184. *Defensorium*, p. 213.
185. Т.ж., стр. 215.
186. Т.ж., стр. 216.
187. Т.ж., т.ж.
188. Т.ж., стр. 217–218.
189. Т.ж., стр. 219.
190. Т.ж., стр. 220.
191. Т.ж., стр. 222.
192. Т.ж., стр. 221–222.
193. Т.ж., стр. 222; см. *Corpus Iuris Civilis, Codex*, IX. LI (*De sententiam passis*), 1: *Cum salutatus ff*.
194. Т.ж., стр. 223.
195. Посл. к Тимофею 2:6.
196. *Decretum*, I, *Distinctio* 48, cap. 1.
197. Hieronymus. *Epistola* 69 (ad Oceanum), 9, ML 22, 663 (на английском см. Jerome, *The Principal Works*, transl. W.H. Fremantle, 1893, p. 148a).

198. Decretum, I, Dist. 48, c. 2 I (ed. Friedberg, p. 174); *Defensorium*, p. 246 (cap. 29).
199. Т.ж., т.ж.
200. См. выше, стр. 457.
201. *Defensorium*, p. 256.
202. Т.ж., стр. 257.
203. Т.ж., стр. 250–251.
204. Иов 1:11; слово «немного» (*paululum*) согласно Вульгате.
205. *Defensorium*, p. 252.
206. Т.ж., т.ж.
207. Иов 2:4; *Defensorium*, p. 253.
208. Johannes XXIII Extrava. Comm. lib. V, tit. 2, cap. 2 (*Dignum arbitantes*), ed. Friedberg, II, p. 1290.
209. *Defensorium*, pp. 266–267.
210. Т.ж., стр. 273.
211. Т.ж., т.ж.; «Потому что догматизировать даже малейший раскол означает попытку разорвать на части единственную Церковь и воевать со всей Церковью, которая неделима».
212. Т.ж., т.ж.
213. Т.ж., стр. 289.
214. Т.ж., стр. 289, 293.
215. Т.ж., стр. 293.
216. Т.ж., стр. 296.
217. Т.ж., стр. 301.
218. Т.ж., т.ж.
219. Т.ж., стр. 302.
220. Т.ж., стр. 315.
221. Т.ж., стр. 316–317.
222. Т.ж., стр. 319.
223. Т.ж., т.ж.

## ДИЕГО ДЕ ВАЛЕРА

1. См. José Simón Díaz, «La familia Chirino en Cuenca» // *Guía* (Revista semanal de enseñanza y oposiciones), Madrid, I, 1944 (April 20), № 171, pp. 3–6, основано на информации, обнаруженной инквизиторским расследованием в 1631 г. о чистоте крови семьи. См. также т.ж., «El helenismo de Quevedo y varias cuestiones más» // *Revista de Bibliografía Nacional*, Madrid, VI (1945), pp. 87–118 (см. в особенности стр. 98).
2. См. *Epístolas de Mosen Diego de Valera*, опубликованную *Sociedad de Bibliófilos Españoles* (и под редакцией José Antonio de Balenchana, 1878, pp. 169–229). Баленчана считал, что трактат был написан в 1441 г., потому что Валера в прологе к этой работе говорит, что был в стороне от гражданской или активной жизни — выражение, которое соответствует его состоянию в то время, когда он жил в Куэнке, вдали от двора (т.ж., стр. xxii, и стр. 169, прим. 1). Тем не менее Валера в этой работе затрагивает вопросы, относящиеся к расовым атакам на конверсо, и его дискуссия эхом откликается во многих местах на аргументы Картахены и Торкемады. Легче видеть его идущим по стопам указанных великих марранских мыслителей, чем тем, кто прокладывает путь для их идей. Что же до причин таких утверждений Баленчаны, то в 1451 г., когда Валера служил воспитателем внука Педро Дестуниги (графа Пласенсия), он мог видеть себя не ранее 1441 г. «в стороне от гражданской или активной жизни». Мы можем добавить, что в этих условиях он мог найти достаточно времени и для размышления, и для исследования, необходимых для написания этого трактата. Поэтому мы считаем, что его *Espejo* было написано около 1451 г., после появления *Defensorium* Картахены, с которым у *Espejo* много общего.
3. Для подробных отчетов о жизни и трудах Валеры см. предисловие J. de M. Carriazo к Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, 1927, и *Memorial de Diversas Hazañas*, 1941; Lucas de Torre, *Mosen Diego de Valera*, 1914; H. Sancho de Sporanis, «Sobre Mosen Diego de Valera» // *Hispania*, Madrid, том VII (1947), pp. 531–553; Pascual de Gayangos, «Mossen Diego de Valera» // *Revista Española de Ambos Mundos*, III (1855), pp. 294–312. Об эссе Валеры см. предисловие J.A. de Balenchana к *Epístolas y otros varios tratados de Mosen Diego de Valera*, 1878; Carriazo предисл. к Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, pp. Lxxix–lxxxix и xc–xcix; Gino de Solemni // *Romanic Review* XVI (1962), pp. 87–88. О его поэзии см. Menéndez y Pelayo, *Historia de la Poesía castellana en la Edad Media*, II 1914, pp. 225–242; Puymaigre, *La cour littéraire de Donjuán II*, 1873, I, стр. 208; II, pp. 198–204. О его исторических работах см. (в дополнение к Carriazo) Julio Puyol, «Los Cronistas de Enrique IV» // *Boletín de la Acad. de la Historia*, Madrid, 1921 (79), pp. 118–

- 126; G. Cirot, *Les histoires générales d'Espagne entre Alphonse X et Philippe II*, 1904, pp. 40–44; т.ж., «Les decades d'Alfonso de Palencia», и т.д. // *Bulletin Hispanique*, xi (1909), pp. 425–442; Antonio Paz y Mélia, *El cronista Alonso de Palencia*, 1914, xxxix–xliv, lxxi–lxxxi, 428–469; *idem*, *Series de los más importantes documentos del archivo y biblioteca del ... Duque de Medinaceli*, 1915, pp. 44, 72–74, 78, 82. N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, II, lib. X, cap. 13, § § 708 ff; B.J. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española*, IV, 1889, pp. 870–875.
4. См. т.ж., стр. 173, 176; и см. Bartolus, *De dignitatibus* // *Commentaria Codicis*, lib. XII, cap. I, § 24–29; сравн. Картахена, выше, стр. 465–466.
  5. *Epístolas*, p. 219.
  6. Т.ж., стр. 185; см. Innocentius III, *De contemptu mundi*, lib. 1, cap. 17 (PL, 217, 709): *Natura liberos genuit, sed fortuna servos constituit*.
  7. *Epístolas*, p. 185.
  8. Т.ж., стр. 179, 183.
  9. Т.ж., стр. 180, 194.
  10. Т.ж., стр. 213–214; Валера указывает в этом отношении, однако, на различные обычаи, которые преобладали к этому времени в Центральной и Западной Европе (см. т.ж., стр. 214).
  11. Т.ж., стр. 212–213.
  12. Т.ж., стр. 211.
  13. Т.ж., стр. 208.
  14. Т.ж., стр. 211–212.
  15. Т.ж., стр. 209–210.
  16. Т.ж., стр. 208.
  17. Его слова о «благороднейшем» происхождении Иисуса (*nuestro Redemptor... este linaje escogió para su por el más noble*) должны относиться к его основной концепции, что «более благородный» в смысле национальной сущности просто означает «лучший» в религиозном смысле (см. т.ж., стр. 208).
  18. Этот же аргумент, несколько измененный и усиленный, использовался Валерой семью годами позже (в 1458 г.), в ответ на проповедь, произнесенную в Куэнке неким монахом и магистром теологии (Серрано), который оспаривал право «новых христиан» присоединиться к испанской аристократии. Отвечая расовые суждения монаха, которые причинили многие «обиды и бесчестия» марранам, Валера отметил, среди прочего, что «готские короли, которые вышли из колена Дана», были предками «сиятельных королей» Испании, а английская делегация на Базельском соборе требовала себе места впереди кастильской на том основании, что английские короли были потомками Иосифа Аримафейского. «Займет у меня много времени, — говорит Валера, — предложить список всех князей и сеньоров, у которых были еврейские предки» (См. об этом манускрипт в Библиотеке университета Саламанки. № 455, f. 68').
  19. *Epístolas*, стр. 209.
  20. Т.ж., т.ж. В дальнейшем объяснении этого возрождения Валера сравнивает обращенных, которые вернули себе возможность вновь стать благородными, с «теми, кто вышли из плена и вновь приобрели утраченную свободу» (т.ж.). Здесь почти наверняка перед нами резюме подробного рассуждения Картахены на эту тему (см. выше, стр. 470), хотя Валера не использует доказательств Картахены, в том числе пример римского закона *postliminium* (см. *Defensorium*, p. 219–220).
  21. *Epístolas*, стр. 210.
  22. Т.ж., стр. 210–211.

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ТОЛЕДСКИХ МЯТЕЖНИКОВ

1. См. выше, стр. 264.
2. См. его *Les Controverses des Statuts de pureté de sang en Espagne du xiv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle*, 1960, p. 36.
3. Benito Ruano, *Toledo en el siglo xv*, p. 55.
4. См. его статью «La rebelión toledana de 1449» // *Archivum* (Oviedo), XVI (1966), p. 405.
5. Т.ж., стр. 411.
6. Т.ж., стр. 413–414.
7. Т.ж., стр. 414.
8. См. выше, стр. 256.
9. *Crónica del Halconero*, cap. 375, p. 510; Хроника Хуана II, год 1449, гл. 5, стр. 663b; и другие места.
10. Т.ж., т.ж., стр. 664a.
11. См. мою статью «Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?» // *PAAJR*, XLIV (1977), в особенности стр. 106–110.

12. См. «El Memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora» // *Sefarad*, XVII, p. 320.
13. Т.ж., т.ж.: a quien, según Dios, Ley, razón e derecho pertenesce la administraron de los Reynos e Señorios de Castilla e de León.
14. Слова, добавленные нами в скобках, являются предположением мысли Гарсии, в особенности слова, выделенные нами курсивом в следующем предложении.
15. Memorial, т.ж., стр. 339.
16. Таковой, по существу, также была и позиция мятежной знати, выраженная в их заявлениях 1425 и 1440 гг. (цит. выше, стр. 197, 206), и это лежит в основе их оправдания своих многочисленных заговоров и бунтов против короля. Если такие заявления означают антимонархизм, тогда эти аристократы должны были бы выступать против королевской власти как формы правления, а это очевидный абсурд. Среди выразителей вышеуказанной критики были Альфонсо V, король Неаполя, и Хуан I Наваррский.
17. *Sefarad*, xvii, p. 322.
18. Это подчеркнуто Маркосом Гарсией в его «Докладной записке», так же как и в *Петиции* мятежников. См. *Halconero*, p. 524–526, и Memorial, т.ж., стр. 341: «vos señor diste[i]s la corona que Jesuchristo vos dió por vuestra nobleca e virtudes al dicho malo tirano». Также см., т.ж., стр. 338: «... ca por esta causa saldrá el dicho Rey de la seruidumbre en que a estado y está . . . por el tirano poderío del dicho don Aluaro de Luna».
19. Т.ж., стр. 341.
20. Т.ж., стр. 338; сравн. также 328.
21. Т.ж., стр. 341: en otra manera, necessario es usar de todos los remedios defensorios.
22. Об истоках этого взгляда в трудах Отцов Церкви (начиная с IV в. и дальше) и его новом появлении на средневековом Западе (в IX в.) см. А. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, I, p. 149ff., 215–216; II, pp. 61–63; III, стр. 47–48. См. также Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, 1,2; III, 9,3. О выражениях той же концепции в Испании см. *Espéculo*, 1,1,3; *Partidas*, II, 1,5, 1,7.
23. См. Bracton, см. Указ. соч., I, 8,5; и сравн. А. J. Carlyle, см. Указ. соч., I, стр. 230–239; III, стр. 38.
24. *Partidas*, I, 1,19; *Espéculo*, предисловие (см. *Opúsculos Legales*: Academia de la Historia Madrid, 1836, p. 2).
25. Carlyle, см. Указ. соч., III, стр. 56–58.
26. *Partidas*, II, титул I, закон 5.
27. Т.ж., т.ж., титул I, закон 7.
28. Т.ж., т.ж.
29. *Espéculo*, I, 1,3.
30. Т.ж., I, 1,13.
31. *Partidas*, II, кн. II, закон 2, 4; тит. V, закон 8.
32. *Espéculo*, I, 1,9; *Partidas*, I, тит. i, закон 16.
33. Т.ж., I, тит. i, законы 17, 19.
34. *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, I, 1861, p. 542 (cap. 64); III, 1866, p. 491.
35. Carlyle, см. Указ. соч., VI, стр. 5; *Cortes de León y de Castilla*, II, xxviii, p. 371–372, Tercero Tractado, § 9.
36. Т.ж., III, 9, 19 (стр. 111).
37. Т.ж., III, 15, 14 (стр. 391).
38. Т.ж., III, 16, 11 (стр. 406–407).
39. Т.ж., т.ж.
40. См. выше, стр. 242.
41. *Cortes de León y de Castilla*, III, XVIII, p. 458.
42. Постановление, выпущенное в ответ на эту петицию, было издано Фернаном Диасом де Толедо (см. *Cortes de León y de Castilla*, III, p. 494), и оно несет в себе признаки его особого стиля.
43. Т.ж., III, стр. 483.
44. Т.ж., III, стр. 492.
45. Carlyle, см. Указ. соч., VI, стр. 188.
46. Это очевидно из 63 петиций, представленных кортесами Вальядолида (1447), больше половины которых резко и бесцеремонно указывают на провалы и злоупотребления королевской администрации. См. *Cortes de León y de Castilla*, III, p. 495–575; и сравн. предисловие Мануэля Кольмейро к заседаниям этих кортесов, I, 1883, стр. 505–515.
47. Memorial, т.ж., стр. 323, 327, 338, 339, 343, 344, 345, 346, 347, 349.
48. См. Memorial, т.ж., стр. 327, 338.
49. Т.ж., стр. 339.
50. Т.ж., т.ж. (dañada y reprouada).

51. Т.ж., т.ж., стр. 339.
52. Фома Аквинский. Сумма теологии, 2.2, q. 42, раздел 2.
53. Аристотель. Политика, III, 5, 4–5; IV. 8–3; Этика, VIII, 10.
54. Исидор Севильский. Этимологии, IX. 3.
55. Иоанн Солсберийский. Поликратик, IV. 1–4; VIII, .7.
56. Bracton, *De legibus Angliae*, 5. 8. 5.
57. Bartolus, *De Tyrannia* // *Humanism in Tyranny*, ed. Emerton, 1925, p. 132; и см. также т.ж., стр. 130, 131.
58. Memorial, т.ж., стр. 338.
59. Т.ж., т.ж.
60. *Las Siete Partidas*, II, титул v. закон 14.
61. См. Аристотель. Этика, viii, 10; сравн. Thomas Aquinas, *De regimine principum*, lib. iv, cap. 1.
62. *Halconero*, pp. 257–258 (в письме, адресованном королю адмиралом Кастилии Фадрике Энрикесом и его братом Перо Манрике, верховным аделантадо Леона, от 20 февраля 1439 г.).
63. См. *Cortes de León y de Castilla*, III, pp. 458–460, 481–485, 491–493.
64. Memorial, т.ж., стр. 339.
65. Т.ж., стр. 338.
66. Т.ж., т.ж.
67. Т.ж., стр. 339.
68. Т.ж., стр. 341.
69. Т.ж., стр. 342.
70. См. Иоанн Солсберийский. Поликратик, IV, гл. 1, 3 и другие места.
71. Memorial, т.ж., стр. 340 и 325.
72. Т.ж., т.ж.; и см. также стр. 348.
73. Т.ж., стр. 325.
74. Т.ж., т.ж.
75. Т.ж., т.ж.
76. Т.ж., стр. 341.
77. Т.ж., т.ж.; и см. также стр. 350–351, где он говорит о возможной нужде города дать прибежище «remedios defensorios» против папы, так же как против короля Кастилии.
78. Т.ж., стр. 350. Призыв к «будущему собору» Церкви будет сделан, если папа «откажется ознакомиться, как положено» с делом толедцев. Также раньше он отметил необходимость в соборе, когда сказал, что папа мог получить «полное понимание» дела после того, как услышал бы мнение «venerado Concilio» (стр. 341).
79. См. письмо Энеа Сильвио папе Николаю V от 25 ноября 1448 г., в L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, I, 1901, s. 42.
80. О позиции Кастилии по отношению к папству во время Базельского собора см. L. Suárez Fernández, *Castilla, el Cisma y la crisis Conciliar (1378–1440)*, 1960, pp. 115–141. О позиции Арагона в конфликте см. V. Balaguer, *Historia de Cataluña*, III, 1862, pp. 513–514, 519, 523, 526.
81. J.N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 1907, pp. 53–60.
82. См. т.ж., стр. 235, где Фиггис предлагает сжатое резюме своего взгляда: «Евгений IV — предшественник Людовика XIV»; и см. т.ж., *The Divine Right of Kings*, 1922, pp. 39–65. Следует отметить, однако, что Фиггис склоняется к преувеличению влияния папских претензий на *plenitudo potestatis* (в особенности со времен Бонифация VIII) на развитие принципа божественного права королей. В наших глазах этот принцип обязан своим подъемом и ростом внутренним политическим нуждам монархий не меньше, чем внешнему папскому давлению. Он служил ответом на посягательства сил баронов, так же как и сил Церкви. Факторы, ответственные за эволюцию, следует поэтому искать в росте феодальной силы, параллельном росту амбиций Церкви.
83. Memorial, т.ж., стр. 325.
84. Т.ж., стр. 341.
85. В это время, как справедливо то, что адвентисты, например, Милич, часто ссылались на Святого Духа, справедливо так же и то, что убежденные соборники ссылались на него не менее часто (см. J.A.W. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, V, Boston, 1854, transl. Joseph Torrey, pp. 95, 115, 117, 119, 132, 177–179, и во многих других местах). Настолько частым было упоминание Святого Духа последователями теории концилиаризма, что Амброджо Траверсари, сторонник папы, описывая в своем письме императору Сигизмунду то, как принимались решения в соборе Базеля, сказал, что в этом соборе «голос повара весит, так сказать, столько же, сколько и голос епископа или архиепископа» и «что бы эта буйная толпа ни постановила, это приписывается Святому Духу» (см. Ambrosius Traversarius, *Latinae Epistulae*, ed. L. Mehus, II, 1759, p. 238).

## ЗАЩИТА МАРРАНОВ СТАРЫМИ ХРИСТИАНАМИ

1. См. его *Generaciones y Semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, pp. 89–95.
2. См. выше, стр. 427.
3. В 1450 или 1455 гг.; см. предисловие Domínguez Bordona, *т.ж.*, стр. xx, прим. 1.
4. *Т.ж.*, стр. 94: *condenar a todos e non acusar a ninguno*.
5. *Т.ж.*, стр. 90–91.
6. *Т.ж.*, стр. 91.
7. *Т.ж.*, *т.ж.*
8. *Т.ж.*, стр. 92.
9. *Т.ж.*, стр. 92–93.
10. *Т.ж.*, стр. 93.
11. *Т.ж.*, *т.ж.*
12. *Т.ж.*, *т.ж.*
13. *Т.ж.*, стр. 94.
14. *Т.ж.*, стр. 91.
15. *Т.ж.*, стр. 94.
16. См. о нем Т. Muñoz y Soliva, *Noticias de los Obispos de Cuenca*, 1860, pp. 146–159; *т.ж.*, *Historia de la ciudad de Cuenca*, II, 1867, pp. 314–326; J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura Española*, VI, 1865, pp. 254, 285; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetust.*, lib. x, cap. 11, 570–579; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, part 2, pp. 813<sup>b</sup>–815<sup>a</sup>. A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique*, 1746, p. 441 ff.; J. de Mata Carriazo, в его предисловии к «Переработанной версии хроники Сокольникового», 1946, pp. cxxxiii–cl; Luis G. A. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, 1927, pp. v–xcvi.
17. См. Getino, см. Указ. соч., стр. Lxxxiii–lxxxiv.
18. *Т.ж.*, стр. 202–203.
19. *Т.ж.*, стр. 203: *como el arness con el fornido jubón*.
20. *Т.ж.*, *т.ж.*
21. *Т.ж.*, стр. 191.
22. Также см. о нем: Nicholas G. Round «Politics, Style and Group Attitudes in the *Instrucción del Relator*» // *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. XLVI № 4 (1969), p. 294, n. 1.
23. *Sefarad*, XVII (1957), p. 342.
24. *Т.ж.*, стр. 342–343.
25. О ранних выступлениях Картахены и короля против действий мятежников см. пролог к его *Defensorium*, pp. 61–62.
26. Getino, см. Указ. соч., стр. 191.
27. «Contra algunos zizañadores de la nación de los conuertidos del pueblo de Israel», *т.ж.*, стр. 181–204.
28. См. его «Instrucción», *т.ж.*, стр. 356.
29. См. ниже, стр. 536–538.
30. Хроника Хуана II, год 1450, гл. 1 (BAE, том 68, стр. 670–671).
31. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 343.
32. Getino, см. Указ. соч., стр. 182. Барриентос использует здесь термин *Hebreos* (вместо *Judíos*), чтобы указать на общность этнического (нерелигиозного) происхождения конверсо и евреев во времена Амана.
33. *Т.ж.*, *т.ж.*
34. *Т.ж.*
35. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 344.
36. Getino, см. Указ. соч., стр. 183–184.
37. *Т.ж.*, стр. 201.
38. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 389.
39. Getino, см. Указ. соч., стр. 193.
40. *Т.ж.*
41. *Т.ж.*, *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 348; см. выше, стр. 337.
42. *Instrucción*, *т.ж.*, стр. 344.
43. См. выше, стр. 536–537.
44. Getino, см. Указ. соч., стр. 185: *en la fe primera nacieron*.
45. *Т.ж.*, стр. 183–184. То, что по мнению Барриентоса, число иудействующих среди конверсо было невелико, отражено также в написанном им специальным трактате о шестом каноне Четвертого Толедского собора. В нем он пишет: «Но если кто-нибудь скажет: *многие найдены среди конвер-*

- со или потомков евреев, что следуют еврейской вере — мы ответим: возможно, что кто-то есть» (MS. Biblioteca Nacional, Madrid, nu 1181, f. 28). Однако эта формулировка принадлежит испанскому переводу трактата, в то время как согласно напечатанному латинскому оригиналу его ответ на тот вопрос был: «это возможно» (*possibile est*; см. дополнение I к Alonso de Cartagena, *Defensorium*, p. 336). Ничего определенного или окончательного не может быть сказано по поводу точности обеих формулировок, кроме указания на то, что латинский текст отличается многими опущениями, что придает, пожалуй, больше достоверности испанскому переводу. Также, в свете взглядов, выраженных Барриентосом по этому вопросу в его редакции *Instrucción* Докладчика, более вероятно, что его ответ был таким, как в испанской версии. Разумеется, окончательная истина может быть установлена только при сравнении испанского перевода с другими латинскими манускриптами (если таковые станут доступными). Но какое бы определение он ни использовал по отношению к иудействующим («многие» или «некоторые»), ясно, что он признал только *возможность* их существования, а не *наличие* или даже *вероятность*.
46. Getino, см. Указ. соч., стр. 194.
  47. Т.ж., т.ж.
  48. Т.ж., стр. 194–195. Та же идея позже была высказана Пульгаром в его *Letras*, изд. Domínguez Bordona, 1949, стр. 64–65, и *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, I, 1943, pp. 348–349, в речи, которую он приписал Гомесу Манрике (в 1478 г.).
  49. Getino, см. Указ. соч., стр. 195.
  50. Т.ж., т.ж.
  51. Т.ж.
  52. Т.ж., стр. 188.
  53. Т.ж., стр. 184.
  54. Т.ж., стр. 186.
  55. Т.ж., стр. 201.
  56. См. Fermín Caballero, *Doctor Montalvo*, 1873, p. 19; см. о нем также N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, lib. x, § 811–816.
  57. Caballero, см. Указ. соч., стр. 23.
  58. Т.ж., стр. 21, 23.
  59. Т.ж., стр. 49, 114.
  60. См. предисловие Монтальво к его комментированному изданию «Королевского фуэро», перепечатанному в испанском переводе Caballero, см. Указ. соч., стр. 98.
  61. Caballero, см. Указ. соч., стр. 38, 39–40.
  62. См. *Memorias de Enrique IV*, II (Colección Diplomática), 1835–1913, pp. 74–75. Приглашение Монтальво участвовать в этой встрече формально было сделано королем (т.ж., стр. 74a).
  63. Caballero, см. Указ. соч., стр. 50.
  64. Т.ж., стр. 56–57.
  65. Т.ж., стр. 60.
  66. См. *Fuero Real de España*, lib. iv, cap. 3, l. 2 (изд. 1781, с глоссами Монтальво, II, стр. 339–353).
  67. Caballero, см. Указ. соч., стр. 66.
  68. Т.ж., стр. 25.
  69. См. *Fuero Real de España*, II, 1781, p. 339b (lib. iv, tit 3):... ad quod facit tractatus quidam levis, quem de mandato Illustrissimi Domini nostri Regis Joan. II super factis Toleti contingentibus invalide compilavi.
  70. См. выше, стр. 272 и 1004, прим. 12.
  71. В 1548 г. кардинал Силисео в документе, защищающем его устав о чистоте крови, критиковал Монтальво за его интерпретацию слов Павла по поводу «непокорных», обращенных из иудаизма, в его Послании к Титу 1:1–10 (см. Королевское фуэро, II, 1781, стр. 349a). Силисео назвал эти комментарии Монтальво безусловно «еретическими» и «противоречащими пониманию святых богословов» (BNM, MS. 13038, f. 21rv), но не указал, что их автор был марраном. Судя по обычаю Силисео унижать своих марранских критиков и противников, трудно представить себе, чтобы он упустил возможность указать на еврейское происхождение Монтальво, если бы тот действительно был «новым христианином».
  72. См. убедительный анализ его характеристик у Caballero (см. Указ. соч., стр. 50–55 и 209–212).
  73. См. *Partidas*, I, титул 7, l.i (7-е изд., 1528, с глоссами Монтальво).
  74. Несмотря на то, что эта большая работа увидела свет в 1500 г. (см. Caballero, см. Указ. соч., стр. 96), она, по всей вероятности, была сдана в печать до смерти Монтальво (в 1499).
  75. *De la Unidad de los Fieles*, см. т.ж., стр. 48, 115. Согласно Николасу Антонио, трактат Монтальво появился, однако, под заголовком «Евреи, обращенные в веру, имеют право на общественные должности и церковные почести» (см. *Bibliotheca Hispana Vetus*, lib. X, cap. iv, § 813).

76. Королевское фуэро, изд. 1781, II, стр. 339b.
77. Т.ж.
78. Т.ж., стр. 340a.
79. Т.ж., стр. 340ab. Этот довод выдает влияние взглядов Торкемады, которые могли быть переданы ему его марранскими советниками, или, возможно, наброски сокращенного изложения Торкемады, находившиеся в их распоряжении.
80. Т.ж., стр. 340b.
81. Т.ж., т.ж. Сравн. комментарии Картахены на эту тему в его *Defensorium*, pp. 142–144; и см. выше, стр. 455.
82. Королевское фуэро, II, стр. 340b.
83. Т.ж., стр. 342ab.
84. Т.ж., стр. 343b.
85. Т.ж., т.ж.
86. Т.ж., 343b–344a.
87. Т.ж., стр. 347b–348, 349a.
88. Т.ж., стр. 343ab; сравн. *Cortes de León y de Castilla*, I, 1861, p. 533 (cap. 57).
89. Королевское фуэро, стр. 343b.
90. Т.ж., стр. 342b–343a, 345b–346a; сравн. послания Иеронима Стридонского против Руфина, *Decretum*, CICa, I, Dist. 56, c. 5.
91. Королевское фуэро, II, стр. 343a.
92. Т.ж., стр. 342a.
93. Т.ж., стр. 346b–347a.
94. Т.ж., стр. 347a.
95. Т.ж., стр. 349a.
96. Т.ж., стр. 349ab.
97. Gonzalez-Tejada, II, p. 308.
98. Королевское фуэро, II, стр. 349b.
99. Т.ж., стр. 352a.
100. Т.ж., стр. 345a.
101. Т.ж., стр. 352b.
102. Т.ж., т.ж.
103. Т.ж., стр. 353a.

## ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

1. См. о нем как о хронисте F. Cantera, *Alvar García de Santa María*, 1952, pp. 99–127; J. Amador de los Ríos, *Historia Crítica de la Literatura Española*, VI, 1865, pp. 216–223; B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, I, pp. 302–304.
2. О различных пересмотренных изданиях *Halconero* см. детальный обзор Карриасо в его предисловии к «Переработанной версии хроники Сокольников», 1946, p. ix–xv.
3. См. об этом выше, стр. 237.
4. *Halconero*, p. 520.
5. Т.ж., стр. 523; это после ссылки на них как на «неверных» и «еретиков» (стр. 521–522).
6. См. выше, стр. 291–300.
7. *Halconero*, p. 531.
8. Т.ж., т.ж.
9. Т.ж.
10. Хранится в Университетской библиотеке Санта-Крус в Вальядолиде, № 434.
11. Т.ж., f. 282a: Luego el común con el fauor que les dio Pero Sarmiento apoderáronse en las puertas e puentes e torres.
12. Т.ж.: non se mostraua claramente; сравн. *Halconero*, p. 518.
13. MS. 434 Библиотеки Санта-Крус, f. 282a.
14. Т.ж., f. 285a.
15. Т.ж.: personas q' a el plazian.
16. См. *Halconero*, p. 523 (цитированный выше пассаж и его окончание).
17. См. манускрипт 434 Библиотеки Санта-Крус, f. 288a; сравн. *Halconero*, p. 525. Мы также можем предположить, что слова *malos homes* в заключительной части *Петиции* — части, отсутствующей в *Halconero* и находящейся только в Краткой версии, — заменили такие эпитеты, как *reges*



- или *infideles*. Сравн. предисловие Карриасо к «Переработанной версии хроники Сокольного», стр. cxciij–cxciiv.
18. См. MS. 434 Библиотеки Санта-Крус, f. 62a.
  19. Сан Андрес, близ Вальядолида; см. *Crónica de Alvaro de Luna*, p. 435.
  20. На самом деле, приблизительно после двух месяцев; см. *т.ж.*
  21. См. MS. 434 Библиотеки Санта-Крус, ff. 304–305<sup>A</sup>; сравн. предисловие Карриасо к Переработанной версии, стр. ccii.
  22. *Т.ж.*, стр. lxxii; Elias Tormo // RAN, *Boletín*, 90 (1927), pp. 272–273.
  23. Переработанная версия, introduction, стр. clxxxi.
  24. См. MS. 434 Библиотеки Санта-Крус, f. 282a; сравн. *Halconero*, p. 518–519.
  25. MS. 434 Библиотеки Санта-Крус, ff. 283–3a. У этой вставки нет связи ни с предыдущим, ни с последующим текстом, и ее объяснение причин мятежа отличается от более раннего отчета автора Краткой версии, который приписывает восстание гневу граждан по поводу отношения Альваро к их привилегиям (*т.ж.*, f. 279–2793). В том же отчете автор следует своему источнику (*Halconero*, p. 511), но он явно не согласен с вышесказанным и ищет случая опровергнуть это. Его описание сбора денег для займа и последствий этого сбора, которое следует за отчетом об утверждении Кармента, что он хотел помочь городу защитить его привилегии, должно было служить доказательством того, что все разговоры о привилегиях были надувательством, а истинная причина восстания была совсем другой.
  26. О «Хронике Хуана II» см. Galindez de Carvajal, вступление к «Хронике Хуана II», BAE, 68, pp. 273–275; Пролог к изданию Хроники Переса де Гусмана: Monfort, Valencia, 1779, pp. VII–XVIII; J. Amador de los Ríos, *Historia Crítica*, VI, pp. 212–216; R. Foulché-Delbosc, «Étude Critique sur Fernán Pérez de Guzmán» // *Revue Hispanique*, XVI (1907), pp. 26–55.
  27. Хроника изредка делает резкие сокращения; в одном случае там опущена целая глава (та, в которой говорится о величии Альваро де Луны), и в ряде случаев документы заменяются кратким изложением их содержания. Только немногие главы и пассажи из «Хроники Хуана II» не включены в Переработанную версию.
  28. То, что некоторые главы хроники Гусмана идут практически по следам Сокольного, может быть обозначено тем, что Переработанная версия использовала эти главы в их, по существу, оригинальном виде.
  29. Согласно Карриасо начиная со страницы 420 и далее (приблизительно с середины 1441) Сокольный включает в свою работу Переработанную версию, которая была добавлена неким составителем. Однако, если Карриасо был прав в своем выводе, в то время как мы, со своей стороны, были правы, считая, что хроника Гусмана следовала за Переработанной версией (что очевидно из отчета о 1435–1439 гг.), мы должны были заметить возобновление параллелизма между хрониками Гусмана и Сокольного с середины 1441 г. Но тщательное сравнение этой части Сокольного с «Хроникой Хуана II» Гусмана показывает, что расхождений больше, чем совпадений, как, собственно, и в других частях.
  30. Хроника Хуана II, гл. 5, стр. 663b.
  31. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 664a.
  32. *Т.ж.*
  33. *Т.ж.*
  34. *Т.ж.*, стр. 663b.
  35. *Т.ж.*, стр. 664a.
  36. *Т.ж.*, *т.ж.*
  37. *Т.ж.*
  38. Так, термин «жестокое наказание» (*cruel justicia*, *т.ж.*) от случая к случаю использовался им для обозначения смерти на костре — наказания, часто применявшегося к еретикам.
  39. См. *Halconero*, p. 522.
  40. См. Хроника Хуана II, гл. 5, стр. 664b.
  41. См. *Halconero*, p. 523.
  42. Хроника Хуана II, стр. 664b.
  43. См. *Halconero*, p. 521; Хроника Хуана II, стр. 664b.
  44. *Т.ж.*; сравн. *Halconero*, p. 524.
  45. *Т.ж.*, стр. 521–522.
  46. Хроника Хуана II, стр. 664b: *personas infieles é malas*, вместо *ynfieles e herejes* в *Пемуциу* (см. *Halconero*, p. 523). Слово *infieles* (неверные) могло быть использовано как синоним евреев.
  47. См. Хроника Хуана II, стр. 667b: *ninguno ni algunos de los que habia desterrado y echado fuera de la dicha cibdad*.

48. Т.ж., т.ж.
49. *Abbreuiación*, f. 299.
50. Хроника Хуана II, стр. 670a.
51. Т.ж., стр. 670ab.
52. Т.ж., стр. 670b.
53. Т.ж.: á otros levantábades cosas que nunca pensaron; и сравн. т.ж., 664a; *Abbreuiación*, MS. 434, и выше, стр. 520–521.  
То, что Сармьенто через пытки добивался от конверсо фиктивных признаний не только в религиозных, но и в политических преступлениях, засвидетельствовано автором *Sucesos en la ciudad de Toledo contra los conversos* (с 1449 по 1467 гг.), который должен был иметь в своем распоряжении полную версию *Halconero*, а возможно, и другие источники (см. BNM, MS. 2041, f. 42; «*encarcelados y artormentados vigorosamente les hizo decir ... achacándoles que eran traidores a Dios y a la ciudad, y porque el maestre toleraba sus maldades y sacrilegios querian entregar la ciudad al Rey*»).
54. Хроника Хуана II, стр. 670b.
55. Т.ж.
56. Т.ж.
57. Т.ж., стр. 671a.
58. Т.ж.
59. Это суммирует содержание CIC *Codex Iustinianus*, I, 14, 4–5 (изд. Kriegel, 1895, стр. 68a).
60. *Crónica*, 671a.
61. Т.ж., т.ж.
62. Т.ж., стр. 671b. См. оригинальный текст главы: «Декрет» Грациана // CIC, I, pp. 293–294.
63. Вполне возможно предположить, что один из помощников Докладчика сотрудничал с Гусманом в редактировании «Хроники Хуана II» и что Гусман доверил ему редакторский надзор над этими пассажирами.
64. О «Четвертой всеобщей хронике» и проблеме ее авторства см. R. Menéndez Pidal, *Crónicas Generales de España*, 1898, pp. 93–97; G. Cirot, *Les Histoires générales d'Espagne*, 1904, p. 8; A. Sánchez Alonso, «Las Versiones en Romance de las Crónicas del Toledano» // *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, 1925, I, pp. 347–350; т.ж., *Historia de la Historiografía Española*, 1941, pp. 319–321.
65. См. Fita // RAN, *Boletín*, XXXIII (1898), pp. 248–249.
66. Картахена также составил краткое жизнеописание Хуана II в «Хронике Хуана II» под редакцией Гусмана (см. BAE, том 68, стр. 693a–695b). В этом рассказе Картахена воздерживается от того, чтобы касаться критических моментов его царствования, кроме падения Альваро де Луны. По этому поводу Картахена говорит, что «невероятная любовь» короля к Альваро, которая длилась тридцать восемь лет, превратилась благодаря «превратностям судьбы» в «ненависть и злобу», приведшие к аресту и казни Альваро (т.ж., 693b). Так, в «Хронике Хуана II» Картахена, несомненно, пытается приписать падение Альваро изменившемуся отношению короля, но автор *Defensorium* и лидер борьбы за права конверсо должен был чувствовать желание раскрыть потомкам хотя бы некоторые из ошибок и преступлений Альваро, которые привели к разрыву между ним и конверсо. Обнаруженные сведения могли вполне являться заслугой Альфонсо де Картахены.
67. *CODOIN*, 105–106 (1893). Глава о Хуане II в другой версии — MS. 9563, Biblioteca Nacional, Madrid — имеет дело с периодом Фернандо де Антекера.
68. *CODOIN*, 106, pp. 138–140.
69. Т.ж. стр. 138.
70. Т.ж., стр. 138–139.
71. Т.ж., стр. 139.
72. Т.ж.: e echó de fuera della á mano armada a los alcaldes e caualleros vecinos de la dicha cibdad e á los conversos, e robólos cuantas haciendas tenían.
73. Т.ж.
74. Т.ж.
75. Т.ж.
76. Т.ж.
77. Т.ж., стр. 140.
78. Т.ж.
79. Т.ж., стр. 137–138.
80. Примечательно, что глава о Хуане II в этой хронике заканчивается суровым обвинением Альваро в том, что тот во время войны Кастилии против Гранады в 1431 г. получил огромную взятку от короля Гранады, что побудило Альваро остановить кампанию (т.ж., стр. 140–141). То же обвине-

ние представлено в *Crónica Abreviada de España* Валеры (см. его *Memorial de Diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941, p. 307) как недосказанное, голословное обвинение. Однако в *Cuarta* это выглядит более похожим на установленный факт. Совершенно очевидно, что если Альваро был виновен в предательстве, то он полностью заслужил такую кару.

81. См. ниже, стр. 13–14.

## ПОСЛЕДСТВИЯ МЯТЕЖА

1. См. *Crónica*, año 1450, cap. 1, стр. 671a. Согласно Игере, кардинал Торкемада выразил такое же мнение об обязательствах, данных принцем толедцам под присягой, сказав, что «такие присяги давать нельзя; [а если они даны, то недействительны] и будучи недействительными, не должны соблюдаться» (см. *Higuera Historia Eclesiástica*, lib. 28, cap. 7; MS. 1290 Национальной Библиотеки Мадрида, f. 232<sup>v</sup>); и см. ниже, стр. 545, и прим. 49.
2. То есть до его прихода в Толедо и до отбытия Сармьенто из города. См. выше, стр. 266, 287.
3. См. выше, стр. 276–278.
4. См. *Colección Diplomática // Memorias de D. Enrique IV de Castilla*, II, 1835–1913, pp. 28a–37a. Фернандо де Лухан был избран исполнителем буллы из семерых видных церковников, назначенных папой для этой цели. Выбор был сделан королевской администрацией (см. *т.ж.*, стр. 30a и 32a).
5. *Т.ж.*, стр. 26a–28a и 37a–38b.
6. *Т.ж.*, стр. 32a.
7. *Т.ж.*, стр. 32b: nin alguno presume de participar con el dicho Pero Sarmiento, nin con sus familiares e complices e satélites e ayudadores e allegados e consintientes e culpados en los dichos maleficios, nin fablando, non estando, nin seyendo, nin andando, nin saludando, nin dando posada a el, nin a los otros sobredichos, nin a alguno dellos, nin comiendo, nin bebiendo, nin moliendo, nin cosiendo manjar, nin potage para ellos, nin les dando agua, nin fuego, nin les ministrando otra qualquier cosa, nin algund solas de piedad, nin participando con ellos salvo solamente en los casos otorgados por el derecho.
8. См. *т.ж.*, стр. 30a и 32a.
9. Алонсо де Картахена возражал против этих массовых репрессий. Его совету, как мы видим, не последовали. См. его *Defensorium Unitatis Christianae*, 1943, p. 316 и см. ниже, стр. 476–478.
10. См. Benito, *Toledo*, док. 19, стр. 202, и см. *Colección Diplomática*, p. 30ab.
11. *Т.ж.*, стр. 37b–38a.
12. Сентенция, включая буллу, имеется в: *Lumen ad Revelationem Gentium*, cap. 43, MS. Ambrosiana, ff. 302r–311v, и в испанском переводе работы Оропесы Луисом Диасом-и-Диасом: *Luz para conocimiento de los Gentiles*, pp. 736–749. И сравн. также прим. 40 к предыдущей главе.
13. См. *т.ж.*, стр. 743: hemos sido requeridos con insistencia justificada por el procurador fiscal y promotor del mismo poderosísimo señor Rey. Из шести душеприказчиков, назначенных папой, согласно работе Оропесы (f. 307<sup>v</sup>), только один (т.е. епископ Севильи) указан в булле, как это опубликовано Бенито Руано (стр. 200). Поэтому епископ Паленсии был среди тех, кто сменил первоначально назначенных.
14. Оропеса, см. Указ. соч., стр. 747; и то же самое на стр. 743–744.
15. *Т.ж.*, стр. 744: y que no los deshonréis ni de palabra ni de obra ni permitáis que los deshonren.
16. *Т.ж.*, стр. 747.
17. *Т.ж.*, стр. 744: ni tengáis la osadía, ni alguno la tenga, de dogmatizar en adelante lo contrario de lo que se ha dicho.
18. *Т.ж.*, стр. 746.
19. *Colección Diplomática*, p. 38b.
20. *Crónica*, año 1471, cap. 1, стр. 6723b. Согласно этому рассказу, упомянутые казни (в Вальядолиде, Севилье) имели место в 1451 г. Но даты и события, упомянутые в хронике начиная с 1450 г., довольно часто перепутаны. По всей вероятности, наказания, на которые ссылается хроника в первой главе 1451 г., имели место в 1450 г., вскоре после обнародования буллы *Si ad reprimandas*.
21. См. буллу *Regis Pacifici* в Benito, см. Указ. соч..., док. 22, стр. 217; она опубликована также в: Beltrán de Heredia // *Sefarad*, XXI (1961), p. 44.
22. *Т.ж.*, *т.ж.*
23. *Crónica*, año 1471, cap. 3 (стр. 6733b).
24. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 673b.
25. *Т.ж.*, *т.ж.*
26. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 23, стр. 216.
27. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 216–217.
28. *Т.ж.*, стр. 217.

29. Т.ж., стр. 218.
30. Т.ж., стр. 219.
31. Т.ж., т.ж.
32. См. том 2, стр. 13.
33. См. Benito Ruano, см. Указ. соч., док. 23, стр. 220.
34. См. *Crónica*, año 1481, cap. 7, стр. 677b, и *Crónica de Alvaro de Luna*, p. 267. По поводу даты 30 марта см. Benito, см. Указ. соч., стр. 74, прим. 17 (на основе MS. 19703/12 из BNM).
35. *Crónica de D. Alvaro de Luna*, p. 267.
36. Т.ж., стр. 268.
37. См. Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 74, прим. 17 (на базе MS. 19703/12 из BNM).
38. В своем письме городу от 21 марта король ясно сказал, что его решение простить город и его жителей было в большой степени принято под влиянием «просьб и пожеланий» его сына, принца Энрике (см. т.ж., док. 23, стр. 217). Действия принца, однако, в определенной мере определялись Пачеко. Также см. выше, стр. 556.
39. См. Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 14; MS. 1290, f. 250<sup>v</sup>: *La ciudad escrivio por este tiempo al Rey suplicándole tubiese por bien esta firme en la gracia que avia hecho que, muduo la voluntad que tenia de favorecer a los conversos, no diesse licencia para que entrassen en Toledo ni tubiessen officios publicos.*
40. Benito, см. Указ. соч., док. 26, стр. 222–223.
41. См. выше, стр. 551.
42. Benito, см. Указ. соч., стр. 76.
43. Т.ж., док-ты 27–28, стр. 223–227.
44. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, год 1451, № 6, стр. 380.
45. Т.ж., т.ж.
46. См. CICA, изд. Friedberg, II, Сикст, кн. V, титул iii, гл. 16; сравн. Lea, *History*, II, стр. 41.
47. См. Benito Ruano, см. Указ. соч., стр. 74–75, и т.ж., стр. 75, прим. 18.
48. См. Raynaldus, см. Указ. соч., год 1451, №. 5, стр. 379ab; булла также включена в Higuera, см. Указ. соч., кн. 28, гл. 14; MS. 1290, ff. 250<sup>v</sup>–251<sup>r</sup>.
49. В письме, посланном городам своего королевства вслед за казнью Альваро, Хуан II заявил, что Альваро инициировал папские буллы без его, короля, ведома и против его воли (см. *Crónica*, año 1452, гл. 3, стр. 686b). Также Фернан Перес де Гусман говорил о том, что «папа не отказал ни в одной его [Альваро] петиции» (*Generaciones y Semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, p. 134).

## КОНЕЦ АЛЬВАРО ДЕ ЛУНЫ

1. См. Хроника дона Альваро де Луны, изд. J. de Mata Carriazo, 1940, pp. 295–320 (главы 100–107).
2. О событиях, приведших к казни, так же как о самой казни, см. т.ж., гл. 128, стр. 429–434; *Crónica*, año 1453, cap. 2, pp. 682b–683b; о дате казни см. Rizzo, см. Указ. соч., appendix B, в особенности стр. 353–355.
3. См. «Хроника Хуана II», стр. 67; «Четвертая всеобщая хроника» // *CODOIN*, 106, p. 135; *Palencia*, *Crónica*, I, pp. 109–110.
4. См., к примеру, C. Silió, *Don Alvaro de Luna*, 1915, pp. 23–24; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España*, III, 1922, p. 105; L. Suárez Fernández // *Historia de España*, XV, p. 206.
5. См. Manuel José Quintana, *Don Alvaro de Luna*, 1885, pp. 193–194; также Rizzo, см. Указ. соч., стр. 164–16, 170–171, который видит влияние королевы как главный фактор в решении короля избавиться от Альваро, начинает свой рассказ с заговора против Альваро с Алонсо де Виверо, которому он приписывает львиную долю в его организации и развитии.
6. Amador de los Ríos, *Historia*, III, 1876, pp. 51–54; 58–59.
7. Т.ж., т.ж., стр. 56–57.
8. Т.ж., т.ж., стр. 43–45.
9. Т.ж., т.ж., стр. 47.
10. Т.ж., т.ж., стр. 50.
11. Т.ж., т.ж., стр. 62–63.
12. Т.ж., 47, и прим. 1.
13. См. выше, стр. 170.
14. См. выше, стр. 196–197.
15. См. выше, стр. 240–243.
16. См. выше, стр. 430.
17. См. выше, прим. 31 к разделу «Король и его министр».

18. См. Alvar García de Santa María, *Crónica del Rey Don Juan II*, опубликовано в CODAIN, 100 (1891), год 1431, гл. 24, стр. 302–311.
19. См. выше, стр. 319.
20. То, что обычное поведение Альваро было именно таким, убедительно доказано буллой *Humani generis*, и в особенности «Сентенцией» ее душеприказчика. Ни то, ни другое не могло быть издано без сотрудничества с Альваро. См. выше, стр. 551–552.
21. Graetz, *Geschichte*, VIII, 1890<sup>3</sup>, s. 148.
22. Т.ж., т.ж., стр. 190–191, прим. 2.
23. Т.ж., т.ж., стр. 153–154. Признавая то, что у конверсо была серьезная причина для недовольства Альваро, Николас Раунд не видел в их взаимоотношениях достаточной причины попытаться уничтожить его (см. *The Greatest Man Uncrowned*, pp. 63–64). Несмотря на прекрасное владение источниками и целый ряд глубоких наблюдений, главное заключение ученого по поводу падения Альваро не вяжется, по нашему мнению, с исторической реальностью. Тем не менее его основательный труд должен быть объектом пристального внимания для всех, кто изучает эту проблему.
24. См. Lea, *History*, I, 1905, p. 147.
25. Т.ж., т.ж.
26. Т.ж., т.ж., стр. 148.
27. Т.ж., т.ж., стр. 147.
28. Т.ж., т.ж.
29. Т.ж., т.ж., стр. 147–148.
30. V. Beltrán de Heredia, «Las Bulas de Nicolás V acerca de los Conversos» // *Sefarad*, XXI (1961), pp. 29–30; см. выше, стр. 551.
31. Т.ж., т.ж., стр. 34.
32. Т.ж., т.ж., стр. 25, 35.
33. Т.ж., стр. 35.
34. Т.ж., стр. 34.
35. О некоторых из этих явлений в современной науке см. мою статью «¿Motivos o Pretextos? La Razón de la Inquisición» // Angel Alcalá, ed. *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*, 1984, pp. 26–36.
36. Heredia, т.ж., стр. 39: «De no ser así, el pontifice no se hubiere prestado a la maniobra».
37. Т.ж., т.ж., стр. 32.
38. См. выше, стр. 552.
39. Heredia, т.ж., стр. 34.
40. Luciano Serrano, *Los Conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena*, 1942, p. 180.
41. Amador de los Ríos, *Historia*, III, p. 58.
42. См. Cantera, Alvar García, p. 427.
43. Т.ж., стр. 428.
44. Т.ж., стр. 79.
45. Т.ж., стр. 78–79, 244, 427–428.
46. Crónica de D. Alvaro de Luna, ed. cit., p. 381.
47. Cantera, см. Указ. соч., стр. 244.
48. Crónica de D. Alvaro de Luna, ed. cit., p. 332.
49. См. т.ж., стр. 301, где он ссылается на Альваро: *muy sentido y avisado juicio*; стр. 320: *El Maestre . . . coposfió con su discreción*; стр. 328: *pensó como кабальеро muy sentido*; и другие места.
50. Похоже, что он не подозревал Руиса де Мендосу, Перафана де Риверу и других участников заговора. См. т.ж., стр. 404–406, 416 и многие другие места.
51. Хроника доня Альваро де Луны, стр. 391; Картахена тоже упоминается как первый из этих эмиссаров в «Хронике Хуана II», год 1452, гл. 1, стр. 680, и в Valera, *Crónica Abreviada de España*, cap. xiv, опубликовано Х. де Мата Карриасо и в приложении *Memorial de diversas Hazañas*, 1941, p. 332 Валеры.
52. Т.ж., стр. 392.
53. Т.ж., т.ж.
54. Т.ж., т.ж.
55. Т.ж., т.ж.
56. Из «Хроники Хуана II», год 1452, гл. 1, стр. 680<sup>8</sup>, можно заключить, что Альфонсо де Картахена вместе с другими эмиссарами короля несколько раз встречался с Альваро для вышеуказанной цели. Это, однако, вряд ли могло случиться после встречи епископа с Альваро, как это изложено выше. Самоуважение Картахены и осознание им того, что у него нет никакого влияния на Альваро, должны были отвлечь его от повторения такой попытки.

57. Т.ж., стр. 404.
58. Т.ж., стр. 393.
59. Т.ж., стр. 409.
60. Хроника Хуана II, год 1452, гл. I, стр. 68ob.
61. Т.ж., т.ж.
62. Crónica de D. Alvaro, стр. 406.
63. Cantera, см. Указ. соч., стр. 77.
64. Т.ж., стр. 427.
65. Alonso de Palencia, «Хроника Энрике IV», пер. A. Paz y Mélia, I, 1904, стр. 111.
66. Т.ж., стр. 111–112.
67. См. *Memorias de D. Enrique IV de Castilla*, II, pp. 124–125.
68. Т.ж., т.ж.
69. Хотя это ни в коей мере не влияет на наше мнение, мы все же должны заметить, что выяснение личности этого Докладчика до сих пор вызывает некоторые сомнения. Мигель де Портилья-и-Эскивель [Miguel de Portilla y Esquivel] в своей *Historia de la Ciudad de Compluto*, Alcalá, 1725, I, 447 цитирует эпитафию на могиле доньи Марии, матери Докладчика Фернана Диаса де Толедо, в которой Луис Диас де Толедо назван *вторым Докладчиком*. Однако полностью полагаться на эту эпитафию невозможно. Амадор де лос Риос отметил, что «из-за плохого состояния надписи, которая была сделана через много лет после смерти доньи Марии (не раньше, чем в XVI в.), Портилья не мог с ясностью прочесть ее, чем дал простор для многих сомнений и недоразумений» (см. его статью «La Parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares y su abandonada capilla del Relator» // *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, XVIII [1898], p. 270, п. 11). Действительно, в одном месте Портилья говорит, что эпитафия называется *Диего Диаса* «Вторым Докладчиком», и из-за того, что часть надписи стерта, «невозможно установить, был ли он мужем или сыном этой сеньоры, хотя он назван Вторым Докладчиком, что указывает на то, что он был младшим братом дона Фернандо» (см. см. Указ. соч., I, стр. 232, 236–239, 446, 447, 586, 587). Ясно, что Портилья не был уверен даже в имени «второго Докладчика», т.е. был ли это Луис или Диего, хотя похоже, что в конце концов он решил, что его звали Луис (судя по представленному им тексту надписи). Также ясно, что он не смог получить ничего определенного по поводу его родства с доньей Марией (Портилья пишет, что он мог быть ее мужем или сыном, но не внуком). Кроме этого, автор эпитафии не был достаточно информирован о первом Докладчике, поскольку его надпись содержит ряд грубых ошибок, в частности, ошибки в датах смерти Фернана Диаса де Толедо и его тещи (см. Portilla, см. Указ. соч., I, стр. 446, 447).
- Родриго Амадор де лос Риос пишет (т.ж., стр. 271, конец примечания 1), что *нигде* «мы не находим указание на дона Диего, или на дона Луиса, которого Портилья именует вторым Докладчиком, согласно эпитафии». Однако, как мы видим, Луис Диас де Толедо описан как Докладчик в документе, который мы цитировали из *Memorias de Enrique IV* (см. выше, прим. 67), и ссылка здесь на сына Докладчика. Если у Фернана Диаса де Толедо был брат по имени Луис (как и его сын), то вполне возможно, в 1467 г. его брат был уже в преклонном возрасте. Зачем же тогда мятежникам назначать старого человека, не известного никакими предыдущими достижениями, для исполнения столь трудных задач, доверенных дону Луису, согласно цитированному выше документу? Таким образом, среди ошибок и стертых надписей эпитафии, цитированной Мигелем де Портильей в его работе, выделяется хотя бы один факт, а именно то, что Луис Диас де Толедо был *вторым Докладчиком*.
70. Хроника дона Альваро де Луны, стр. 370, и другие места.
71. *Memorias de Enrique IV*, II (Colección Diplomática), p. 74.
72. Т.ж., стр. 77.
73. Т.ж., стр. 76.
74. Т.ж., стр. 76b.
75. Т.ж., т.ж.
76. Т.ж.
77. *Crónica de Juan II*, 1472, cap. 2, p. 682b.
78. Т.ж. Возникшие разногласия также отражают противоречивые взгляды на законность королевского совета, выраженные Диасом де Монтальво, одним из юристов, присутствовавших на первом и втором заседании (т.ж., стр. 77a). В своих комментариях к «Королевскому фуэро», кн. I, титул 4 (*De los que no obedecen el tuamiento del Rey*) он оправдывает позицию короля и судебный процесс, приведший к вынесению приговора против коннетабля, когда в своей глоссе к «Партидам» (Partida I, cap. 7, c. 1) он отрицает юридическую основу приговора и считает его процедурально недействи-

тельным. См. об этом, F. Caballero, *Doctor Montalvo* (том III *ero Conquenses Illustres*), 1873, стр. 30–53, 105–107, 209–210.

79. *Crónica*, año 1452, cap. 2, стр. 682b.

80. См. Amador, *Historia*, III, p. 62, n. 1.

81. То, что роптание против Альваро было причиной для недовольства им со стороны короля, было также указано «Хроникой Альваро де Луны», правда, ее автор, верный своей политике избегания конкретной ссылки на лидеров конверсо, приписывает эту агитацию против Альваро только Пересу де Виверо.

82. Обоюдная неприязнь и постоянное раздражение, которыми были отмечены взаимоотношения между королевой и Альваро, получили подтверждение в свидетельствах, приложенных к юридическому исследованию приговора Альваро, произведенному в начале XVI в. см. León de Corgal, *Don Alvaro de Luna* (segun testimonios inéditos de la época), 1915, pp. 47–49, 66–69.

83. См. Valera, *Crónica Abreviada*, ed. cit., p. 214.

84. Ни один из источников XV в. не приводит свидетельства о том, что королева была движущей силой заговора против Альваро. Согласно «Хронике Хуана II» (год 1447, гл. 3, стр. 654ab, и год 1452, гл. 1, стр. 678a), идея пришла от короля. Он информировал королеву о своем желании избавиться от Альваро и попросил ее сотрудничества, которое и получил. Аналогично, историк Алонсо де Паленсия приписывает решение уничтожить Альваро королю, который не мог далее терпеть свое «рабское подчинение» коннетаблю и твердо решил освободиться от этого «унизительного ярма» (Хроника Энрике IV, I, 1904, стр. 108, 112). Также и «Хроника дон Альваро де Луны» считает не королеву, а Переса де Виверо главной движущей силой заговора (т.ж., стр. 295ft.) и приписывает участие королевы в заговоре воздействию Виверо (т.ж., стр. 296, 307).

Более того, судя по Диго де Валера, не королева послужила причиной охлаждения короля к Альваро, а сам коннетабль. Согласно Валере, разрыв в их отношениях зародился тогда, когда между ними возникли разногласия по поводу второго брака короля. Альваро узнал о намерении короля тайно послать во Францию Валеру для переговоров о женитьбе Хуана II на дочери короля Франции, в то время как Альваро секретно пытался договориться о браке Хуана с Изабеллой Португальской. Валера рассказывает, что, когда Альваро предстал перед королем со своим разоблачением, «между ними [т.е. между королем и Альваро] произошел разлад, и коннетабль остался глубоко обиженным, а король на того разозленным. И с тех пор он [т.е. король] невзлюбил Альваро, хотя скрывал это с большим благоразумием» (*Crónica Abreviada*, ed. cit., pp. 314–315). Из этого следует, что королеве не нужно было использовать свое влияние, чтобы настроить короля против Альваро. Король разочаровался в нем еще до встречи с ней.

Эта ссылка на скрытую вражду, испытываемую Хуаном II к Альваро де Луне, может помочь нам понять другое утверждение Валеры, что, устроив брак Изабеллы с королем, коннетабль «вытащил нож, который отсек ему голову» (см. т.ж., стр. 314). Скорее всего, он сослался на решающую роль королевы в достижении сотрудничества с графом Эстунийгой, которое считалось необходимым для того, чтобы Альваро сдался (эту точку зрения поддерживал в особенности Валера, который был агентом графа и главным действующим лицом событий, которые явились результатом этого сотрудничества). Соответственно, Валера видел королеву «инструментом», а не инициатором заговора. Той же точки зрения придерживался и Сантильяна, когда прославлял ее как *quarta liberadora*, в одном ряду с Юдифью, Эсфирью и Марией, «супругой и матерью Бора» (см. *ero «Coplas a la Reyna» // Cancionero Castellano del Siglo XV*, ed. R. Foulché-Delbosc, I, 1912, p. 501).

85. Это четко распознал Паленсия (см. см. Указ. соч., I, стр. 108).

86. См. *Historia de España*, XV, pp. 204–207.

87. См. выше, стр. 491–492.

88. Этот взгляд с ясностью отразился в письме короля своим королевствам, в котором он попытался оправдать свой приговор Альваро. Король объяснил, что, издав этот приговор, он только воспользовался своим правом установить справедливость, которая «поручена ему Богом», так, чтобы «все прознали ... место, которое он занимает на земле Божьей властью» (Хроника Хуана II, год 1452, гл. 3, стр. 690ab).

89. О его еврейском происхождении см. выше, прим. 1 к разделу «Алонсо де Картахена».

90. Трудно отмахнуться как от исторически ничего не стоящего от утверждения Педро Херонимо де Апонте (в его приложениях к *Tizon de España*, BNM, MS. 6043, f. 1617<sup>v</sup>), что Виверо происходил из марранов, как это делает Н. Раунд, см. Указ. соч., стр. 64. Утверждение историка Лопе Гарсия де Саласара, современника Алонсо Переса, что его отец был «добрым человеком Виверо» и «идальго» (см. *ero Libro de buenas uanzas e fortunas*, ed. A. Rodríguez Herrero, 1955, p. 60), не обязательно вступает в противоречие с утверждениями *Crónica de Alvaro de Luna* (p. 295), что он был человеком

низкого положения и «нестоящим». В конце концов, мы ничего не знаем о семье Алонсо или его матери, которая могла быть «новой христианкой». В любом случае, указание на его низкое социальное положение может намекать на его марранское происхождение, так же как и его род занятий (делопроизводство) и то, что он неоднократно именуется «иудой» или его «наследником» (т.ж., стр. 300), который предал своего господина «власти евреев» (стр. 324), т.е. *конверсо*.

Также нелегко объяснить, почему Хуан II отказался от своего намерения обвинить Альваро в убийстве Виверо (*Memorias*, pp. 43–44, 46), если только мы не предположим, что Виверо был конверсо. Если это действительно было так, то Докладчик мог побояться того, что в случае осуждения Альваро на смерть за это убийство приговор мог возбудить опасное обвинение в том, что он стал мучеником, которого убили конверсо за справедливое наказание, назначенное им одному из их «мерзких предателей». В результате имя Виверо не было даже упомянуто ни в суде, ни в соответствующем королевском документе (см. Хроника Хуана II, стр. 684–691).

### КРУГ ЗАМКНУЛСЯ

1. См. Хроника Хуана II, стр. 629a.
2. См. документ, опубликованный Бенито Руано, см. Указ. соч., стр. 262–265.
3. См. РАН, *Memorias*, p. 121ab.
4. См. выше, стр. 260–261.



# КНИГА ТРЕТЬЯ

## Энрике IV и Католические короли

### ЭНРИКЕ IV: ЕГО ЦЕЛИ И ТАКТИКА

1. См. выше, стр. 537.
  2. См. выше, стр. 556–557.
  3. См. титул в его подписи на брачном контракте (от февраля 1455 г.) между Энрике IV и инфантой Хуаной Португальской в *Memorias*, р. 140b; см. также Diego de Valera, *Memorial de Diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941, р. 20. В более поздних королевских документах (от мая 28, 1477 г. и 12 июня, 1477 г.) он, однако, назван секретарем короля, *referendario*, главным нотарием для его привилегий и членом его совета, но не Докладчиком короля (см. *Col. Dipl.*, р. 143b, и F. Fita // RAN, *Boletín*, XII [1888], р. 76).
  4. Colmenares, *Historia de Segovia*, ed. 1970, tit. 29, n. 20.
  5. См. Valera, см. ранее, стр. 15, и Palencia, *Crónica de Enrique IV*, I, р. 167. Энрике назначил его одним из своих послов в Португалии для ведения переговоров о его предполагаемом браке с Хуаной, сестрой Альфонсо V. Паленсия говорит о нем весьма уничижительно.
  6. О Диего Ариасе де Авиле см. *Colección Diplomática*, стр. 139a, в документе от февраля 1477 г. Давила представлен здесь не только как верховный казначей, но еще и как секретарь короля, *escribano mayor* (для его привилегий) и общественный нотариус двора и «todos los sus regnos e señorios.» В своей *Crónica de Enrique IV* (tit. 20; BAE, vol. 70, р. 111a) Диего Энрикес де Кастильо говорит о нем (1477) как о главном казначее и счетоводе короля (см. также Palencia, см. ранее, I, стр. 93–94, 160–161). Об Альваро Гомесе де Сибдад Реале см. *Colección Diplomática*, р. 147b (céd: 2 August, 1477). Впервые он появляется как королевский секретарь (вместе с Альваром Гарсией де Вилья Реалом) в королевском брачном контракте от февр. 1477 г. (*т.ж.*, стр. 139a); также см. Palencia, см. ранее, I, стр. 237.
  7. См. Castillo, см. ранее, стр. 141a (гл. 68).
  8. См. *т.ж.*, стр. 101ab, в первой главе, посвященной внешнему виду и привычкам Энрике. Привлекательная картина, нарисованная Кастильо, не должна восприниматься как вымысел придворного льстеца-хрониста. Следует заметить, что хроника Кастильо, написанная при жизни Энрике, переполнена критикой его поведения, в то время как подведение итогов его действий, сделанное уже после смерти Энрике, отражает искреннее восхищение (см. его *хронику*, стр. 222ab).
- Другой портрет Энрике, сделанный его современником и не сильно отличающийся от того, что нарисовал Кастильо, находится в рукописи XV в., которая хранится в Эскориале и полностью опубликована: A. Rodríguez Villa, *Bosquejo biográfico de Don Beltrán de la Cueva*, 1881, pp. 5–6. Также и Педро де Эскавиас, который занимал различные посты в администрации Энрике и был членом его совета, видел его в благоприятном свете. Глава об Энрике в его *Repertorio de Principes de España* (рукопись в Эскориале, еще не опубликована) была напечатана J.B. Sities в его *Enrique IV y la excelente Señora*, 1912, apl. A, pp. 381–408 (см. в особенности стр. 407–408).
- Картина, представленная Пульгаром, тоже в основном благоприятна, хотя и не свободна от ряда критических замечаний (*Claros Varones de Castilla*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, pp. 9–20). Главным негативным моментом в изображении Энрике Пульгаром была его очевидная импотенция, которую хронист попытался, но не сумел доказать. В дальнейшем мы должны будем рассмотреть это утверждение в свете того факта, что Пульгар был хронистом королевы Изабеллы, а законность занятия ею трона полностью зависела от предполагаемой импотенции Энрике.
- Другой чиновник Королей-католиков, Диего де Валера, говорил об Энрике как в хвалебных, так и в пренебрежительных тонах. Его уверения в том, что Энрике владел латынью на уровне ученого, был завзятым читателем и искусным писателем (*en toda letra*), добавляют важные штрихи к облику Энрике IV (см. Valera, см. ранее, стр. 259).
9. См. Castillo, см. ранее, стр. 104b (гл. 8): потому что мавры «преследуют нашу религию» и «узурпируют наши земли».
  10. Какой бы соблазнительной ни выглядела для Энрике перспектива присоединить Каталонию к своим владениям (см. ниже, стр. 619), война с Арагоном была, по всей вероятности, для короля вопросом национальной необходимости нанести сокрушительный удар по своему самому опасному врагу, Хуану II Арагонскому, который продолжал вмешиваться в дела Кастилии. Совсем незадолго до обращения каталонцев к Энрике с просьбой быть их королем был организован, с помощью Хуа-

- на, заговор с целью свержения Энрике. Согласно Валере (см. *ранее*, стр. 42–43), этот заговор принес немало страха и волнений королю («*De lo qual... el rey rescibiese gran turbación*»; «*El temía mucho este ayuntamiento de los grandes*»).
11. *Colección Diplomática*, p. 354b (§2); сравн. Palencia, см. *ранее*, I, стр. 259. Утверждение Эскавиаса отражает отношение Энрике к христианству: «*Fue muy devoto a iglesias y monesterios*» (Sitges, см. *ранее*, стр. 407), то же самое говорят Пульгар (см. *ранее*, стр. 14–15), Валера (см. *ранее*, стр. 294) и другие.
  12. Паленсия, несомненно, был самым яростным — и самым предубежденным — критиком Энрике. Согласно этому хронисту, у Энрике не было достоинств, одни только пороки; он был неискренним, алчным тираном, он не заботился о благополучии людей, а только об удовлетворении своих порочных страстей, он был совершенно не религиозен, а наоборот, был открытым и скандальным антихристианином («Настоящим божьим наказанием был дон Энрике, враг веры и друг мавров»; Palencia, см. *ранее*, I, стр. 466).
  13. См. Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, I, 1967, p. 798a.
  14. См. Juan de Mariana, *Historia General de España*, lib. 22, cab. 20. Мариана считал, что утверждение об импотенции Энрике было «басней», в немалой степени «вымышленной, чтобы ублажить королей дона Фернандо и донью Исабель». Это предположение справедливо, пока это касается эволюции в общественном мнении по этому вопросу. Однако эта «басня» появилась задолго до прихода к власти Фердинанда и Изабеллы, и даже еще до того, как они стали крупнейшими политическими фигурами (см. ниже, стр. 621–622).
  15. Sitges, см. *ранее*, стр. 57–58.
  16. Orestes Ferrara, *Un Pleito Sucesorio*, [1945], pp. 23–29.
  17. Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica*, 1964, pp. 34–43.
  18. J.N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms*, II, 1978, pp. 318–322.
  19. M. Lafuente, *Historia General de España*, lib. 3, cap. 30.
  20. A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España*, III, 1922, p. 110.
  21. См., к примеру, Valera, см. *ранее*, стр. 22, 35, где зная из окружения короля упрекает его за то, что он пошел на ненужный риск в войне с маврами. Пожалуй, здесь, больше, чем когда-либо, он продемонстрировал примерное мужество, когда в октябре 1467 г. отправился без всякой военной поддержки в Сеговию на переговоры с мятежниками, которые многократно доказывали свою смертельную вражду к нему (см. Castillo, см. *ранее*, гл. 104).
  22. Valera, см. *ранее*, стр. 295.
  23. То, что Энрике рассматривал роль короля как возвышенную, видно из его собственных высказываний по этому поводу, которые, однако, были сформулированы с некоторой сдержанностью. См. ниже, прим. 24, 25, 26, 27 и 190.
  24. См. Castillo, см. *ранее*, стр. 101b–102a (гл. 2).
  25. *Т.ж.*, стр. 11a (гл. 20).
  26. *Т.ж.*, стр. 150ab (гл. 82).
  27. *Т.ж.*, стр. 148b (гл. 79).
  28. *Т.ж.*, стр. 177b (гл. 113).
  29. Примечательно то, как он повел себя по отношению к толедским мятежникам Маркосу Гарсии и Фернандо де Авиле, которые были «arrastrados e justiciados muy cruelmente» (Хроника Хуана II, год 1449, гл. ix, стр. 668a; см. также *Abreviación del Halconero*, рукопись 434 de la Biblioteca de Santa Cruz (Universidad de Valladolid), cab. 172, f. 296). То, что они были казнены по приказу Энрике, специально отмечено в «Четвертой всеобщей хронике», *CODOIN*, 106 (1893), стр. 140.
  30. См. описание Эскавиаса в *Repertorio* (в Sitges, см. *ранее*, 381). Эта характеристика, если не была написана Эскавиасом, принадлежала одному из современников Энрике IV (кого он называл *nuestro señor*).
  31. См. об этом выше, стр. 316, 347, 427, 504, 511, 1004, прим. 12.
  32. См. стр. 522, 526, 533–534, 1012–1013.
  33. Lea, *History*, I, p. 148.
  34. Вышеуказанная дата предложена на основе: Thureau-Dangin, *Bernardino of Siena* (transl. G. von Hügel, 1906, pp. 27–28), согласно чему первая встреча Бернардина с Феррером имела место в Алессандрии (Пьемонт), между 1402 и 1409 гг.
  35. Главным элементом в его кампании против евреев было яростное неприятие ростовщичества. О некоторых взглядах, сформировавших его отношение к денежным займам, см. I. Origo, *The World of San Bernardino*, 1962, pp. 92–97. Более систематический анализ его экономических концепций предложен: Raymond de Roover, *San B. of Siena and Sant'Antonio of Florence*, 1967, pp. 16–38.

36. О Капистрано см. Wadding, *Annales Minorum*, 1734, vol. с IX–XIII (indices); Graetz, *Geschichte*, VIII (1890), s. 192–199; C. Roth, *History of the Jews of Italy*, (1946, pp. 58–159, 249–250, 274–275), и J. Hofer, *St. John Capistran*, пер. стр. Cummins, 1943, pp. 66–68, 268–281. Хофер, который считал, что «отдельные евреи» действительно были виновны в святотатстве, например, в осквернении просфоры (т.ж., стр. 276), старался преуменьшить роль Капистрано в казнях Бреслау в 1453 г. Его точка зрения, однако, полностью отвергнута в Wadding, *Annales Minorum*, XII, 1735, p. 142 (§26) и *Acta Sanctorum*, October, X (1861), §§234–235, p. 342b–343a, где Капистрано изображен ведущей силой в антиеврейских гонениях.
37. См. о нем C. Roth, см. *ранее*, стр. 170–176; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 1963, pp. 198–200; Graetz, *Geschichte*, VIII (1890), s. 255–261.
38. См. Baer, *Die Juden*, II, s. 305–312 (§§292–293); s. 322. Эта ситуация остается в основе своей неизменной во времена Энрике IV (см. т.ж., стр. 323–325). Примечательны специальные пожалования (частичное и полное освобождение от налогов), данные Энрике IV евреям Сорнии и Альфаро за их военные и прочие услуги (т.ж., стр. 331–334, §§319–320).
39.  *Fortalitium Fidei* , кн. 3, рассужд. II ст. 8; изд. Lyon, 1511, f. 322v.
40. Т.ж., т.ж.
41. Т.ж.
42. Т.ж.
43. Т.ж., Пролог, f. 3a.
44. См. Королевский указ от 28 мая 1455 г., опубликованный F. Fita в РАН, *Boletín*, XII (1888), стр. 72–76; переиздано: Baer, II, s. 327–328.
45. Т.ж.
46. Colmenares, *Historia de Segovia*, 1640, cab. 33 (§2), pp. 399–400ab, 35 (§§7,13); Zacuto, *Yuhasin*, ed. Filipowski, 1857, p. 226b; согласно Колменаресу, 15 евреев были осуждены, согласно Закуто — только 8: двое задушены, двое сожжены, а четверо повешены.
47. José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, 1907, pp. 363b–364b (lib. III, cab. 27).
48. Т.ж., 364b.
49. Т.ж., стр. 366a (кн. III, гл. XVIII).
50. Т.ж., стр. 366b. Сигуэнса, однако, утверждает (т.ж., стр. 366b), что реакция епископа была положительной и что «это было первой общей инквизицией, осуществленной епископами в Кастильском королевстве». Сигуэнса, однако, признает, что он не обнаружил этому подтверждения сверх того, что имелось в архивах ордена. Однако то, что он нашел, было, возможно, вежливое выражение согласия епископов с предложениями Оропесы, не сопровождавшееся личными обязательствами.
51. Т.ж., стр. 367a–368a.
52. Т.ж., стр. 368a: ... y dexo assentada y quieta aquella ciudad.
53. Т.ж., стр. 368b; см. L. A. Díaz y Díaz // *Studia Hieronymiana*, I, 1973, p. 257.
54. См. V. Beltrán de Heredia, «Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla» // *Sefarad*, xxi (1961), pp. 35, 44–45.
55. Т.ж., стр. 35.
56. См. об этом также ниже, стр. 738–739.
57. См. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 368a.
58. См. Espina, см. *ранее*, кн. 3, рассуждение 12, пункт пятый, f. 236a.
59. Palencia, см. *ранее*, I, стр. 364 (Década primera, lib. vi, cab. 6).
60. Т.ж., стр. 364–365.
61. Castillo, см. *ранее*, гл. 53 (стр. 130ab); сравн. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 366b–367a.
62. Castillo, см. *ранее*, стр. 130b.
63. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 367a.
64. Т.ж., т.ж.
65. См. Juan Torres-Fontes, *El Itinerario de Enrique IV de Castilla*, 1953, p. 149.
66. Сигуэнса, который считал, что этот инцидент имел место до службы Оропесо инквизитором в Толедо (т.ж.), явно ошибался. Похоже, что Кастильо описал события в правильном хронологическом порядке.
67. См. Ицхак Абарбанель. *Источники спасения (Мааяном га-Йешуа)*, XII, ii, 6 (комм. к Малым пророкам и Писаниям. Tel-Aviv, 1960, стр. 412b); сравн. Baer, *History*, II, s. 291.
68. Castillo, см. *ранее*, стр. 150a (гл. 81).
69. Palencia, см. *ранее*, I, стр. 362; III, стр. 264.
70. Pulgar, *Claros Varones*, pp. 56–57.
71. *Crónica del Halconero*, cab. 384, pp. 539–540.
72. Castillo, см. *ранее*, гл. vii; BAE, том. 70, стр. 104b.

73. Palencia, см. *ранее*, I, стр. 147.
74. По-видимому, это заключение следует вывести из желания Энрике, чтобы во главе его правительства стояли противники Пачеко (что предотвратит увольнение им Барриентоса), и из помощи, предложенной доном Лопе для достижения этой цели; см. ниже, стр. 618.
75. См. Escavias, в Sitges, см. *ранее*, стр. 387–388.
76. Т.ж., стр. 388.
77. Castillo, см. *ранее*, гл. XVI, стр. 114b.
78. См. т.ж., гл. XLIII (pp. 122b–123b) и гл. XLIV (p. 1243b); см. выше, стр. 593 и 964, прим. 10.
79. Т.ж., стр. 129–130.
80. Т.ж., стр. 128a; *Colección Diplomática*, n. 87, pp. 290–291.
81. Castillo, см. *ранее*, стр. 134a–135b (гл. 60, 62).
82. *Colección Diplomática*, n. 92, p. 302a.
83. Т.ж, т.ж.
84. Т.ж., стр. 302b.
85. Т.ж., стр. 302a.
86. Castillo, см. *ранее*, стр. 1363–137a (гл. 63).
87. Sitges, см. *ранее*, стр. 134.
88. Castillo, см. *ранее*, стр. 136a (гл. 63).
89. Т.ж., стр. 137ab (гл. 64).
90. Т.ж., стр. 139a (гл. 65); т.ж. (гл. 66).
91. Т.ж, т.ж.
92. *Colección Diplomática*, p. 326.
93. Т.ж., стр. 327.
94. Т.ж., стр. 328b–329a.
95. Т.ж., стр. 329b.
96. Т.ж., стр. 330b.
97. Т.ж., стр. 329a.
98. Т.ж., стр. 331b–332b.
99. См. Galíndez de Carvajal, *Crónica de Enrique IV* // Torres Fonte, *Estudio* об этой хронике, 1944, стр. 220.
100. Castillo, см. *ранее*, стр. 138b–139a (гл. 65).
101. Т.ж., гл. 66, стр. 139ab; *Colección Diplomática*, pp. 340a–345b.
102. Castillo, см. *ранее*, стр. 140a (гл. 67); Palencia, см. *ранее*, I, стр. 422–423.
103. *Colección Diplomática*, pp. 366a–367b (№ IV–VI).
104. Т.ж., стр. 365.
105. *Colección Diplomática*, pp. 329a, 330a.
106. Т.ж., стр. 366b (№. iv).
107. Т.ж., стр. 366a (№. iv).
108. Т.ж., стр. 366b. То, что утверждение, касающееся многих «плохих христиан» (что, несомненно, раздражало Оропесу), было включено в документ, может быть объяснено тем, что его приписывали аристократам, которые сообщали королю о масштабах ереси. Все же можно отрицать тот факт, что аристократы утверждали это. О точке зрения Оропесы на проблему конверсо см. в деталях ниже, стр. 735–741.
109. См. ниже, стр. 720–722.
110. Castillo, см. *ранее*, pp. 140b–141a (гл. 68).
111. Т.ж., стр. 141ab (гл. 69).
112. Т.ж., стр. 141a (гл. 69).
113. Т.ж., стр. 141a (гл. 68).
114. См. об этом выше, стр. 609–610, 612.
115. См. ниже, стр. 649, 668.
116. Castillo, см. *ранее*, стр. 144b (гл. 74); Palencia, см. *ранее*, I, стр. 457–458 (*Década I*, lib. 7, cab. 8).
117. Pulgar, см. *ранее*, стр. 132–133; и см. о нем выше, стр. 1004, прим. 12.
118. Palencia, см. *ранее*, I, стр. 532–533 (*Década I*, lib. 8, cab. 8).
119. Т.ж., стр. 534.
120. Т.ж., стр. 533.
121. Т.ж., стр. 534. Один из авторов, упомянутый Паленсией как противник взглядов дона Франсиско, был епископ Ампуриаса, Антонио де Алкала, который умер в 1459 г., т.е. за шесть лет до изложения Энрике (см. прим. Paz y Mélia, т.ж., стр. 534). Была ли использована партией Альфонсо работа, написанная до начала гражданской войны?

122. Согласно Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico*, II, 1647, p. 451, король Энрике позже послал дона Франсиско в Рим своим послом при папском дворе. Это назначение, несомненно, послужило основой для подъема дона Франсиско в церковной иерархии. Задолго до того, как папа Сикст IV назначил его своим датарием, епископом Кории и (в 1476 г.) папским легатом в Генуе, где он заключил союз между Генуэзской республикой, королем Сицилии Фернандо и папой. Согласно Пульгару (*Claros Varones de Castilla*, ed. J Domínguez Bordona, p. 132), дон Франсиско был на пороге его избрания кардиналом, когда смерть оборвала его жизнь в возрасте 55 лет.
123. См. *Colección Diplomática*, pp. 124–125. Согласно его собственному свидетельству при подписании (28 мая 1467 г.) копии завещания Хуана II Луис Диас де Толедо, помимо того, что служил Докладчиком, был тогда «аудитором, хранителем печати, главным нотарием для королевских привилегий и членом совета господина нашего короля дона Альфонсо Кастилии и Леона».
124. Palencia, см. ранее, II, стр. 48–51 (*Década I*, lib. 9, cab. 6).
125. Опубликовано: Martín Gamero, *Historia de Toledo*, p. 1040–1045.
126. Рукопись N-44, *Colección Salazar // Real Academia de la Historia*, Madrid, ff. 199<sup>r</sup>–201<sup>r</sup>, и рукопись 2041 в Biblioteca Nacional, Madrid, ff. 36<sup>r</sup>–40<sup>r</sup>.
127. Palencia, см. ранее, II, стр. 48.
128. РАН, рукопись N-44 *Colección Salazar*, f. 199r.
129. Palencia, см. ранее, II, стр. 48.
130. Т.ж., т.ж.
131. См. рукопись 2041, BNM, 36<sup>r</sup>; и см. также мою работу *Marranos of Spain*, 1973, pp. 263–264.
132. Palencia, см. ранее, стр. 49.
133. Т.ж.
134. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1041–1042; рукопись N-44, *Colección Salazar*, ff. 199<sup>r</sup>–200<sup>r</sup>.
135. Palencia, см. ранее, II, стр. 49.
136. Т.ж., стр. 49–50.
137. Т.ж., стр. 50.
138. Т.ж., стр. 49.
139. Т.ж., стр. 50; сравн. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1044.
140. *Colección Salazar*, рукопись N-44, f. 199<sup>r</sup>.
141. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1040.
142. Т.ж., стр. 1040–1041.
143. Перо Лопес и Альвар Гомес носили звание главного судьи, однако прерогативы Лопеса распространялись как на уголовные, так и на гражданские дела, в то время как Гомес занимался только гражданскими делами. См. *Colección Salazar*, рукопись 44, f. 199<sup>r</sup>.
144. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1040.
145. Т.ж., стр. 1041.
146. Т.ж.: *Colección Salazar*, рукопись N-44, f. 199<sup>r</sup>.
147. Palencia, см. ранее, II, стр. 50.
148. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1041.
149. См. выше, стр. 643.
150. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1041; *Colección Salazar*, рукопись N-44, f. 199<sup>r</sup>.
151. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1041, 1045.
152. Palencia, см. ранее, II, стр. 51.
153. Т.ж., т.ж.
154. *Colección Salazar*, рукопись N-44, стр. 199<sup>r</sup>.
155. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1042.
156. Т.ж., стр. 1042.
157. Т.ж., стр. 1042–1043; *Colección Salazar*, рукопись N-44, f. 199<sup>r</sup>. Монастырь Сан-Бернардо (на другом берегу Тахо) принадлежал ордену цистерцианцев. Отсюда герцог проследовал в Оканью, где в то время находился Пачеко (т.ж., f. 200<sup>r</sup>).
158. Т.ж., т.ж.
159. Т.ж.
160. Т.ж.
161. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1043.
162. Т.ж.; *Colección Salazar*, рукопись N-44, f-199<sup>r</sup>; см. также Palencia, см. ранее, II, стр. 51.
163. *Colección Salazar*, рукопись N-44, f-200<sup>r</sup>.
164. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1043.
165. Т.ж.
166. Т.ж., стр. 1043–1044.

167. Т.ж.
168. Согласно Паленсии, «все [толедские] конверсо, ушли опозоренными в изгнание без своего имущества [которое было конфисковано]» (см. ранее, II, стр. 51). Последующие события толедской истории опровергают, однако, это преувеличенное утверждение.
169. Судя по сообщению Педро де Меса (в Martin Gamero, см. ранее, стр. 1044–1047), право конверсо занимать какую-либо должность определялось инквизицией.
170. Т.ж., стр. 1044.
171. Colección Salazar, рукопись N-44, f. 200<sup>v</sup>.
172. Palencia, см. ранее, II, стр. 114–115.
173. Т.ж., т.ж., стр. 115.
174. Т.ж.
175. Т.ж., стр. 113–114.
176. Colección Diplomática, р. 125а, и см. выше, прим. 123.
177. Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV*, pp. 241–242 (док. 41).
178. Castillo, см. ранее, стр. 158<sup>ab</sup>–159<sup>a</sup> (гл. 89–90).
179. Т.ж., гл. 101, стр. 167b–168a.
180. Т.ж., 168ab; Palencia, см. ранее, II, стр. 83–93 (Década I, lib. x, cab. 1).
181. Castillo, см. ранее, гл. 103, стр. 169a.
182. Palencia, см. ранее, II, стр. 100–101; Década I, lib. X, cab. 3.
183. Castillo, см. ранее, стр. 170a (гл. 104).
184. Т.ж., т.ж.
185. Т.ж., гл. 110 (стр. 173ff).
186. Benito Ruano, см. ранее, стр. 106 и стр. 244–246 (док. № 44).
187. Castillo, см. ранее, стр. 175b (гл. 112).
188. См. Benito Ruano, см. ранее, стр. 249–251 (док. 48).
189. Т.ж., стр. 262–265 (док. 59).
190. Castillo, см. ранее, гл. 115 (стр. 1783b).
191. Т.ж., стр. 179ab (гл. 118); Palencia, см. ранее, II, стр. 177–189 (Década II, lib. 1, cab. 4); Colección Diplomática, р. 564a; полный текст соглашения см. т.ж., стр. 561–566.
192. Т.ж., стр. 564a.
193. Castillo, см. ранее, гл. 116 (р. 178b). Также Галиндес де Карвахал, вслед за Кастильо, считал «усталость» единственным объяснением поведения короля. См. его *Crónica de Enrique IV*, опубликовано J. Torres Fontes, вместе с его *Estudio* этой хронике, стр. 333 (гл. 101).
194. Согласно христианской традиции, Иуда либо сожалел о своем преступлении и совершил самоубийство (Матф. 27:3–5), либо умер, но не естественной смертью (Деяния 1:16–18).
195. Castillo, см. ранее, гл. 113 (р. 177b).
196. Palencia; см. ранее, II, стр. 171–175.
197. Обо всем этом см. Tarsicio de Azcona, *Juana de Castilla*, 1998, pp. 30–36, 43–48, и M.a Isabel del Val, *Isabel la Católica, Princesa*, 1974, pp. 225–227.
198. Palencia, см. ранее, III, стр. 107–116.
199. Т.ж., стр. 108.
200. Т.ж., т.ж.
201. Т.ж., стр. 108–109.
202. Т.ж., стр. 109.
203. Т.ж., т.ж.
204. Т.ж., стр. 108.
205. Т.ж., т.ж.
206. Т.ж., стр. 109–110. Это дата, данная Паленсией, см. ранее, III, стр. 113 (Década II, lib. vii, cab. 9). Кастильо (см. ранее, гл. 160, стр. 214a) не указывает даты вспышки беспорядков, в то время как согласно Валере (см. ранее, стр. 242) это случилось 17 апреля 1474 г. «Кастильская хроника» (BNM, рукопись 1780, f. 131b, ст. 2), как и Паленсия и Валера, утверждает, что волнения начались 17 апреля 1474 г. Другие авторы (среди них Galindez, см. ранее, стр. 448–449) датируют волнения 1474 г., но Juan Gómez Bravo в своем *Catálogo de los Obispos de Córdoba*, I, 1778, p. 356b, показал, на основе актов соборного капитула, что беспорядки произошли до 1 апреля 1473 г., что исключает все даты, найденные в рукописях, кроме рукописи Паленсии.
207. Palencia, см. ранее, III, стр. 110. Историки Кордовы, безусловно, полагаясь на надежные источники, дают нам имя кузнеца — Алонсо Родригес (см. Francisco Pabón, «La Cruz del Rastro», в *Tradiciones Cordobesas*, Córdoba, 1863, стр. 49, и R. Arellano y Ramírez, *Historia de Córdoba*, IV, p. 263), и они также считают, что архидьякон Педручи (маленький городок близ Кордовы) и другие канони-

- ки и «уважаемые личности» приняли участие в основании этого братства (см. Rabón, см. ранее, стр. 46).
208. Palencia, см. ранее, III, стр. 110.
209. Т.ж.
210. Т.ж., стр. 111.
211. Т.ж., стр. 111–112.
212. Т.ж., стр. 112–113.
213. Т.ж., стр. 111.
214. Т.ж., стр. 112–113.
215. Т.ж., стр. 114.
216. Т.ж.
217. Т.ж., стр. 115.
218. Т.ж., т.ж.
219. Т.ж., стр. 114.
220. Т.ж., стр. 118.
221. Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, 1943, I, p. 53.
222. Palencia, см. ранее, III, стр. 119 (Década 2, lib. 7, cab. 10).
223. Т.ж., т.ж.
224. Valera, см. ранее, стр. 245.
225. Palencia, см. ранее, стр. 133.
226. Т.ж.
227. Т.ж., стр. 131–132, 232–234.
228. Т.ж., стр. 134.
229. Т.ж.; сравн. мои замечания о численности этой милиции в моей работе *Marranos of Spain*, 1973, p. 261–265.
230. Palencia, см. ранее, III, стр. 134.
231. Т.ж., т.ж., стр. 231 (Década II, lib. IX, cab. 8).
232. Т.ж.
233. Т.ж.
234. Т.ж.
235. Т.ж.
236. Т.ж.
237. Т.ж., стр. 232.
238. Т.ж.
239. Т.ж., III, стр. 107, 123, 231.
240. Т.ж., стр. 123, п. I.
241. Castillo, см. ранее, стр. 214b (гл. 161).
242. Т.ж.
243. Colección Diplomática, p. 693 (№ 199).
244. Castillo, см. ранее, стр. 215a (гл. 161); Palencia, см. ранее, III, стр. 123–127.
245. Castillo, см. ранее, стр. 214b.
246. Т.ж., стр. 215a.
247. Т.ж.
248. Т.ж., стр. 214b (гл. 160).
249. См. Castillo, см. ранее, стр. 221b (гл. 168); Sitges, см. ранее, стр. 247.
250. См. приложение Н.

## АЛОНСО ДЕ ЭСПИНА

1. Ряд коротких биографий Эспины включен в истории францисканского ордена, теологические словари и общие энциклопедии. Вот некоторые из них: L. Wadding, *Annales Minorum*, XII, 1735 (2-е изд.), p. 144, год 1452, № xxxi; Christophorus Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, II, 1721, pp. 1115–1123; Guilielmus Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria*, 1687, дополнение, pp. 143–145; Francesco de Gonzaga, *De Origine Seraphica Religionis Franciscanae eiusque progressibus*, 1587, f. 863; Jo. H. Sbaralea, *Supplementum ...ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, editio nova, I, 1908, p. 29–30; J. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, IV, 1693, p. 408; Th. Crenius, *Animadversiones philologicae et historicae*, III, 1705, p. 86–87; Joseph Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española*, I, 1781, pp. 354–355; Juan de San Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana*, I, 1732, p. 51–72; Nicolás Antonio, *Biblio-*

*theca Hispana Vetus*, II, 1788, lib. x, cab. ix, §§480–489, pp. 279–280; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 1721, Pars I, vol. II, p. 61–62 (Guilielmus Totani).

2. См. Wadding, *см. ранее*, стр. 144.
3. О дате рождения Алонсо де Паленсии (21 июля 1423 г.) см. его биографию: Tomás Rodríguez, «El Cronista Alonso de Palencia» // *La Ciudad de Dios*, 2ª época, XV (1888), p. 19. Место его рождения было доказано тем же биографом. Т.ж., *т.ж.*, стр. 17–22.
4. См. Atanasio López, «Descripción de los manuscritos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo» // *Archivo Ibero-Americano*, año xiii (№ 75), 1926, p. 355.
5. Gonzaga, *см. ранее*, f. 863.
6. Хроника Хуана II, год 1452, гл. 2, стр. 683а; *Crónica de D. Alvaro de Luna*, ed. Carriazo, 1940, p. 429–430; согласно этой хронике, Алонсо де Эспина был первым, кто сообщил Альваро, что тот будет казнен (охраннику, сторожившему коннетабля, было велено не говорить ему ничего, кроме того, что «король приказал перевести его в Вальядолид»). Т.ж., стр. 429.
7. *Crónica de D. Alvaro de Luna*, ed. Carriazo, pp. 429–432; Хроника Хуана II, год 1452, гл. 2 (BAE, 68, p. 683); *Fortalitium Fidei*, кн. IV, рассуждение девятое (155-я битва между христианами и мусульманами), изд. Nuremberg, 1494, f. 263'a. Все следующие ссылки на *Fortalitium* будут, если не указано иначе, соответствовать Лионскому изданию 1511 г.
8. Diego de Valera, *Memorial de Diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941, p. 10; Diego de Colmenares, *Historia de Segovia*, 1640, cab. XXXI, 3, pp. 365–366.
9. Т.ж., *т.ж.*; и см. Valera, *см. ранее*, стр. 10.
10. *Fortalitium Fidei*, изд. Lyon, 1511, f. 190'a, кн. 3, жестокость одиннадцатая. Согласно Nicolás Antonio, *Bibl. Hispana Vetus*, lib. x, cab. 9, §486, их номер был 24.
11. Не сохранилось рукописи этих проповедей, хотя они были широко распространены. Согласно Н. Антонио, *т.ж.*, который в этом полагался на Даса, их «декламировали» по всей Испании.
12. О датах начала и окончания этой работы см. мою статью «Alonso de Espina: Was he a New Christian?» // *PAAJR*, XLIII (1976), p. 109, п. 4 (цит. ниже как «Alonso de Espina»).
13. Espina, *см. ранее*, кн. 2, ересь первая, f. 75'a; ересь вторая, ff. 80'b–82'b. Эти проповеди тоже не сохранились. Согласно Antonio, *Bibl. Hisp. Vetus*, lib. X, cab. 9, §487, работа Эспины, озаглавленная *De Fortuna*, во времена Антонио находилась в библиотеке Эскориала. Поскольку она была посвящена Хуану II (ум. 1454), она могла быть первым литературным трудом Эспины.
14. См. José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, 1907 (2-е изд.), pp. 364b–365a.
15. Т.ж., стр. 363–364. Обращение было сделано через письмо францисканцев, среди них Эспина (назначенный исповедником короля), к генералу иеронимитов, брату Алонсо де Оропесе. Это письмо датировано 10 авг. 1459 г. (см. Sigüenza, *см. ранее*, I, стр. 364b).
16. См. выше, стр. 607–608.
17. *Crónica de Enrique IV*, cab. 53 // BAE, vol. 70, p. 130ab; и см. выше, стр. 613.
18. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, 1946, II, p. 383, 473. В индекс своей *History of the Inquisition in Spain*, IV, p. 569, Ли не включает Алонсо де Эспину, инквизитора Барселоны под именем «Эспина, автор *Fortalitium*».
19. См. Carreras y Candi, «L'Inquisició barcelonina substituïda per l'inquisició castellana, 1446–1487» // *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1909–1910, pp. 144–145.
20. См. F. Cantera, «Fernando de Pulgar y los convecros» в *Sefarad*, IV (1944), стр. 319; и см. мою работу «Alonso de Espina», *т.ж.*, стр. 107–108.
21. См. Sbaralea, *см. ранее*, стр. 29a.
22. Gonzaga, *см. ранее*, f. 863; Wadding, *см. ранее*, год 1246, № 39.
23. *Fortalitium Fidei* появился анонимно, и вопрос о его происхождении вызвал большое замешательство, в особенности на Западе. Неизвестный автор *Memorial Histórico de Segovia*, написанного в 1522 г. (см. RAN, *Boletín*, XIV [1889], pp. 214–261), был, наверное, первым испанским ученым XVI в., кто назвал Эспину автором *Fortalitium* (*т.ж.*, стр. 220). Этот *Memorial*, однако, остался неопубликованным до 1889 г., а первой опубликованной работой, которая идентифицировала авторство Эспины, была, возможно, Garibay *Compendio historial de las chronicas y universal historia ... de España*, lib. 16, cab. 46 (ed. Antwerp, 1571, p. 1151). О более поздних обозначениях Эспины как автора *Fortalitium* см. мою работу «Alonso de Espina», *т.ж.*, стр. 112–114.

Из всех различных доказательств его авторства самое решающее было предоставлено самим Эспиной. В четвертой книге *Fortalitium* (рассуждение девятое, битва 155, изд. Нюрнберг, 1494, f. 263'a) он ссылается на то, что исповедовал Альваро перед его казнью (и см. об этом выше, стр. 672 и прим. 6).

Об изданиях *Fortalitium* см. Atanasio López, *т.ж.*, стр. 375–379. Уже в XV в. *Fortalitium* был переведен на французский (см. *т.ж.*, стр. 381).



24. По моему мнению, несомненно, что многие нити тянутся от Эспины к Айзенменгеру (1700), а от него — к Ролингу (1882) и позднему немецкому антисемитизму. Различные ответвления этого важного вопроса требуют специального исследования.
25. *Epistolae obscurorum Virorum*, 1689, p. 83.
26. См. Mariana, *Historia de España*, кн. 22, гл. 13 (BAE, vol. 31, p. 139a); Wolf, см. ранее, II, стр. 1123. Оба этих ученых ограничили, однако, свою положительную оценку Эспины его широкими теологическими знаниями. Мариана счел название книги Эспины «великолепным», хотя и «не слишком элегантным», возможно, намекая тем самым на эффективный, но агрессивный язык, которым он пользуется при обсуждении различных вопросов.
27. См., к примеру, N. López Martínez, *Los Judaizantes Castellanos*, 1954, pp. 78–79, 84–85, и M. de la Pinta Llorente, *La Inquisición Española*, 1948, pp. 19–20.
28. См. мою статью «Alonso de Espina», *т.ж.*, стр. 114–118.
29. Wolf, см. ранее, I, стр. 193; II, стр. 1122.
30. См. мою статью «Alonso de Espina», *т.ж.*, стр. 116.
31. Rodríguez de Castro, см. ранее, стр. 354.
32. *Boletín de la Real Acad. de la Historia*, VII (1885), pp. 179.
33. *Amador*, *Historia*, III, стр. 136, 145; *т.ж.*, *Estudios*, pp. 344–345; *т.ж.*, *Hist. crítica de la literatura Española*, VI (1865), pp. 309.
34. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. Sánchez Reyes, 1963, II, p. 471.
35. Lafuente, *Historia General de España*, V, 1869 (2-е изд.), p. 133.
36. C. Sánchez Albornoz, *España, un Enigma Histórico*, 1962<sup>2</sup>, II, p. 255; и сравн. стр. 253, 288.
37. Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, 1954, pp. 539–540. Только немногие испанские ученые выразили сомнение в еврейском происхождении Эспины. См. R. García Villoslada, B. Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, III<sup>2</sup>, 1967, p. 529, n. 25.
38. См. N. Antonio, см. ранее, кн. 4, гл. 9, 48, и мою статью об Эспине, *т.ж.*, стр. 116.
39. См. *Archivo Ibero-Americano*, XIII (1926), pp. 348–359. Я признателен проф. Ф. Маркесу Вильянуэва, который, сделав замечания по поводу моей работы об Эспине, обратил мое внимание в письме от 26 янв. 1977 г. на эту в высшей степени интересную работу.
40. *Т.ж.*, стр. 349–351.
41. Atanasio López, *т.ж.*, стр. 371.
42. *Т.ж.*, стр. 370; Согласно Лопесу, Эспина демонстрирует в своей работе «vastissima erudición y da pruebas de conocer a fondo los idiomas hebreo y árabe, por lo cual recurre frecuentemente a los libros talmúdicos.»
43. *Т.ж.*, *т.ж.*, стр. 371.
44. См. выше, прим. 11.
45. *Т.ж.*, стр. 154–155.
46. *Т.ж.*, стр. 121–147, 156–165.
47. *Т.ж.*, стр. 151–154.
48. *Fortalitium*, кн. III, рассуждение шестое (начало), f. 163<sup>v</sup>: «Потому что, как у дьявола есть тысяча путей принести вред, так же и у еврея, его сына».
49. См. мою статью «Alonso de Espina», *т.ж.*, стр. 143–144, и другие места.
50. *Fortalitium*, кн. III, рассужд. 7, пункт третий, f. 185<sup>a</sup>: *perpetui servi diversis in mundi partibus*.
51. *Т.ж.*, *т.ж.*
52. H. L. Strack, *The Jew and Human Sacrifice*, 1909, p. 253–258.
53. *Speculum historiale*, кн. 30, гл. 25.
54. *Т.ж.*, стр. 277.
55. См. *Bonum Universale de Apibus*, II, 29, 23, ed. 1627, p. 304ff. Сравн. Strack, см. ранее, pp. 174–175.
56. *Fortalitium*, кн. III, рассуждение седьмое, жестокость пятая, f. 187<sup>b</sup>; *De apibus*, cap. 20, p. 303; Strack, см. ранее, стр. 182–183.
57. Касательно топонима, данного Эспиной («территория Луиса де Альманса»), см. P. Leon Tello, *Emeq ha-Bakha de Yosef ha-Kohen*, 1964, pp. 406–407, 360; и сравн. *Fortalitium*, кн. III, рассуждение седьмое, жестокость десятая и одиннадцатая, ff. 189<sup>a</sup>, 190<sup>a</sup>.
58. *Т.ж.*, рассужд. 7, жестокость одиннадцатая, f. 190<sup>r</sup>.
59. *Т.ж.*, *т.ж.*, f. 190<sup>b</sup>–190<sup>a</sup>.
60. Strack, см. ранее, стр. 239.
61. *Fortalitium*, кн. 3, рассужд. 7, жестокость одиннадцатая, f. 188.
62. *Т.ж.*, жестокость девятая, ff. 188<sup>b</sup>–189<sup>a</sup>.
63. *Т.ж.* f. 189<sup>b</sup>.
64. *Т.ж.*, жестокость тринадцатая, f. 191<sup>b</sup>: *si unum curant quinquaginta occident*.

65. Т.ж., жест. 6, f. 187<sup>b</sup>.
66. Т.ж., т.ж. Согласно Эспине это произошло в дни папы Климента VI, 1345.
67. Т.ж., жестокость четвертая, ff. 186<sup>a</sup>–187<sup>a</sup>.
68. Т.ж.
69. В качестве доказательства Эспина цитирует книгу Левита 20:17.
70. *Fortalitium*, рассуждение ii, ff. 108<sup>b</sup>–109<sup>a</sup>. См. об этом в моей статье об Эспине, т.ж., стр. 152–154.
71. См. *Speculum historiale*, lib. 30, cap. 25; *Fortalitium*, рассужд. 7, жест. 2, ff. 185<sup>a</sup>–186<sup>b</sup>. О цитируемом утверждении см. т.ж., f. 186<sup>a</sup>.
72. Т.ж., т.ж.: zelo dei flammatus.
73. Т.ж., f. 186<sup>b</sup>.
74. См. мою книгу *Don Isaac Abravanel*, 1982<sup>4</sup>, pp. 54–55.
75. *Fortalitium*, кн. III, рассуждение девятое, изгнание второе, ff. 216<sup>r</sup>–218<sup>r</sup>.
76. Т.ж., т.ж., изгнание второе, f. 218<sup>a</sup>.
77. Рассказ Эспины во многих деталях напоминает «Рассказ настоятельницы монастыря» Чосера о мученичестве христианского мальчика по имени Хью из Линкольна (см. его «*Кентерберийские рассказы*», изд. W.W. Skeat, 1900<sup>2</sup>, p. 181. Что касается процитированного заявления — стр. 188), историческим зерном обоих рассказов является кровавый навет 1255 г. В Линкольне (это было записано монахом по имени Мэтью Пэрис [ум. 1259] в его *Historia Major*, ed. Luard [Rolls Series], V, pp. 516, 518, и в анналах того времени аббатства Бертон-на-Тренте: *Annales monastici*, ed. Luard [Rolls Series], I, p. 340 (см. обо всем этом Joseph Jacobs, «Little St. Hugh of Lincoln» // *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, I [1893–94], pp. 89–135). Рассказы этого навета лишены, однако, каких-либо чудес, в то время как мотив чудес, случившихся с мальчиком, который пел гимны в честь Девы Марии и поэтому был убит евреями, появляется во многих легендах о Деве Марии и циркулирует, по всей вероятности, начиная с XII в. в Нидерландах, Франции и Германии (см. Charleton F. Brown, «Chaucer's Prioress's Tale and its Analogues» // *Publications of the Modern Language Association of America*, XXI, 2 [1906], pp. 486–518). После кровавого навета в Линкольне легенда о замученном поющем мальчике объединилась со случаем Хью из Линкольна. Браун считал, что и Чосер, и Эспина располагали латинской версией легенды, которая была опубликована в Англии в XIII и XIV вв. и не дошла до нас (см. т.ж., стр. 510–517; и см. также статью Брауна «The Prioress's Tale» // *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*, ed. Bryan and Dempster, 1958, pp. 461–464).
78. *Fortalitium Fidei*, кн. 3, изгнание третье, ff. 218<sup>a</sup>–219<sup>b</sup>. Стоит заметить, что большинство других версий легенды, которые сообщают о судьбе евреев, рассказывают об их добровольном переходе в христианство под влиянием чудес, явленных Девой Марией (см. статью Брауна «Chaucer's Prioress's Tale and its Analogues», т.ж., стр. 488, 491, 492, 497). Одна из версий говорит о казни еврея, убившего христианского мальчика, и изгнании других евреев из городка, где произошло преступление (см. т.ж., стр. 488). Другие говорят о сожжении евреев города, где это случилось (т.ж., стр. 496–497). Ни одна из них не упоминает, как это сделал Эспина, королевского указа убить всех евреев страны, где было совершено преступление, за исключением некоторых изгнанных, у которых перед этим конфисковали собственность. Эти сведения могли быть предоставлены Эспиной вместе с именем Альфонсо из Линкольна, которым он заменил имя Хью.
79. См. ниже, прим. 80.
80. *Fortalitium*, кн. 3, изгнание третье, f. 219<sup>b</sup>.
81. Т.ж., т.ж., 219<sup>b</sup>–219<sup>a</sup>. Об источнике этой легенды см. ниже, приложение G.
82. См. выше, стр. 691.
83. *Fortalitium*, кн. ii, рассуждение шестое, ересь восьмая, f. 87<sup>r</sup>.
84. Т.ж., ff. 75–77; Martin Gamero, *Historia de Toledo*, стр. 1037.
85. О связи между верованиями в магию и демонов в средневековой христианской Европе см. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, pp. 466, 551–552, 603–604; III, 428; IV, 310, 491, и многие другие места; и см. также, что я написал об этом в моей работе «La razón de la Inquisición» // *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*, ed. A. Alcalá, 1984, p. 35.
86. Более того, даже в отношении этого единичного случая *Pesquisa* не может сказать нам, что следователи действительно знали о том, что сделали с просфорами. См. *Fortalitium*, f. 77<sup>b</sup>: *sacerdos quidam eiusdem gentis consecravit die quadam quinque hostias, quarum unam sumpsit & alias tradidit fratribus suis, et nescitur quid factum est de illis*.
87. См. выше, стр. 691.
88. См. мою книгу *Marranos of Spain*, 1999<sup>3</sup>, стр. 44, 49 и другие места.
89. *Fortalitium*, кн. II, рассуждение шестое, ересь первая, f. 73<sup>ff</sup>.
90. Т.ж., 74<sup>ab</sup>.
91. Т.ж., f. 74<sup>v</sup>.

92. Т.ж., f. 75<sup>1</sup>.
93. Т.ж., ересь вторая, f. 82<sup>a</sup>ab.
94. Т.ж., т.ж.
95. Т.ж., т.ж., ересь первая, f. 75<sup>a</sup>.
96. См. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 57–58.
97. *Fortalitium*, кн. II, ересь первая, 75<sup>v</sup>.
98. Т.ж., т.ж.
99. Т.ж., f. 78<sup>a</sup>.
100. Т.ж., т.ж.
101. Т.ж., т.ж.
102. Т.ж., f. 74<sup>a</sup>.
103. По поводу других утверждений *Pesquisa* мы прежде всего должны упомянуть обвинение в том, что конверсо брали своих детей в синагогу и там учили их иудейским обычаям. Это обвинение также напрочь отвергается как еврейскими, так и марранскими источниками, которые изображают поколение 1450 гг. христианизированным и полностью невежественным в иудаизме. Мы отметили, что причиной этого невежества было *отсутствие* какого-либо иудейского образования, потому что родители этих детей, желавшие вырастить их христианами, лишали их возможности получить какие-либо сведения об иудаизме (см. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 45–46; vol. 1, pp. 337–338).
- Остаются только три иудейских обычая, которые *Pesquisa* приписывает марранам и которые в основном касаются умирающего или уже умершего. *Pesquisa* (или Эспина) ничего не говорит об их распространенности, об их последователях или о свидетельской основе. В целом, должны мы отметить, эти обычаи живучи, и они могли сохраняться и среди неиудействовавших. Прогресс христианизации марранов должен был, однако, ограничить число приверженцев этих обычаев до постоянно сокращающегося меньшинства. Но Эспина, верный своему методу и привычкам, приписал это *всей* марранской группе.
104. Т.ж., f. 75<sup>1</sup>.
105. Т.ж., f. 76.
106. Т.ж., f. 79<sup>b</sup>.
107. Т.ж., рассуждение одиннадцатое, f. 102<sup>b</sup>.
108. Т.ж., f. 103<sup>a</sup>.
109. Т.ж.
110. Хорошим примером этого является история Эспины об осквернении просфоры евреями Сеговии и смерти короля Кастилии Энрике III, якобы отравленного его врачом, доном Меиrom Альгуадесом (*Fortalitium*, кн. III, рассуждение девятое, чудо одиннадцатое, ff. 223<sup>v</sup>). Гонения, связанные с «обнаружением» этих «фактов» (т.е. основной рассказа Эспины), случились, по всей вероятности, когда эти «факты» смело могли быть признаны вымышленными. Тем не менее история Эспины была принята во всей полноте в качестве правдивой различными учеными не только во время царствования инквизиции (см., к примеру, Garibay, *Compendio*, кн. 15, гл. 58), но также и в середине XIX в. (см. Rafael Floranes, «Vida literaria del Canciller Mayor de Castilla D. Pedro López de Ayala» // *CODOIN*, xix [1851], p. 262).

## АЛЬБОРАИКЕ

1. Короткие части *Alboraique*, вместе со сжатым резюме этой сатиры, были опубликованы в статье Isidore Loeb, «Le livre Alboraique» // *REJ*, xviii (1889), pp. 238–242, который был перепечатан Фиделем Фитой (Fidel Fita) // *Boletín Academia de la Historia*, Madrid, vol. XXIII (1893), pp. 378–383. Отрывки, цитированные Лёбом, были взяты из рукописи 356, fonds espagnol // Bibliothèque Nationale, Paris, ff. 60<sup>r</sup>–70<sup>v</sup>, который содержит сокращенный текст работы. Полный текст: López Martínez, см. *ранее*, стр. 391–404, на основе рукописи 17891 в Biblioteca Nacional, Madrid. К.Р. Шольберг использовал эту версию для своего рассказа об *Alboraique* (см. *ранее*, стр. 352–353). См. также замечания Бэра в его *History*, II, pp. 394–397, 501–502 (прим. 73).
2. См. Loeb, *т.ж.*, стр. 238; Fita, *Boletín*, XXIII (1893), p. 410; López Martínez, см. *ранее*, стр. 54, прим. 15.
3. Т.ж., см. *ранее*, стр. 391; в парижской рукописи f.60<sup>r</sup> написано: «60 лет», что, несомненно, ошибка.
4. То, что он ссылается на крещения 1391 г., очевидно и из его ремарки, что христиане, которые напали на евреев, «крестили большинство уцелевших [от погромов] силой» («los quedaron vivos ... por la mayor parte los bautizaron por fuerza»), *т.ж.*

5. Т.ж., стр. 393.
  6. Т.ж., стр. 403. В парижской рукописи, f. 70<sup>o</sup>, здесь написано «viuido» (жил?) вместо «venido» (пришел) и «1488» вместо «1400». Вслед за парижской версией Лёб, Фита и Лопес сочли, что *Alboraïque* был написан в 1488 г., но это предположение несостоятельно. Кроме того, что оно опирается на предположение, в котором вряд ли есть смысл, оно не обращает внимания на содержание пассажа, о котором идет речь. Не похоже, чтобы автор *Alboraïque* сказал, что различные еврейские секты, о которых говорится в этом пассаже (как саддукеи и фарисеи), жили 1488 лет тому назад, как если бы они перестали существовать после прихода Иисуса. В дополнение к тому за этим утверждением следует: *hay mas cativos ciegos entre los xrianos y moros* («здесь больше ослепленных пленных среди христиан и мавров»). Здесь явно нет связи между этим и предыдущим предложением, если последнее читать соответственно парижской рукописи. Оба предложения, однако, выглядят разумными и вполне связанными друг с другом, если мы следуем версии мадридской рукописи, которая говорит о «неверных отцах» конверсо, которые «пришли [в Испанию] 1400 лет [назад]» — т.е. немедленно после разрушения Второго Храма. Автор также ссылается на них в начальной части пассажа и называет их «пленниками» Веспасиана (т.ж., стр. 402). Соответственно, он в конце того же пассажа утверждает, что «тем больше ослепленных пленников среди христиан и мавров», имея в виду евреев, которых римляне доставили пленниками в другие христианские страны (кроме Испании) и в Северную Африку, страну мавров (сравн. *Josippon*, ed. Flusser, 1980, I, pp. 432–433). Как мы видим, «1488» был годом, который скопировал писец, который прочитал «viuido» вместо «venido», счел год рождения Иисуса более подходящим, чем «1400», чтобы обозначить время, когда вышеупомянутые секты «жили» (или он мог понять — процветали) в Палестине.
  7. Т.ж., стр. 394.
  8. См. Baer, *History*, II, s. 292–295; *Die Juden*, II, s. 437–444.
  9. См. *Alboraïque*, т.ж., стр. 394: ... *los que yban al turco y quemaron en Valencia de Aragon este año, y los que huyeron y los que se desterraron de esta gente yvan ayudar al turco por derramar sangre de los xrianos* («...те, кто пошли к туркам и кого они сожгли в арагонской Валенсии, и те из них, которые бежали [от валенсианской инквизиции] в изгнание и пошли помогать туркам проливать христианскую кровь»).
- То, что инквизиция Арагона сжигала в 1467 г. иудействующих, которые хотели покинуть Испанию, должно, разумеется, быть признано сомнительным. Кастильский писец, который копировал рукопись после 1481 г., мог заменить, как мы полагаем, слово оригинала «наказаны» на слово «сожжены» как более подходящий термин. Он мог счесть само собой разумеющимся, что конверсо, признанные виновными в помощи туркам, получили не меньшее наказание, чем сожжение.
10. Парижская рукопись, f. 62<sup>v</sup>: *ansy los que quemaron como los que se rrestrataron [desterraron?] en Valencia de Aragon fueron mill y quatrocientos y sesenta y siete*. Здесь писец сократил оригинальную версию (см. выше, прим. 9), соединив два предложения в одно.
  11. Т.ж., стр. 391. См. Коран, 17.1. *Alboraïque* (араб. *al-boraq*) — животное с женским лицом, туловищем мула и павлиньим хвостом — как сказано, принес Магомета из Мекки в Иерусалим, на Храмовую гору, откуда он поднялся на небо.
  12. Т.ж., стр. 391–392.
  13. Decree 34; см. González-Tejada, I, 1849, p. 398.
  14. Сравн. Книга притчей Соломоновых 26:11.
  15. *Alboraïque*, т.ж., стр. 394.
  16. Т.ж., стр. 393.
  17. Т.ж., см. ниже, стр. 702 и стр. 306.
  18. *Alboraïque*, т.ж., стр. 401.
  19. Т.ж., т.ж.
  20. López Martínez, см. ранее, стр. 394: «Synagoga de diablos» (вместо «сатаны», как в Апокалипсисе, II. 9).
  21. Т.ж., стр. 395.
  22. Т.ж., стр. 394.
  23. Моисей; см. Второз. 32:24.
  24. *Alboraïque*, т.ж., стр. 395–396.
  25. Т.ж., стр. 396.
  26. Palencia, *Crónica*, III, p. 230.
  27. См. *Marranos of Spain*, p. 252.
  28. См. т.ж., стр. 216–220.
  29. *Alboraïque*, т.ж., стр. 396, 397.

30. Т.ж., стр. 397; *Alboraïque* здесь цитирует слова из Вульгаты: *rapere pauperem dum atrahit eum*.
31. Т.ж., стр. 396 (см. также стр. 393: *maldita generación*).
32. Т.ж., стр. 402–403. Сравни. *Fortalitium*, кн. III, рассужд. 3, ф. 109.
33. Автор не забывает добавить, что конверсо (*malos cristianos*) были мужеложцами, обычай, унаследованный ими от евреев, которые положили начало этой практике и передали ее мусульманам (*Alboraïque*, т.ж., стр. 401).
34. Т.ж., стр. 403.
35. Т.ж., т.ж.
36. Т.ж., т.ж.
37. Т.ж., стр. 402. Упоминание Вальядолида среди городов, в которых не было иудействовавших, является еще одним указанием на то, что рукопись была написана до 1488 г. Хотя первые аресты инквизиции в Вальядолиде имели место 28 сент. 1488 г. (см. *Cronicón de Valladolid // CODOIN*, XIII [1848], р. 176), ее деятельность в городе началась, вне сомнения, раньше. Этому должна была предшествовать общественная дискуссия, потому что трибунал был назначен в Вальядолиде уже в 1485 г. (см. Lea, *History*, I, стр. 554). Трудно предположить, что автор *Alboraïque* не был в курсе этого, если он действительно написал свою работу в 1488 г. Конечно, в парижской рукописи (ф. 69<sup>v</sup>) написано вместо Вальядолид *Vails*, что Лёб (loc. cit., р. 241, п. 1) принял за искажение *Valderas*; но автор упоминает здесь самые большие и важные города Старой Кастилии, и у него не было причины включать в их число маленький городок Вальдерас.
38. См. его замечания в РАН, *Boletín*, XXIII (1893), pp. 410, 424.
39. López Martínez, *Los Judaizantes*, р. 402.
40. См. его «La Inquisición de Torquemada» // РАН, *Boletín*, XXIII (1893), р. 424.

## АЛОНСО ДЕ ОРОПЕСА

1. См. выше, стр. 607–608, 613–614, 628–629.
2. Если только его родословная не уходила далеко в прошлое и тогда имелась возможность его благородного происхождения. См. ниже, стр. 741.
3. Оропеса говорит, что в 1449 г. он был «novicio y joven converso en nuestra casa de Guadalupe»; см. его *Luz para conocimiento de los gentiles* (цит. ниже как *Luz*), пер. с лат. Luis A. Díaz y Diaz, 1979, стр. 62.
4. L. A. Díaz y Diaz, «Alonso de Oropesa y su obra» // *Studia Hieronymiana*, 1973, I, р. 255.
5. José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 1907, I, р. 361b. Сигуэнса не знает даты этого назначения, но Диас считает, что это случилось между 1451 и 1452 гг. (см. его статью, упомянутую выше, прим. 4, т.ж., стр. 255). Однако, принимая во внимание большое количество написанного им в Гвадалупе (с середины 1450 г.), маловероятно, что его перевод в Талаверу произошел до 1453 г.
6. Сигуэнса (см. *ранее*, I, стр. 361b) говорит, что он начал проповедовать в Талавере, однако, согласно словам самого Оропесы (см. ниже, прим. 8), он начал проповедовать в Гвадалупе.
7. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 361b.
8. См. его *Luz*, pp. 62–64.
9. Т.ж., т.ж. Эта работа сохранилась в трех рукописях, лучшая из которых та, что хранится в Biblioteca Ambrosiana в Милане (две другие находятся в Biblioteca Pública Гвадалахары и Biblioteca Universitaria Саламанки). Детальное описание трех рукописей см. у Díaz y Diaz, т.ж., стр. 48–57. Я использовал репродукцию амброзианской рукописи, так же как и его перепечатанную транскрипцию, любезно предоставленную мне проф. Альбертом А. Сикроффом.
10. Т.ж., стр. 65, 85, 97 и многие другие места. Сигуэнса сказал (т.ж., I, стр. 372a), что у Оропесы должно было быть намерение написать вторую часть. «Он так и не смог сделать этого, в этом и не было необходимости, потому что он выполнил свою задачу» в так наз. первой части. Однако здесь Сигуэнса ошибается, как правильно отметил Диас (см. его предисловие к *Luz*, стр. 31–35). Оропеса не только на протяжении всей работы говорит о плане написания второй части, но и указывает на несколько тем, которые он там намерен обсудить.
11. Т.ж., стр. 66.
12. См. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 363a; и см. выше, стр. 606–607.
13. *Luz*, стр. 761. То, что Оропеса намеревался написать это вступление до того, как закончит свою книгу, очевидно из его ссылки на Карильо в последней главе (стр. 759) как на «весьма почитаемого отца и на весьма сиятельного сеньора» без упоминания имени архиепископа. Он, конечно, предположил, что вступление, которое он собирался добавить, не оставит сомнений в том, кому принадлежат эти титулы. Поскольку содержание и дух этого вступления совпадают с духом и содержанием последних глав, ясно, что это было написано вскоре после окончания книги.

14. То, что его позиция считалась нейтральной, подтверждается тем фактом, что когда дон Антонио де Венерис, легат папы Павла II, пытался организовать мирные переговоры между Энрике IV и партией мятежников, лидеры обеих сторон рекомендовали ему как самого подходящего человека для таких переговоров Алонсо де Оропесу, «которого все любили и уважали» (Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 383а); сравн. Castillo, *Crónica de Don Enrique IV*, cab. 100, ed. BAE, vol. 70, pp. 166b–167a.
15. Luz, pp. 62, 75.
16. Sigüenza, см. *ранее*, I, стр. 388a.
17. Цит. выше, прим. 4. До работы Диаса книга Оропесы вкратце обсуждалась на основе пересказа сочинения Сигуэнсы (см. выше, прим. 5), предложенного А.А. Сикроффом, *Les controverses*, 1960, pp. 71–74. Статья Sevisenti «Un documento de la lucha anti-Judáica» // *Boletín de la Academia Argentina de letras*, VII (№ 25–26), 1939, pp. 137–150, включает в себя только несколько замечаний о рукописи *Lumen*, так же как и его латинское оглавление. Краткие замечания об Оропесе и его *Lumen* имеются в: Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, lib. x, cab. 10, № 565–566; Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II 1963, pp. 471–472; M. Andrés Martín, *Historia de la Teología en España (1490–1570)*, I, 1962, pp. 195–196, и Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, 1947, pp. 108–111.
18. См. выше, прим. 3.
19. См. его предисловие к Оропесе, Luz, p. 24, п. 15.
20. См. статью Díaz y Díaz «Alonso de Oropesa», *т.ж.*, стр. 307.
21. См. *Defensorium*, p. 320.
22. Во второй главе своей книги (стр. 90) Оропеса говорит о кровавых беспорядках, которые имели место «менее чем год назад в различных городах и местах». Если мы примем дату волнений в Сьюдад-Реаль (июль 1449 г.) как отправную точку, то сможем предположить, что он начал писать *Lumen* около июля 1450 г.
23. Заголовок книги Картахены, *Defensorium unitatis christianae*, практически включен в подзаголовок работы Оропесы: *De unitate fidei et de concordi et pacifica aequalitate fidelium*.
24. См. его предисл. к Luz Оропесы, p. 24, п. 15.
25. *Т.ж.*, *т.ж.*
26. Luz, p. 112.
27. *Т.ж.*, стр. 108.
28. Сравн. Исаия 51:1–7.
29. Luz, pp. 118–119.
30. См. *Defensorium unitatis christianae*, I, cap. 1–4; II, theorem I, cap. 5, p. 106: Поэтому все верующие israelite dicantur et semen abrahe.
31. Luz, стр. 124.
32. Августин. *О Граде Божьем*, XVI, xii (изд. Лёба, т. V, стр. 71). Согласно Августину Авраам открыл третью из пяти эпох человечества до появления Христа (см. *т.ж.*, XXII, xxx (изд. Лёба, т. VII, стр. 383).
33. Luz, pp. 124, 130.
34. *Т.ж.*, стр. 124–125.
35. *Т.ж.*, стр. 123–124.
36. *Т.ж.*, стр. 129–130; 142–143, 150. Оропеса отмечает, что влияние Писаного закона выходит за рамки Израиля: «Было много верующих среди неевреев того времени», которые «превозносили народ Бога и его святой закон, его церемонии и богослужение» даже тогда, когда они «оставались под властью Естественного закона» (*ibid.*, стр. 143, следуя за «О граде Божьем» Августина, кн. XVIII, гл. 47; изд. Лёба, т. VI, стр. 52–55).
37. *Т.ж.*, стр. 230–232.
38. *Т.ж.*, стр. 156–181, 193–203.
39. *Т.ж.*, стр. 183–191. Это, разумеется, соответствует «О граде Божьем», кн. X, гл. XIV (изд. Лёба, т. III, стр. 312–314); сравн. Фома Аквинский. *Сумма теологии*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>е, Q. 98, art. 2; Q. 99, art. 6; De Lyra, на Исход. 32.4.
40. Luz, p. 218.
41. *Т.ж.*, стр. 376.
42. *Defensorium*, I, гл. 6, стр. 80, вслед за I Кор. 2.6.
43. *Defensorium*, cap. 5, p. 75.
44. *Т.ж.*, гл. 6, стр. 78–79.
45. *Т.ж.*, стр. 79; см. Augustine, *Contra Faustum*, lib. 18.4 и 19.9, и сравн. *т.ж.*, Послания, 145 (к Анастасию, 3).
46. *Defensorium*, p. 76–77.
47. *Т.ж.*, *т.ж.*
48. Послание к Колоссянам 3:14.

49. *Defensorium*, I, cap. 6, p. 77.
50. Ориген. *Гомилия на книгу Чисел*, IX, 4; MG 12, 68.
51. Псалмы, 119:105; *Defensorium*, I, cap. 9, p. 85.
52. Второз. 9:6–8, 13; Исаия 48.
53. Об отношении к Избранности в еврейской мысли и литературе на эту тему см. мою работу «Américo Castro and His View of the Origins of the *Pureza de Sangre*» // *PAAJR*, vol. XLVI–XLVII (1979–1980), pp. 399–400. О христианской точке зрения на Избранность см. W.A. Copinger, *Treatise on Predestination, Election, and Grace*, 1889.
54. См. Быт. 17:1–8, 15:1, 5–6; Исход 6:3–4, 7; и другие места.
55. Оропеса, см. ранее, гл. 13, стр. 151; Второз. 9:5–6.
56. Фома Аквинский. *Сумма теологии*, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, Q.98, art. 4.
57. *Luz*, стр. 154–155; cf. Августин. *Гомилия на Евангелие от Иоанна*, 26.4.
58. *Luz*, стр. 155.
59. Второз. 7:6, 7:7, 10:15.
60. Цицерон. *О государстве*, 2.42.
61. Августин. *О граде Божьем*, XIX, 21 (изд. Лёба, т. VI, стр. 207); и сравн. *т.ж.*, кн. II.21.
62. *Luz*, стр. 134.
63. *Defensorium*, p. 71. О словах Августина о скрытых заслугах см. его *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q. 68.4 (ML 40, 72).
64. Петр Ломбардский. *Сентенции*, lib. I, dist. 41.2–3 (ML 192, 633–634).
65. *Defensorium*, p. 71.
66. Иов 5:6, согласно Вульгате: *Nihil in terra sine causa fit* (в смысле: без причины). Еврейский оригинал, однако, должен быть переведен (прибл.) так: «так, не из праха выходит горе». Также см. *Defensorium*, p. 71–72.
67. *Luz*, стр. 128–155.
68. *Т.ж.*, стр. 135.
69. *Т.ж.*, стр. 134–135.
70. *Т.ж.*, стр. 135–136.
71. *Т.ж.*, стр. 136.
72. *Т.ж.*, стр. 153.
73. *Т.ж.*, стр. 151, 150.
74. *Т.ж.*, стр. 296.
75. *Т.ж.*, стр. 289.
76. *Т.ж.*, стр. 272.
77. Можно поспорить с тем, что успех, который Оропеса приписывает еврейскому народу, относится к короткому периоду его истории (т.е. к интервалу между долгими греховными периодами), когда он следовал Божьей воле. Но Оропеса нигде этого не говорит. По нашему мнению, более вероятно, что его работа отражает оба противоположных влияния, которые он не мог примирить между собой — влияние защитников конверсо, в особенности Торкемады, и влияние Отцов Церкви, в особенности Иоанна Златоуста.
78. *Defensorium*, p. 81.
79. *Т.ж.*, стр. 100.
80. *Т.ж.*, стр. 99–100.
81. См. об этом выше, Jeremy Cohen, «The Jews as the Killers of Christ» // *Traditio*, 39 (1983), pp. 1–27; также см. выше, стр. 455–456, прим 137.
82. Деяния 3:13; *Luz*, pp. 253, 261.
83. Первое послание к Фессал. 2:14–15.
84. Еванг. от Луки 23:34.
85. *Luz*, pp. 251–253 и другие места.
86. Первое послание к Фессал. 2:16; *Luz*, стр. 263.
87. *Т.ж.*, стр. 268, 273.
88. *Т.ж.*, стр. 262.
89. *Т.ж.*, стр. 326.
90. *Т.ж.*, стр. 283.
91. *Т.ж.*, стр. 273.
92. *Т.ж.*, стр. 271.
93. *Т.ж.*, стр. 314.
94. *Т.ж.*, стр. 249.

95. Августин. О граде Божьем, кн. XVIII, гл. 46 (изд. Лёба, т. VI, стр. 46–51); см. также *т.ж.*, *Sermones*, 201.3 (ML 38, 1032–1033).
96. *Luz*, p. 250.
97. *Т.ж.*, стр. 249.
98. *Т.ж.*, стр. 268, 278–280, 307, 312–313.
99. *Т.ж.*, стр. 249, 264, 275, 266, 289; см. также стр. 251, 273.
100. *Defensorium*, p. 174.
101. *Luz*, p. 320.
102. *Т.ж.*, 624.
103. *Luz*, p. 322.
104. *Т.ж.*, стр. 271–272.
105. *Т.ж.*, стр. 272.
106. *Т.ж.*, стр. 269, 271.
107. *Luz*, p. 495.
108. *Т.ж.*, стр. 496; см. также стр. 674–675.
109. *Т.ж.*, стр. 320.
110. *Т.ж.*, стр. 316.
111. *Т.ж.*, стр. 384.
112. *Т.ж.*, стр. 408, цит. Комментарий Ординарной глоссы по Посл. к Колос. 3:11.
113. *Luz*, p. 228; сравн. Jerome, *Cartas de San Jerónimo*, двуязычное издание D. Ruiz Bueno, 1962, II, стр. 840 (epist. 148.21).
114. *Luz*, p. 408.
115. Апокалипс. 5:9–10.
116. Первое послание Петра 2:9.
117. Еванг. от Матф. 8:11–12; *Luz*, стр. 562.
118. Как указано выше, стр. 719.
119. *Luz*, p. 605.
120. *Т.ж.*, стр. 606: «Даже если бы он совершил миллион преступлений до своего крещения, они не зачтутся против него».
121. Деяния 4:26–27.
122. Матф. 26:67–68.
123. Матф. 27:29–31.
124. Псалмы 2:2; *Luz*, p. 454–455.
125. *Т.ж.*, стр. 609.
126. Деяния 18:24–25.
127. *Luz*, p. 623.
128. *Т.ж.*, стр. 262.
129. *Т.ж.*, стр. 252–253.
130. Второз. 23:4–10.
131. *Luz*, стр. 563.
132. *Т.ж.*, *т.ж.*
133. *Т.ж.*
134. См. «Докладная записка», *т.ж.*, стр. 334; и сравн. выше, стр. 417. Гарсия действительно мог быть первым, кто использовал эти законы для поддержки своей позиции. Докладчик, чей *Наказ* Лопе де Барриентосу был написан за несколько месяцев до «Докладной записки», не упоминает этот аргумент ни единым словом, может быть потому, что это еще не было распространено в то время, или же потому, что он не хотел смущать Барриентоса, касаясь этого момента. Вместо этого он указал на Моисеев Закон как поддерживающий полное и безоговорочное равенство между евреями и обращенными в иудаизм (см. выше, стр. 332).
135. Pulgar, *Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, 1949, p. 138; также см. мою статью «Américo Castro and His View of the Origins of the Pureza de Sangre» // *PAAJR*, XLVI–XLVII (1979–1980), pp. 401–402.
136. *Luz*, pp. 629–630.
137. *Т.ж.*, стр. 649.
138. Второз. 18:18–19.
139. Деяния 3:22–23.
140. *Luz*, pp. 564–565.
141. *Т.ж.*, стр. 653–654.
142. Первое посл. к Тим. 3:6.
143. *Luz*, pp. 565–566, 658.



144. Т.ж., стр. 565–566.
145. Т.ж., стр. 680–682.
146. Т.ж.
147. См. выше, стр. 346.
148. См. его «Наказ» в *Defensorium* Картахены, стр. 348–349.
149. *Luz*, p. 663–665.
150. Т.ж., стр. 684–686; *Defensorium*, стр. 246.
151. *Luz*, p. 225.
152. Т.ж. Оропеса говорит здесь, что он намерен подробнее разработать эту тему во второй части своей работы (которая не была написана).
153. Т.ж., стр. 82.
154. Т.ж.
155. Т.ж., стр. 495–496.
156. Т.ж., стр. 675.
157. См., к примеру, т.ж., стр. 746.
158. Т.ж., стр. 728.
159. Т.ж., т.ж.
160. Т.ж., стр. 713–714, 716–717, 737–738, 743.
161. Т.ж., стр. 622.
162. Т.ж., стр. 89.
163. Т.ж., стр. 91.
164. Т.ж., стр. 92.
165. Т.ж., стр. 89.
166. Т.ж., стр. 761.
167. Т.ж., стр. 699–700.
168. Т.ж., стр. 62.
169. Т.ж., стр. 707.
170. Т.ж., стр. 82.
171. Т.ж., стр. 707.
172. Т.ж., стр. 705.
173. Т.ж., стр. 706.
174. *Sigüenza*, см. ранее, I, стр. 368a.
175. К этому относится замечание Диаса-и-Диаса (*Luz*, p. 17), что «вся работа» Оропесы указывает на то, что иудействующие были меньшинством (*los menos*).
176. *Menéndez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos*, II, p. 472.
177. *Luz*, p. 77.
178. Т.ж., стр. 585.
179. *Sigüenza*, см. ранее, I, стр. 368a.
180. *Luz*, p. 101. Америго Кастро, который, по его признанию, не читал работу Оропесы, сделал правильный вывод из замечаний Сигуэнсы, что Оропеса не критиковал, а защищал конверсо (см. его *Aspectos del vivir Hispánico*, p. 109). Из этого он, тем не менее, ошибочно вывел, что Оропеса «наверняка» был конверсо (т.ж., стр. 110).
181. Т.ж., стр. 75.

## ХРОНИСТЫ ЭНРИКЕ IV

1. См. выше, стр. 524, 534, 543.
2. Касательно Санчеса де Аревало см. четыре главы об Энрике из его *Compendiosa Historia Hispánica*, включенной как приложение в *Castillo, Crónica del Rey Enrique el cuarto*, ed. J. M. de Flores, 1787<sup>2</sup>, pp. 123–130. О Кастильо касательно конверсо см. выше, стр. 613 и 742. Рассуждение Педро де Эскавиаса о кровавых волнениях в Андалусии включено в главу его *Repertorio de Príncipes de España*, опублик.: *Sitges*, см. ранее, стр. 405–406.
3. См. его *Memorial de diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941, pp. 134–135.
4. Т.ж., стр. 240.
5. Т.ж., стр. 245; *Crónica Castellana*, BNM, ms. 1780, f. 131a.
6. См. его *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, I, 1927, p. 127.
7. Т.ж.; т.ж.
8. Т.ж.
9. Т.ж.; прим.

10. Отец Пульгара был нотариусом в Толедо и должен был поступить на службу и завоевать доверие одного из самых больших аристократов, потому что его сын стал пажом сына короля (см. Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, изд. Carriazo, 1943, вст., стр. XVII). То, что Пульгар был «новым христианином», очевидно, как отметил Ф. Кантера («Fernando de Pulgar y los Conversos» // *Sefarad*, IV [1944], pp. 296–299), из его письма к кардиналу Мендосе, в котором он отождествлял себя с конверсо, против которых народ Гипускоа издал указ, запрещающий им вступать в брак с их сыновьями и дочерьми и жить на их территории (см. Pulgar, *Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, 1949, pp. 137–138).
11. Т.ж., стр. 63–69.
12. Т.ж., стр. 63–64.
13. Т.ж., стр. 64; и сравн. выше, стр. 510–511 и прим. 48 к главе «Защита конверсо «старыми христианами»».
14. Т.ж., стр. 65–66.
15. Т.ж., т.ж.
16. Т.ж., стр. 67.
17. *Crónica de los Reyes Católicos*, I, pp. 343–351. Предположение Амадора, что Манрике, который был «красноречивым оратором», мог быть автором речи (*Historia Critica*, VII, p. 338), неверно. Доказательством того, что Пульгар написал это обращение, служит его «Письмо другу в Толедо», которое содержит те же идеи, выраженные тем же языком (см. выше, прим. 11–16). Это, однако, не было воображаемой речью наподобие Тита Ливия и других историков классической эпохи, написанной, чтобы объяснить некую ситуацию в отдаленном прошлом. Это была речь, приписываемая современнику Пульгара и, несомненно, услышанная широкой аудиторией. Поэтому мы должны прийти к заключению, что Пульгар сочинил эту речь для Манрике, который следовал направлению мысли хрониста, если не его конкретным фразам.
18. Т.ж.; т.ж., стр. 347.
19. Т.ж., стр. 350.
20. Т.ж., стр. 345.
21. *Letras*, p. 68.
22. См. его предисл. к Pulgar, хроника, стр. L. Полный текст письма был впервые опубликован Карриасо в вышеуказанной интрод., стр. XLIX–LI. Об исправлениях в тексте и дальнейшем анализе см. Cantera, «Pulgar y los conversos», т.ж., стр. 295–310. Карриасо считал, что он первым читал это письмо. Так же полагал и Кантера (т.ж., стр. 302; и сравн. Carriazo, предисл. к Pulgar, хроника, стр. LI–LIJ). Оба явно не знали о том, что это письмо было опубликовано в английском переводе у Адольфо де Кастро в его *History of Religious Intolerance in Spain*, transl. A. Parker, 1853, pp. 17–20.  
В подлинности письма нет сомнения не только из-за его стиля (т.е. стиля Пульгара), но также из-за его содержания. Само собой разумеется, что Пульгар преувеличил число иудействующих, чтобы показать свое уважение к их мнению о масштабах иудейской ереси, а также чтобы использовать это как основу для своего аргумента, что жестокое наказание может быть сочтено уместным для немногих, но не может быть применено ко многим — аргумент, вызвавший возражение со стороны его критика, сторонника инквизиции (см. вышеупомянутую статью Кантеры, т.ж., стр. 317). Однако, поскольку в письмо явно были внесены изменения, встает вопрос о подлинности слов *diez mil niñas*, которые появляются в середине его заявления: «есть девушки в Андалусии в возрасте от десяти до двадцати лет, десять тысяч *niñas*, которые со своего рождения никогда не покидали дом и не слышали ни о какой другой доктрине, кроме той, что шла от их родителей» (см. Carriazo, т.ж., стр. L). Слова *diez mil niñas* прерывают строй предложения; точное круглое число в десять тысяч (без *mas* или *hasta*) не согласуются со стилем Пульгара, а слово *niñas* не подходит взрослым молодым женщинам восемнадцати, девятнадцати или двадцати лет от роду. И почему во второй раз сказано *niñas* после того, как в первый раз сказано «молодые девушки»? Видимо, эти слова были вставлены. В оригинале у Пульгара могло быть сказано: «В Андалусии есть много молодых девушек» и т.д.
23. Pulgar, хроника, I, стр. 334–337.
24. Т.ж.; т.ж., стр. 438–440.
25. Т.ж., стр. 439.
26. Т.ж., II, стр. 210–211.
27. Т.ж., стр. 353–354.
28. *History of Religious Intolerance in Spain*, p. 17.
29. Перевод А. Paz y Mélia, 1904–1908.
30. О точке зрения Валеры на короля см. его «Докладная записка», стр. 294–295; о взгляде Пульгара см. его *Claros Varones de Castilla*, изд. J. Domínguez Bordona, 1954, стр. 9–20. Описание короля, сделанное Эскавиасом, было опубликовано Ситжесом, см. выше, прим. 8 к гл. «Энрике IV, его цели и так-

- тика». Похож на эти изображения Энрике и портрет короля, нарисованный Санчесом де Аревало (см. выше, прим. 2, *т.ж.*, гл. 39), который хотя и весьма льстив, но все же не лишен ценности.
31. *Historia de Don Enrique IV de Castilla*, 1776, BNM, рукопись 1350, f. 328<sup>v</sup> (цит. Torres-Fontes, *Estudio sobre la «Crónica de Enrique IV» del Dr. Gálvez de Carvajal*, 1946, p. 29).
  32. *Un Pleito sucesorio* [1945], p. 171.
  33. См. Gálvez de Carvajal // BAE, 70, p. 537b; см. также L. Pfandl, «Uber Alonso de Palencia» // *ZfRP*, LV (1935), s. 350.
  34. Zúñiga, *Anales*, p. 349f.
  35. *El Cronista Alonso de Palencia*, 1914, p. xxxviii.
  36. Amador, *Historia Crítica*, VII, pp. 160–161.
  37. R. Ballester, *Fuentes Narrativas de la Historia de España*, 1908, p. 175.
  38. Menéndez y Pelayo, *Antología de los poetas líricos Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, II, 1944, p. 287.; см. также то, что он написал о Паленсия, *т.ж.*, II, стр. 294.
  39. Paz y Mélia, см. ранее, стр. xiii, прим. 1.
  40. См. *ero Estudio*, стр. 28.
  41. См. Castro, *La Realidad histórica de España*, 1966, p. xxii, и его последнюю большую работу, *The Spaniards*, 1971, p. 74.
  42. RAN, *Boletín*, vol. 78, 79.
  43. *Т.ж.*, том 79 (1921), стр. 11–12.
  44. См. Amador, *Historia Crítica*, VII, p. 141 ff.; Antonio M. Fabié, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, 1875, pp. 5–104; Menéndez y Pelayo, *Biblioteca de Traductores Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, 1953, IV, pp. 14–27; Tomás Rodríguez, «El cronista Alfonso de Palencia» // *La Ciudad de Dios*, XV (1888).
  45. Nicolás Antonio, *Biblioteca Hispana Vetus*, II, 1788, ff. 331–334, 796–810; J. A. Pellicer y Saforcada, *Ensayo de una biblioteca de Traductores Españoles*, 1778, pp. 7–23; B. J. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca española etc.*, II, 1866, cols. 1004–1010; D. I. Dormer в подготовленном им новом издании работы F. Andrés de Uztarroz, *Progresos de la Historia en el reyno de Aragon*, 1680, pp. 254–255; Diego Clemencín, *Elogio de la reina Católica doña Isabel*, 1821, p. 67, n. 3.
  46. «Los cronistas de Enrique IV» // RAN, *Boletín*, 79 (1921), p. 18.
  47. *Т.ж.*, стр. 19.
  48. Левит 19:31; Второзак. 18:11.
  49. Иеремия 10:2.
  50. *History of Magic and Experimental Science*, IV, 1953, p. 413–484.
  51. «Los Cronistas», *т.ж.*, стр. 18. Таким же образом Ситжес обвиняет Паленсия в том, что тот «рьяно стремится говорить гадости обо всех» (*Enrique IV y la Excelente Señora*, 1912, p. 18). Однако число людей, которых Паленсия порицал, было заметно меньше, чем тех, кого он восхвалял, а это почти все были «новые христиане».
  52. *Т.ж.*, *т.ж.*, сравн. Palencia, хроника, II, стр. 431.
  53. *Т.ж.*, стр. 435; *Los Cronistas*, *т.ж.*, стр. 18–19.
  54. *Т.ж.*, стр. 19.
  55. *т.ж.*, cf Palencia, хроника, III, стр. 272.
  56. «Los Cronistas», *т.ж.*, стр. 18.
  57. Palencia, хроника, II, стр. 49.
  58. *Т.ж.*, стр. 51.
  59. *Т.ж.*; *т.ж.*
  60. См. выше, стр. 643–644.
  61. Palencia, хроника, II, стр. 50.
  62. *Т.ж.*, III, стр. 108.
  63. *Т.ж.*, стр. 109.
  64. *Т.ж.*, стр. 108.
  65. *Т.ж.*, стр. 111.
  66. *Т.ж.*, стр. 108.
  67. *Т.ж.*, *т.ж.*
  68. См. выше, стр. 612.
  69. Пас-и-Мелиа (*т.ж.*, стр. xxxix) считает, что Паленсия начал писать хронику в 1478 г., т.е. вскоре после того, как он оставил двор. Однако маловероятно, что такая творческая личность, как Паленсия, мог полностью отказаться от писания во все время его службы у королей, в особенности после того, как угроза их власти исчезла с поражением португальцев у Торо в 1476 г.
  70. Palencia, *La Guerra de Granada*, transl. Paz y Mélia, 1909, p. 24.
  71. *Т.ж.*, хроника, III, стр. 125.

## КОРОЛИ-КАТОЛИКИ: РАННИЙ ПЕРИОД

1. См. выше, стр. 665, и приложение Е.
2. *Т.ж.*, стр. 342.
3. Palencia, см. ранее, IV, стр. 269.
4. См. V. Balaguer, *Los Reyes Católicos*, I, 1892, pp. 886–887.
5. О разных позициях этих классов см. ниже, стр. 301–302.
6. Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, 1962, pp. 95–96, 99: *el que más procuró en Sevilla esta Inquisición*; F. X. García Rodrigo, *Historia Verdadera de la Inquisición*, 1877, pp. 66–71.
7. Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, (ed. Carriazo), I, p. 342.
8. О речи Манрике см. *т.ж.*, стр. 343–350; о главной идее речи см. Pulgar, *Letras*, изд. J. Domínguez Bordona, 1949, стр. 63–69), и Lope de Barrientos в его *Obras*, изд. Getino, см. ранее, стр. 194–195.
9. См. текст резолюции Синода по этому вопросу в J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, 1961, п. II, p. 280.
10. Кортесы в Толедо, 1480, 76 (CLC, IV, p. 149).

# КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

## Истоки инквизиции

### УРОКИ ИСТОЧНИКОВ

1. M. Menéndez Pelayo, *La Ciencia española*, I, 1947, p. 237.
2. *The Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>.
3. Т.ж., стр. 60–61.
4. Т.ж., стр. 10–11; см. в особенности прим. 24, 26, 27. *Sefer Hamada*, Hilkhote teshuvah, I, 1, 3; II, 2, 4, 5.
5. См. мою книгу *Marranos of Spain*, стр. 69–72.
6. Т.ж., стр. 66–67 и другие места.
7. Т.ж., стр. 72–76, 211–215.
8. Ицхака Абарбанель об Иезекииле 20:32; (Коммент. к поздним пророкам, Иерусалим, 1956, 520a); и см. *Marranos of Spain*, стр. 184.
9. См. выше, прим. 8, цит. Текст; комм. к Иезек. 20, 32–37 (изд. 1956, стр. 520b); комм. к Исаие 43:6 (изд. 1956, стр. 206b).
10. См. *Marranos of Spain*, p. 184.
11. Т.ж., стр. 184–185.
12. Arama, *Aqedat Yizhaq*, V, pp. 149a–150b; и см. *Marranos of Spain*, p. 154.
13. Т.ж., стр. 155, 141–142; и сравн. *Aqedat Yizhaq*, V. 163a.
14. См. *Marranos of Spain*, p. 175.
15. Т.ж., стр. 174.
16. Т.ж., стр. 201.
17. Т.ж., т.ж.
18. Lea, *History*, I, p. 120.
19. Baer, *Die Juden*, II, s. 303, 328, 574a (и см. индекс старохристианских имен).
20. См. Бэр. *История* (иврит), стр. 537, прим. 23
21. Я ссылаюсь на работы Фернана Диаса, Картахены, Торкемады и Валеры, которые обсуждались в этой работе. Пятая работа в защиту марранов середины XV в., написанная Бакалавром Пальмой (Bachiller Palma), хранится в виде рукописи в Biblioteca Capitular в Толедо. Что касается даты этой работы, ее автора и других ее характеристик, у нас имеется хорошее описание, сделанное Рамоном Гонсалесом Руисом (Ramón González Ruiz) (в *Toledo Judaico: Symposio*, Toledo, April 1972, II, pp. 31–48). Несмотря на мои неоднократные просьбы позволить мне ознакомиться с этой рукописью, мне было отказано в этой возможности на основании того, что сеньор Гонсалес был занят изучением этой работы и подготовкой ее публикации.
22. См. *Marranos of Spain*, pp. 19–22 и другие места.
23. См. выше, стр. 346.
24. О Педро Регаладо см. главу о нем у Antonio Daza в его *Excellencias de la Ciudad de Valladolid*, 1627.
25. См. L. G. A. Getino, *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, 1927, p. 197.
26. Т.ж., стр. 201.
27. *The Marranos of Spain*, pp. 96–121.
28. См. т.ж., стр. 198, прим. 139; Pulgar, хроника, II, стр. 210.
29. См. выше, стр. 605.
30. См. Lea, глава из *Religious History of Spain*, 1890, p. 453.
31. См. об этих куплетах K. R. Scholberg, см. ранее, стр. 331–338.

### СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ

1. См. выше, стр. 338.
2. См. «Письмо к толедскому другу» Пульгара, где он неоднократно объясняет ненависть к марранам «жадностью» (*cobdicia*) низших классов и их «амбициями» подняться по социальной лестнице. (*Letras*, изд. Domínguez Bordona, стр. 63–69). Те же мысли выражены более детально и категорично в отчете Пульгара о речи, которую губернатор Толедо Гомес Манрике адресовал противникам марранов города. Речь, которая несет на себе печать идей Пульгара, была либо вдохновлена им, либо

прямо написана самим хронистом, а затем переписана для его хроники (см. Pulgar, хроника, изд. Carriazo, I, стр. 343–350); и см. выше, стр. 745, и стр. 1065, прим. 17.

Вспышка насилия против марранов в Кордове (1473 г.) была, по мнению Валеры, вызвана «страшной завистью» к «очень богатым» «новым христианам» и надменным поведением конверсо, занимающих высокие административные должности, с помощью которых они приобрели свое богатство (см. Valera, «Докладная записка», изд. Carriazo, стр. 240). Также, рассказывая о погроме в Хаэне, он подчеркнул страсть погромщиков к грабежу как причину погромов и отвел от марранов все упреки (т.ж., стр. 244–245).

3. Паленсия, см. выше, стр. 27.
4. См. выше, стр. 510–511, стр. 738.
5. См. выше, стр. 549–562.
6. См. Delgado Merchán, см. ранее, стр. 419.
7. Cortes de León y de Castilla, III, p. 803.
8. Halconero, p. 522.
9. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1038.
10. Т.ж., т.ж.
11. См. Закуто. Сефер Юхасин, 1857, 224b; и сравн. Ваер, II, с. 226.
12. В своем рассказе о первом годе правления Энрике III Айяла говорит о серьезном конфликте, возникшем между герцогом Бенаvente и архиепископом Сантьяго из-за предложения герцога назначить Хуана Санчеса де Севилью на должность королевского главного казначея. Архиепископ возражал против назначения по той причине, что Хуан Санчес был налоговым откупщиком и в качестве такового должен был находиться под контролем главного казначея (*Crónica de Enrique III, año primero*, 1391, cab. 7; BAE, vol. 68, p. 168a). Несмотря на разумные возражения архиепископа, Хуан Санчес получил эту должность, хотя мы не знаем с точностью когда. В любом случае, в 1397 г. он официально упоминается как верховный казначей короля и казначей королевы (Baer, I, s. 246).
13. Хроника Хуана II, год 1419, гл. 1 (BAE, vol. 68, p. 377a).
14. См. «Instrucción» Докладчика, т.ж., стр. 352.
15. Т.ж.
16. См. Хроника Хуана II, год 1416, гл. x (BAE, vol. 68, p. 372a).
17. *Crónica del Halconero*, p. 71 (cap. 58).
18. Т.ж., год 1429, гл. xxii (p. 43); CODOIN, 106 (1893), p. 119.
19. См. выше, прим. 90 к главе «Конец Альваро де Луны».
20. Martín Gamero, см. ранее, стр. 1037.
21. F. Cantera, *La Familia Judeo conversa de los Cota de Toledo*, 1969, p. 16–17.
22. См. Francisco Márquez Villanueva, *Conversos y Cargos Concejiles en el siglo xv // RABM*, lxiii, 2 (1957), p. 508, п. 27.
23. Т.ж., стр. 507, прим. 17.
24. См. выше, стр. 641.
25. Bernáldez, см. ранее, стр. 100 (гл. 44). См. Fita (выше).
26. Márquez Villanueva, т.ж., стр. 509, прим. 30 (на основе M. Serrano y Sanz, *Noticias biográficas de Fernando de Rojas*, pp. 252, 266); т.ж., т.ж., стр. 507, прим. 20.
27. Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real*, 1907, pp. 424–425; Márquez Villanueva, т.ж., стр. 508, 513, прим. 44, 517, прим. 67.
28. См. о нем José Gómez-Menor, *Cristianos Nuevos y Mercaderes de Toledo*, 1970, p. xxxiv.
29. Márquez Villanueva, т.ж., стр. 505, прим. 11 (на основе Benito Fernández Alonso, *Los Judíos de Orense*, 1904, p. 35).
30. См. Хроника Хуана II, год 1421, гл. 19 (стр. 405b).
31. Instrucción, т.ж., стр. 352.
32. Delgado Merchán, см. ранее, стр. 246–249.
33. См. выше, стр. 647.
34. См. Márquez Villanueva, т.ж., стр. 533, прим. 123.
35. Т.ж., стр. 509, прим. 32.
36. Cantera, *La Familia de los Cota*, 1969, p. 14.
37. Márquez, т.ж., стр. 507, прим. 20.
38. Т.ж., и см. F. Pinel y Mongro, *Retrato del buen Vasallo*, 1677, p. 116.
39. Вступление J. de M. Carriazo к Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, 1927, pp. XLV–LXII.
40. Baer, II, s. 142.
41. Сравн. Amador, *Historia*, III, pp. 62–63 (прим. 1).
42. Baer, I, s. 614.

43. См. Manuel Serrano y Sanz, *см. ранее*, стр. lxxix, clxiii и другие места.
44. См. о нем М. Kayserling, *Christopher Columbus*, 1894, p. 26.
45. См. выше, стр. 426–427, стр. 684–685.
46. См. выше, стр. 197.
47. См. выше, стр. 284–285.
48. О большом количестве нотариусы среди иудействующих в Толедо в 1495 и 1497 гг. см. F. Cantera и P. Leon Tello, *Judaizantes del arzobispado de Toledo*, 1969, p. xviii.
49. Cantera и Leon Tello, *см. ранее*, стр. xix, называли эту деятельность «чрезвычайно типичной» для евреев.
50. См. J. Vicéns Vives, *An Economic History of Spain*, p. 249.
51. Кортесы в Бургосе, §11 (CLC, II, p. 151).
52. Кортесы в Оканье, 1469, §21 (CLC, III, p. 803).
53. См. J. de Mata Carriazo, «La Inquisición y las rentas de Sevilla» // *Homenaje a Don Ramón Carande*, 1963, 22 налоговых откупщика (стр. 104–105) и два мажордома тоже были марранами (стр. 97–99).
54. См. выше, стр. 256.

## ПОДЪЕМ РАСИЗМА

1. L. Ranke, *Fürsten und Völker von Süd-Europa im Sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*, I, 1837, s. 246. Следует заметить, что, характеризуя испанский народ, Ранке помещает термин «германский» перед термином «романский», возможно, для того чтобы намекнуть на преобладающее влияние германского элемента в отношении испанцев к еврейскому «потомству». Он, похоже, верит в фундаментальную общность двух испанских рас (которые вскоре будут называться «арийскими») против чуждых расовых элементов, т.е. «еврейского» и «мавританского» происхождения (испанские мавры считались полуарабскими, т.е. расовыми родственниками евреев). Первое издание книги Ранке появилось в 1827 г.
2. См. José M. Sánchez de Muniain, *Antología General de Menéndez Pelayo*, I, 1956, p. 62 (письмо Хуану Валеры от 17 окт. 1887 г.).
3. Américo Castro, *The Spaniards*, 1971, p. 67; и ранее, в его *Structure of Spanish History*, 1954, и др. работах.
4. Castro, *The Structure*, p. 531.
5. См. мою работу Américo Castro and his View of the Origins of the *Pureza de Sangre*, *т.ж.*, стр. 397–457.
6. См. выше, стр. 465–466, 481, стр. 915.
7. См. цитаты из «Диалогов» Петра Альфонси в моей работе «Alonso de Espina: Was he a New Christian?» // *PAAJR*, XLIII (1976), pp. 125–126, а также некоторые ремарки Бэра об Авнере из Бургоса в его «Истории евреев в христианской Испании» (иврит), 1959, стр. 206–208, 515–516.
8. См. его *Scrutinium*, стр. 512; и Еванг. от Матф. 23:33.
9. См. длинный список оскорбительных определений еврейской расы, собранных из сочинения Petrus de la Cavalleria, *Tractatus Zelus Christi Contra Iudaeos, Sarracenos et Gentiles* Амадором де лос Риосом, *History*, III, pp. 108–109.
10. Hieronymus de Sancta Fide, *Contra Iudaeos*, 1412, pp. 130–195.
11. См. его письмо своему сыну Альфонсо, предвещающее его *Additiones* к *Postilla* Николая де Лиры, в *Biblia*, Nuremberg, 1487, и предисловие Санктотиса *Vita* к *Scrutinium Scripturarum* Павла из Бургоса (1591, p. 10).
12. См. выше, стр. 230–234.
13. См. Pulgar, *Letras*, 1949, p. 64 (*todos somos nascidos de una masa e houimos un principio noble*), и в особенности стр. 67.
14. *Las Siete Partidas*, VII, tit. XXIV, 3.
15. См. выше, стр. 482.
16. См. Juan de Lucena, *Libro de Vita Beata* // *Opúsculos Literarios de los siglos XIV a XVI*, ed. A. Paz y Melia, 1892, p. 152.
17. J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 1961, p. 158.
18. См., к примеру, выше, стр. 424–427, 701–704.
19. Отвечая критикам его постановления о расовой чистоте, Силисео сказал, что правильно и справедливо бичевать тех аристократов, которые из жадности к деньгам и поместьям (*hacienda*) *загрязняют свою кровь, заключая браки с людьми еврейского происхождения*; см. рукопись 13038 в Bibl. Nacional, Madrid, f. 81<sup>r</sup>.
20. Докладчик, несомненно, имел в виду классы городского населения, когда упоминал *ciudadanos* (см. ниже, прим. 21). Низшие классы обычно назывались *labradores*.

21. См. его «Instrucción», переизданный во II приложении к *Defensorium* Алонсо де Картахены, 1943, стр. 354: «hay muchos Linages en Castilla, fijos, e Nietos e Vis-nietos de el linage de Israel, ansi legos, como Clérigos, ansi de el linage de Nobles, como de caballeros, e Ciudadanos.» Он указывает, что аналогичная ситуация существует в Арагоне и «todas las España;» стр. т.ж., pp. 354–355.
22. *Наказ*, т.ж., стр. 343, 347 (дважды).
23. См. вступление Карриасо к его изданию Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, 1943, p. LI; F. Cantera, «Fernando de Pulgar y los conversos» // *Sefarad*, IV (1944), p. 309.
24. *Т.ж.*, стр. 319; и сравн. Carriazo, см. ранее, выше, прим. 23, стр. LV.
25. F. Pérez de Guzmán, *Generaciones y Semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954, p. 90.
26. *Т.ж.*, стр. 93.
27. Palencia, *Crónica de Enrique IV*, III, p. 124: como nación aparte; и также в латинском оригинале: *tamquam segregata natio*; см. Academia de la Historia, Madrid, рукопись 9-6482, f. 355.
28. Барриентос отождествляет эту нацию с «новыми христианами»; см. Getino, см. ранее, стр. 199.
29. Diego de Valera, *Epístolas*, 1878, p. 207.
30. *Т.ж.*, стр. 208.
31. *Instrucción*, т.ж., стр. 343.
32. Valera, см. ранее, стр. 208.
33. J. de Torquemada, *Tractatus Contra Madianitas et Ismaelitas*, p. 45 и многие другие места.
34. *Instrucción*, т.ж., стр. 243.
35. См. мою работу об Алонсо де Эспине, т.ж., стр. 150 (прим. 103).
36. См. его «Докладная записка» // *Sefarad*, xvii (1975), p. 321: *xénero judaico*; стр. 325.
37. Enriquez del Castillo, *Crónica del Rey Enrique IV* (BAE, vol. 70), pp. 144b–145a (cap. 74).
38. Palencia, см. ранее, III, стр. 124.
39. См. Louis R. Loomis, «Nationality at the Council of Constance» // *American Historical Review*, XLIV, (1939), pp. 524–525.
40. *Т.ж.*, стр. 526.
41. *Т.ж.*
42. *La Ciudad de Dios*, XXXV (1894), p. 350.
43. Américo Castro, «Las Castas y lo Castizo» // *La Torre*, Puerto Rico, № 35–36, 1961, p. 78.
44. *Т.ж.*, стр. 67.
45. *The Spaniards in their History*, transl. by W. Starkie, 1950, p. 190.
46. José Ortega y Gasset, *Invertebrate Spain*, transl. by M. Adams, 1937, p. 22.
47. *Т.ж.*
48. При помощи второго завоевания Мурсии Хайме I Арагонским, который передал город Кастилии. Впервые Кастилия отвоевала Мурсию у мусульман в 1243 г.
49. См. его статьи «The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature» // *Hispanic Review*, III (April, 1935), pp. 149–161; «The Incipient Sentiment of Nationality in Medieval Castile» // *Speculum*, xii (1937), pp. 351–358; и «National Sentiment in the Poems of Fernán González, etc.» // *Hispanic Review*, xvi (1948), pp. 61–68.
50. См. Maria Rosa Lida de Malkiel, *Juan de Mena*, 1950, pp. 539–545.
51. *Т.ж.*, стр. 542–543, прим. 7.
52. См. *Cancionero Castellano del Siglo XV*, ed. R. Foulché-Delbosc, I, 1912, p. 524 (№ 202). Я не вижу, как *España* может быть понята здесь в терминах «политической географии», как предложено Лидой (см. ранее, стр. 543, № 7).
53. См. *Cancionero Castellano* (цит. выше, № 52), стр. 720 (№ 126–127); и сравн. т.ж., стр. 721 (№ 136), 725 (№ 169), и 743 (№ 331). Для Гусмана различные политические общности полуострова были королевствами, княжествами или провинциями одной «нации» — Испании. От случая к случаю он применяет термин «нация» также и к Кастилии, что свидетельствует о его склонности к идентификации одной концепции с другой.
54. García, «Докладная записка», т.ж., стр. 341; сравн. стр. 342: *y oyr nuestros pueblos e los naturales dellos*.
55. См. выше, прим. 36.
56. Противоречащие друг другу термины *xenero christiano* и *xenero judaico*, которые также фигурируют в «Докладной записке» Гарсии (стр. 323, 325), указывают, похоже, на его веру в то, что все христианские народы Испании смешались в одну этническую общность (*genero*), которая никогда не смешается с евреями.



## ФЕРДИНАНД АРАГОНСКИЙ

1. Мы не слышали, чтобы это было предложено Маркосом Гарсией, хотя он оправдал сожжения предполагаемых иудействующих в Толедо во время мятежа (см. его «Докладную записку», т.ж., стр. 331–332). Не предлагал этого и никто из его сторонников, чье мнение выражено в сатирах, обсужденных нами выше (см. выше, стр. 423–427, стр. 701–706).
2. См. выше, стр. 559–561.
3. Первая публикация: Fidel Fita // RAH, *Boletín*, xv (1889), pp. 448–453., и позже: B. Llorca // *Bulario Pontificio de la Inquisición Española*, 1949, pp. 49–55.
4. Т.ж., стр. 51–54.
5. Т.ж., стр. 49. Согласно письму короля, папская булла гласит: *algunos malos christianos* (некоторые плохие христиане). Папа, однако, несомненно, был поставлен в известность королем о *muchos* (*quámplurimi*) отступниках среди конверсо (см. т.ж., стр. 51).
6. Т.ж., стр. 49–50.
7. Т.ж., стр. 54–55.
8. Т.ж., стр. 55.
9. Raynaldus, *Annales*, t. xxi, 1727, anno 1451, §6, p. 380b.
10. Reg. Vat. 518, f. 206<sup>v</sup>.
11. См. его буллу от 1 авг. 1475 г. Публикация: Lea // *American Historical Review*, I (1896), p. 49.
12. RAH, *Memorias de Enrique IV de Castilla*, стр. 366a.
13. См. Fidel Fita, «La Inquisición anormal, ó anticanónica, planteada en Sevilla» // RAH, *Boletín*, XV (1889), pp. 448, 450.
14. Слово *premio* написано здесь, вне сомнения, вместо *premia* или *apremio*; сравн. Partidas, VII, tit. 24, i. vi; «Fuerfa nin premia deuen façer a ningund judio porque se torne christiano».
15. CICA, ed. Friedberg, II, Sextus, lib. V, tit. ii, cap. 13; и см. *Boletín*, xv, p. 450.
16. См. Ortiz, «Tratado contra la carta del protonotario de Lucena» // *Los Tratados del doctor Alonso Ortiz*, 1493, ff. LI<sup>v</sup>–C<sup>v</sup>.
17. Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica*, 1964, p. 400.
18. Точка зрения Исидора выражена в 57-м каноне Четвертого Толедского собора (633). Также см. выше, прим. 27 к главе «Испанская сцена».
19. О позиции папы Григория Великого см. выше, прим. 30 к главе «Испанская сцена». О взглядах Фомы Аквинского см. Сумма теологии, II<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup>, qu. 10, art. 8, 10. Дунс Скотт, который в принципе рассматривал насильственное крещение допустимым, считал его действительным только в случае, когда оно осуществлено монархом (*Opera omnia*, VIII, 1639, p. 275; Sent. IV, hist. 4, qu. 9). Однако в 1391 г. короли и Кастилии, и Арагона возражали против кампании Мартинеса, поскольку даже согласно Дунсу Скотту насильственные крещения того года не имели законной силы.
20. См. Fita, т.ж., стр. 455.
21. Pulgar, *Crónica* (ed. Carriazo), I, 1943, pp. 439–440, и булла папы Сикста IV от 18 апр. 1482, в Llorca, см. *ранее*, стр. 67–72.
22. См. Coulton, *The Inquisition*, 1929, p. 65.
23. Machiavelli, *The Prince*, p. xxi.
24. Guicciardini, *Storia d'Italia*, vi, 12.
25. Segni, *Stone Fiorentine*, 1725, p. 335 (Segni завершает эту историю к 1557).
26. См. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, I, p. 142–143.
27. J. del Castillo y Mayone, *El Tribunal de la Inquisición*, 1835, p. 1.
28. Adolfo de Castro, *History of the Jews in Spain*, transl. E. D. G. M. Kirwan, 1847, pp. 122, 150.
29. *Los Judeoconversos en España y America*, 1978, pp. 36–37.
30. Т.ж., стр. 33; сравн. Pulgar, см. *ранее*, I, стр. 337.
31. Lea, *History*, II, p. 317.
32. Такие авторы, как G.A. Bergenroth (*Calendar of State Papers*, I, pp. 37, 45–46) и U.R. Burke (*A History of Spain* II, p. 307), отрицали ее финансовую незаинтересованность в инквизиции. Их обвинения в адрес Изабеллы вступают, однако, в противоречие с ее поведением после основания инквизиции.
33. Это аналогично финансовым соображениям, сопровождавшим его решение об изгнании евреев. См. мою работу *Don Isaac Abravanel*, 1982<sup>1</sup>, pp. 51, 281 (n. 67).
34. Dominguez Ortiz, см. *ранее*, стр. 37.
35. Т.ж., т.ж.
36. Tarsicio de Azcona, см. *ранее*, стр. 45–422.
37. Llorente, *Histoire*, I, p. 399.
38. Lea, *History*, II, p. 367.

39. Tarsicio de Azcona, см. ранее, стр. 417–418.
40. См. Ranke, см. ранее, стр. 243–244.
41. Т.ж., стр. 244–245.
42. K.J. von Hefele, *The Life and Times of Cardinal Ximenes*, transl. J. Dalton, 1885, p. 314.
43. F. Guizot, *The History of Civilization* (transl. by W. Hazlitt), I, 1911, p. 201.
44. См. V. Balaguer, *Los Reyes Católicos*, I, 1892, p. 366–373.
45. *Bulario de la Orden de Santiago*, lib. 1, f. 36.
46. См. выше, стр. 605–606.
47. См. его *Católica Impugnación*, 1961, со вступительной статьей Ф. Маркеса [Villanueva], стр. 4–53.
48. Lea, *History*, IV, pp. 248–249.
49. Пожалуй, взгляд этой группы был подытожен Пиетом Бонифацием Гамсом, который сказал: «Испанская инквизиция была введена государством, была инструментом в руках государства и была упразднена государством» (*Die Kirchengeschichte von Spanien*, 1956, III/2, p. 93).
- По поводу перемены отношения католических ученых к испанской инквизиции см. E. Schäfer, «Die Katholische Geschichtschreibung und die Inquisition» // *Der Alte Glaube*, Leipzig, IX, Dec. 6, Dec. 13, 1907.
50. Lea, *History*, IV, pp. 248–249.
51. Гамс отметил, что из 44 главных инквизиторов 12 были отстранены от должности государством и только один — папой (см. ранее, стр. 93, прим. 1).
52. Lea, *History*, II, p. 317.
53. Т.ж., I, стр. 21.
54. Т.ж., т.ж., стр. 189.
55. Т.ж., т.ж.
56. Т.ж., т.ж.
57. Т.ж.
58. Т.ж., I, стр. 22; II, стр. 378–379.
59. Т.ж., т.ж.
60. См. Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, 1, 1955, lib 1, año 1516, c. 59, p. 61a. Согласно Адольфо де Кастро (см. ранее, стр. 116–117) Сандовал сказал: «Этот король изгнал прочь своего исповедника, как надоедливого торговца, сказав ему, что собственные интересы его заботят гораздо больше, чем вопросы своей совести». Какой бы неточной эта цитата ни была, она правильно характеризует Фердинанда, если мы согласны с тем, что его «личные» и политические интересы — одно и то же.
61. Lea, *History*, I, p. 189–190.
62. Adolfo de Castro, см. ранее, стр. 173.
63. Т.ж., стр. 173–174.
64. Т.ж. стр. 175.
65. Lea, *History*, I, pp. 189–190.
66. Lea, *Chapters from the Religious History of Spain*, 1890, pp. 469–487.
67. См. об этом ниже, стр. 901–902.
68. Pulgar, хроника, I, стр. 439–440.
69. B. Llorca, *Bulario Pontificio*, pp. 67–72.
70. См. Llorente, *Historia Crítica de la Inquisición en España*, 1980, I, pp. 296; *Histoire*, I, 1817, p. 398.
71. Lea, *History*, I, стр. 194. Это сделанный Ли перевод пассажа из письма Гонсало де Айоры от 16 июля 1507 г. Мигелю Пересу де Альмасану, секретарю короля Фердинанда (публикация: Cesáreo Fernández Duro // *RAH, Boletín*, XVII (1890), pp. 446–452). См. также зарегистрированные обвинения против Лусеро, выдвинутые Айорой как прокуратором Кордовы перед королем Фердинандом (первая публикация: Francisco Márquez-Villanueva в его *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*, 1960, pp. 405–409, 410–413). См. об этом также Márquez, т.ж., стр. 147–152.
72. Т.ж., и см. Lea, *History*, I, p. 195.
73. Т.ж., стр. 211.
74. Т.ж., стр. 195.
75. Т.ж., стр. 211.
76. Т.ж., стр. 193.
77. См. письмо Фердинанда: Armando Cotarelo y Valledor, *Fray Diego de Deza*, 1905, стр. 350–351.
78. Lea, *History*, I, p. 196.
79. Т.ж., стр. 197.
80. Modesto Lafuente, *Historia General de España*, VII, 1922, p. 250.

## РАСОВАЯ ЗАМЕНА

1. Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. Manuel Gómez-Moreno y Juan de M. Carriazo, 1962, pp. 102–103 (cap. 44).
2. Т.ж., стр. 102.

## ПАРАЛЛЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ

1. См. выше, стр. 761–762.
2. См. L. a Páramo, *De Origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis*, 1598, pp. 138–139; G. de Talavera, *Historia de nuestra Señora de Guadalupe*, Toledo, 1597, ff. 90<sup>r</sup>–91<sup>r</sup>; José de Sigüenza, см. ранее, II, стр. 29–41; F. Fita, «La Inquisición en Guadalupe» // RAH, *Boletín*, XXIII (1893), pp. 283–288. По данному вопросу см. Lea, *History*, I, 171; II, pp. 286, 367; III, 88, 115–116; Baer, *History*, II, s. 337–338, 353–354; Domínguez Ortiz, см. ранее, 67; A. Sicroff, см. ранее, 76–87; T. de Azcona, «Dictamen en defensa de los judíos conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo xvi» // *Studia Hieronymiana*, II (1973), pp. 347–380; H. Beinart, «The Judaizing movement in the Order of San Jerónimo» // *Scripta Hierosolymitana*, VII (1961), pp. 168–192 (касается инквизиторского суда над пятью иеронимитскими монахами).
3. Хаим Байнарт говорит (т.ж., стр. 168), что из *Lumen* Оропесы «мы узнаем, что даже в те дни веротступничество было обнаружено в монастыре ордена в Гвадалупе». Никаких, однако, признаков такого «обнаружения» в работе Оропесы нет, и мы, естественно, не можем предоставить «ключ», как утверждает Байнарт, к «общему состоянию ордена» (т.ж., стр. 169).
4. Sigüenza, см. ранее, II, стр. 30b.
5. См. об этом т.ж., стр. 29b. Сигуэнса, который превозносил его «святость и благоразумие», указывает, что Оропесе стремился к тишине «и спокойствию своей кельи» и был «опечален» мыслями о бремени, возложенном на него избранием генералом ордена.
6. См. Fita, т.ж., стр. 284.
7. Т.ж.
8. Из решения ордена в 1486 г. мы извлекаем, что «se hallaron en el [монастырь в Гвадалупе] algunos frayles, corrompidos con estos errores y fueron condenados por hereges, quemados publicamente» (Sigüenza, см. ранее, II, стр. 33a). Разумеется, «algunos» может здесь означать больше, чем несколько, но, возможно, не больше, чем скромное число.
9. Т.ж., стр. 32a. Талавера, который сам был настоятелем в Гвадалупе и, несомненно, имел в своем распоряжении все записи монастыря, безапелляционно утверждал (см. ранее, стр. 90–91), что Марчена был сожжен вместе с иудействующими Гвадалупе в 1485 г. Байнарт, однако, считает, что он был сожжен «по всей видимости, в 1488 г.», поскольку «до своей смерти он успел выступить свидетелем обвинения на суде против Диего де Саморы» (монах монастыря Сан-Бартоломе-де-Лупиана), который начался в 1489 г. (т.ж., стр. 169, 184, прим. 94). Но в отчете инквизиции, на который опирается Байнарт, не сказано, что Марчена свидетельствовал на суде Саморы. Там сказано, что он признался (возможно, на своем процессе), что выразил «сомнение в вере» в беседе с Диего де Саморой, о чем тот не доложил инквизиции. Вышеупомянутый разговор с Саморой, добавляет отчет, имел место «восемь и девять месяцев до того, как Марчена был сожжен» (см. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 188, № 13 moderno, f. 10<sup>r</sup>).
10. См. Lea, *History*, II, p. 286.
11. См. Sigüenza, см. ранее, II, стр. 32a.
12. Т.ж., стр. 32b.
13. Т.ж., стр. 33a.
14. Т.ж., стр. 34ab.
15. Т.ж., стр. 34b.
16. Т.ж., т.ж.
17. Т.ж.
18. Т.ж., стр. 34b–35a.
19. Т.ж., стр. 35a.
20. Т.ж.
21. Т.ж.
22. Т.ж., стр. 35ab.
23. Т.ж., стр. 35b–37b.
24. Т.ж., стр. 37b.
25. Т.ж., стр. 38a. Нет никакой очевидной почвы для утверждения Байнарта о том, что «[орден] сделал все возможное, чтобы скрыть наличие иудействования среди монахов» (т.ж., стр. 170). Напротив:

издание орденем устава о чистоте крови и упорная борьба против его аннулирования служат сами по себе громогласным заявлением о том, что орден видел себя в опасности из-за иудействования. А главное, акции инквизиции в Гвадалупе, где несколько монахов были публично сожжены (среди них вышеупомнутый Марчена), и установление независимой инквизиции ордена, которая присудила многих членов ордена к тяжким наказаниям, предназначались скорее для опубликования, а не утаивания. Сигуэнса выразил это (см. *ранее*, II, стр. 39а) следующим образом: «Hicieronse castigos públicos y exemplares, hasta llegar con algunos a la hoguera, y otros en cárceles perpetuas reclusos, otros privados de ejercicio de las ordenes» (курсив мой, Б.Н.). На самом деле, орден стремился не к тому, чтобы хранить втайне своих согрешивших братьев, а к тому, чтобы служить *примером* для всех других организаций в стране, религиозных и светских, в том, как следует поступать с конверсо в их среде.

26. Сигуэнса описывает его как «hombre seuro y riguroso con los otros, y consigo mas ... a quien nunca se rendia» (p. 35b).
27. *Т.ж.*, стр. 39а.
28. *Т.ж.*, *т.ж.*
29. *Т.ж.*, стр. 40а. Согласно Tarsicio de Azcona, «Dictamen en defensa de los Judíos conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI» // *Studia Hierotymiana*, II (1973), p. 358, п. 28, два монаха были уже посланы в Рим в 1489 г., чтобы получить папскую поддержку уставу.
30. Сигуэнса, см. *ранее*, 60b–61a. При всем том, что долгожданный папский декрет доставил удовольствие Гонсало и его друзьям, они согласились позволить марранским викариям и исповедникам ордена продолжать занимать их должности. Сигуэнса объясняет это неожиданное решение их желанием «не растравлять рану» и избежать «неудобства». Однако истинным побудительным мотивом было, несомненно, осознание того, что их достижение вызвало ярость короля Фердинанда, которую они хотели как-то успокоить.
31. См. S. Simonsohn, «La 'Limpieza de Sangre' y la Iglesia» // *Actas del II Congreso Internacional: Encuentro de las tres Culturas*, Toledo, 3–6 Octubre 1983, p. 309.
32. Похоже, что единственным исключением была булла от 1511 г., подтверждающая устав о чистоте крови для кафедрального собора в Бадахосе. См. A. Domínguez Ortiz, *Los conversos de origen Judío despues de la expulsión*, 1955, p. 62.
33. José de Rújula, *Índice de los colegiales...*, 1946, p. xxxi.
34. H. C. Lea, *History*, II, p. 287.

## НЕИЗМЕННАЯ ЦЕЛЬ

1. См. BNM, рукопись 13038, ff.
2. См. две версии этого письма (публикация: Adolfo de Castro в его *History of the Jews of Spain*, transl. by E.D. G.M. Kirwan, Cadiz, 1847, pp. 160–161). Другая версия: Isidro de las Cagigas *Libro Verde de Aragón*, Madrid, 1929, p. 107. Эта вторая версия явно была не той, которую Силисео подал папе (см. ниже, стр. 881), поскольку она не могла служить основой для ответа, предположительно данного евреями Константинополя. Окончательная версия Силисео поэтому должна была быть близкой или идентичной черновику, опубликованному Кастро.
3. См. две формулировки ответа; см. *ранее*, стр. 161–163; см. также *Libro Verde De Aragón*, pp. 107–108.
4. *Т.ж.*, стр. 107.
5. *Т.ж.*, стр. 108.
6. Cf. BNM, рукопись 13038, ff. 23<sup>v</sup>–28<sup>r</sup>, и другие места.
7. Это действительно было точкой зрения Адольфо де Кастро, см. *ранее*, стр. 163–164.
8. См. утверждения Силисео в цит. выше рукопись 13038, f. 79<sup>v</sup>.
9. О колебаниях Карла V и его противоречивых решениях, касающихся вопроса о чистоте крови, см. Lea, см. *ранее*, II, стр. 289–290.
10. См. рукопись 13038, f. 24<sup>v</sup>.
11. См. *т.ж.*, ff. 48<sup>r</sup>, 33<sup>v</sup>, 30<sup>r</sup>, 22<sup>v</sup>, 26<sup>r</sup>, 28<sup>r</sup>.
12. См. *т.ж.*, f. 81<sup>r</sup>–82<sup>v</sup>.
13. *Т.ж.*, f. 23<sup>v</sup>–24<sup>r</sup>.
14. *Т.ж.*, f. 24<sup>v</sup>.
15. Lea, см. *ранее*, II, стр. 293.
16. Примечательно его определение конверсо как «bulliciosos»\* (BNM, рукопись 13038, f. 27<sup>r</sup>.)

\* *Bulliciosos* (исп.) — шумливые, суматошные.

17. Lea, см. ранее, II, стр. 293.
18. Сравн. рукопись 13038, f. 89<sup>v</sup>.
19. Т.ж., if. 24<sup>v</sup>-25<sup>r</sup>.
20. Lea, см. ранее, II, стр. 292.
21. Т.ж., т.ж.

## БОРЬБА ПРОТИВ АССИМИЛЯЦИИ

1. Рукопись стр. 13038 of BNM, f. 25v.
2. См. выше, стр. 342-344.
3. López Villalobos, *Cartas Castellanas*, no. 45, опубл.: Sociedad de Bibliófilos Españoles; переизд.: Domínguez Ortiz, см. ранее, приложение VI (стр. 249).
4. Cardinal Mendoza y Bobadilla, *Tizón de la Nobleza española*, Barcelona, 1880.
5. См. выше, стр. 816.
6. См. José Gómez-Menor, *Cristianos Nuevos y Mercaderes de Toledo*, 1970, в особенности стр. xv-xvii, 59-76, и документы, стр. 15ff.
7. Соответственно, Силисео утверждал, что марранские женщины имели сильное влияние на своих христианских мужей, по-видимому, в пользу еврейских интересов; см. цит. выше рукопись 13038, f. 82<sup>v</sup>.
8. Spinoza, *Works*, I (*Theologico-Political Treatise*), transl. by R.H.M. Elwes, I, 1951, p. 56.
9. Тенденция в направлении, указанном Спинозой, была уже отмечена к концу XVI в. в отчете Баутиста Переса *Suprema* (см. Lea, *History*, III, p. 236).

## ВЕРОЛОМНЫЙ ПРЕДЛОГ

1. E. Vacandard, «Inquisition» // *Hastings Encyclopaedia*, VII, pp. 335-336.
2. Lord Acton, *Letters to Mary Gladstone*, ed. H. Paul, 1913, p. 147; Избранное из *Correspondence of Lord Acton*, ed. Figgis and Laurence, 1917, pp. 55, 217.

## РАЗРУШИТЕЛЬНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К ЭКСПАНСИИ

1. Из литературы о морисках следует отметить следующие книги: Pascual Boronat y Barrachina, *Los Moriscos españoles y su Expulsión*, 1901 (2 тома); Lea, *The Moriscos of Spain*, 1901; т.ж., *History*, III, pp. 317-410; и L. Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los Moriscos de Granada* (BAE, vol. XXI).
  2. См. мои замечания на эту тему в моей статье «La Razón de la Inquisición» // *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*, ed. Angel Alcalá, 1984, p. 28.
  3. W.E.M. Lecky, *History of the Rise of Rationalism in Europe*, 1865, p. 387.
  4. См. выше, стр. 879.
  5. Lea, *History*, III, p. 492.
  6. Т.ж., т.ж., стр. 489.
  7. John L. Motley, *The Rise of the Dutch Republic*, II, 1903, pp. 169-170; и см. также декрет инквизиции Мадрида от 16 февраля 1568 г., подтверждающий суждение инквизиции Нидерландов, согласно которому все жители этой страны определяются не только бунтовщиками против своего короля, но и еретиками и приверженцами ереси, которые заслуживают смертной казни (публ. в переводе на голландский Pieter Bor Christiaensz // *Oorsprongk, Begin, en Vervolgh der Nederlandsche Oorlogen*, I, 1679, p. 226).
- Согласно Т.М. Линдсею (Т.М. Lindsay, *A History of the Reformation*, II, 1956, pp. 255-256), указ, угрожающий массовым уничтожением, был издан Советом по делам о мятежах против актов предательства, а не ереси. Но мятежные действия, такие как оппозиция инквизиции, считались как предательскими, так и еретическими, а дух, которым была пропитана деятельность трибунала, был отмечен одним из его лидеров, Хуаном де Варгасом, который сказал о людях одной из северных провинций: «Еретики взломали церкви, ортодоксы им не мешали, поэтому всех их нужно повесить вместе». Линдсей признает, что этим обвинением он «загнал все население Нидерландов в клещи палача». В любом случае совет по мятежам был инструментом Филиппа II, который вдохновлялся инквизицией и действовал под ее руководством.
8. Т.ж., т.ж.
  9. Lea, *History*, III, pp. 334-340, 388-390.
  10. Иеремиа (17:9).
  11. W.N. Rule, *History of the Inquisition*, 1868, p. 222.

## ИЗГНАНИЕ

1. О манипулятивном и произвольном включении в сферу юрисдикции инквизиции таких преступлений, как богохульство, двоебрачие и колдовство, см. Lea, *History*, IV, 206, 316ff, 328ff.
2. См. выше, стр. 688–693.
3. См. ниже, прим. 5.
4. Baer, *History* (иврит), 1959, s. 411. Если мы правы, заключив, как и Бэр, что королевское решение изгнать евреев из Андалусии было результатом стараний инквизиции, мы должны также и согласиться с тем, что короли нашли необходимым принять хотя бы главные обоснования, предложенные инквизицией для их идеи. В письме Фердинанда к инквизиторам Арагона (от 12 мая 1486 г.) мы находим эти обоснования. Письмо начинается словами: «Devotos padres. Porque por experiencia parece, que todo el danyo, que en los cristianos se ha fallado del delito de la heregia, ha procedido de la conversación e pratica, que con los jodios han tenido las personas de su linage...» (Baer, I, s. 913). Как мы видим, король приписывает свое решение «уроку опыта», о котором ему, несомненно, неоднократно сообщали те, кто постоянно имел дело с этой проблемой, т.е. инквизиторы.
5. Baer, I, s. 912–913 (§563).
6. Lea, *History*, I (документы, I), p. 569.
7. Т.ж., стр. 569.
8. На самом деле Торкемада мог привести короля к такому обязательству. Это предположение поддерживается указом Фердинанда об изгнании из Арагона, в котором он утверждает, что Торкемада настаивал на издании этого указа. См. R. Conde y Delgado, *La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragon*, 1991, pp. 41–42.
9. О суде Santo Niño de La Guardia (святое дитя из Ла-Гуардия) см. F. Fita, «El Proceso y Quema de Jucé Franco» // RAH, *Boletín*, XI (1887), pp. 13–115; Lea, *Chapters from the Religious History of Spain*, 1890, стр. 437–468; т.ж., *History*, I, pp. 133–134.
10. Текст эдикта опубликован: Amador, *Historia*, III, pp. 603–607 и (более аккуратная версия: F. Fita // *Boletín*, XI (1887), pp. 512–520.
11. Lea, *Chapters from the Religious History of Spain*, p. 457.
12. F. Fita // RAH, *Boletín*, XI (1887), p. 14.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

## ЧИСЛО МАРРАНОВ В ИСПАНИИ

1. Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, 1966, p. 246.
2. A. Dominguez Ortiz, *Los Judeoconversos en España y América*, 1978, p. 192.
3. *The Marranos of Spain*, pp. 238–248.
4. Т.ж., стр. 240–241, 246–247.
5. Т.ж., стр. 255–270; Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, XIII, 1969, p. 337, n. 4.
6. Schevet Jehuda, ed. Wiener, 1855, Hebrew section, p. 128.
7. *The Spanish Kingdoms*, II, 1978, p. 149, n. 2.
8. REJ, XIV, стр. 171.
9. *Guerra de Granada*, transl. A. Paz y Mélia, V, 1909, p. 25.
10. См. *The Marranos of Spain*, pp. 266–267.
11. См. Fernando de Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, I, 1943, p. 337.
12. См. то, что я написал об общем числе населения в Севилье в то время в *The Marranos of Spain*, pp. 264–265, n. 2.
13. Loeb // REJ, XIV, p. 171; Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, 1936, s. 29; т.ж., *History*, II, p. 471, n. 15.
14. *The Marranos of Spain*, pp. 258–259; см. также т.ж., стр. 239–241.
15. Т.ж., стр. 241, прим. 4.
16. Т.ж., стр. 241–242.
17. *History*, X, стр. 375, прим. 2.
18. См. рассказ Аревалю в A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, I, 1887, p. 98; Zacuto, *Sefer Yuhasin*, ed. Filipowski, 1857, p. 225b.
19. *Geschichte*, VIII<sup>3</sup>, стр. 113.
20. См. Amador, *Historia*, II, pp. 531–552; L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la Expulsión de los Judíos*, 1964, pp. 65–72.
21. См. Isaac Abravanel, *Ma'aynei ha-Yeshu'ah*, Ferrara, 1551, 8b; и сравн. мою работу *Don Isaac Abravanel*, 1982<sup>4</sup>; pp. 55, 280, n. 60.
22. Graetz, VIII, 1890<sup>3</sup>, n. 10, pp. 462–463.
23. Ibn Verga, *Shevet Yehuda*, 46-е гонение (изд. Baer-Shohat, 1947, стр. 118) — 16 000; Usque, *Consolation*, изд. Martin A. Cohen, 1964, стр. 194 (диалог 3, глава 21) — 15 000 (Ушке путает гонения 1391 г. с 1412 г., и он явно введен в заблуждение); Bzovius, *Annales Eccles. ad annum 1412* — свыше 20 000; каталонский источник того времени, цит. R. Chabás // RABM, VI [1902], p. 3) — 25 000; Mariana, *Hist. General de España*, lib. XIX, cap. 12; BAE, vol. 31, p. 486 — 35 000 евреев (против 8 000 мавров).
24. См. выше, стр. 167–168.
25. Alami, *Iggeret Musar*, ed. Jellinek, 1872, p. 10b.
26. Zacuto, см. ранее, стр. 225b.
27. Рукопись G-15 в Academia de la Historia Madrid, f. 169 (Colección Salazar, vol. 12-3-4, XVI в.). Альвар Гарсия де Санта Мария, конверсо, сказал, что петиция с просьбой отмены декрета об изгнании, представленная севильскими евреями Фернандо Антекеру, была основана на том, что, если они будут выброшены из своих домов посреди зимы, они погибнут от холода в полях. Альвар Гарсия считал этот довод ложным. Однако регент Фернандо должен был думать иначе, и, как мы знаем от Алами (см. выше, прим. 25), его суждение было верным.
28. Alami, см. ранее, стр. 10b.
29. Т.ж., т.ж.
30. См. выше, стр. 160.
31. См. Graetz, VIII, 1890<sup>3</sup>, стр. 11, прим. 2.
32. Т.ж., т.ж.
33. Несомненно, Валенсия-де-Дон-Хуан, юг Леона.
34. Юг Валенсии-де-Дон-Хуан.
35. Т.ж., стр. 110–111.
36. *Sefer Yuhasin*, p. 225b. То, что крещения 1412 г. продолжались и дальше, как в Кастилии, так и в Арагоне, следуя также за периодами интенсивной агитации Феррера, очевидно из таких фактов, как крещение 120 евреев Гвадалахары в марте 1414 г. после проповеди францисканского монаха (см.

письмо короля Фернандо I Ферреру в Baer, II, s. 277, doc. 282, а также ремарки Ф. Вендрелла в *Sefarad*, XIII [1953], p. 92) и крещения остатков еврейской общины во Фраге (Каталония) в 1418 г. (см. нотификацию папы Мартина V от 13 мая 1418 г., в статье J. Goñi Gaztambide «Conversión de la Alajama de Fraga» // *Hispania Sacra*, XIII [1960], s. 2).

37. Baer, *Die Juden*, I, s. 159–160; II, s. 292 f.
38. См. об этом *The Marranos of Spain*, pp. 244–245.
39. Согласно Бернальдесу, это увеличение должно быть весьма значительным. Относительно конверсо он говорит: «Todo su hecho era crecer e multiplicar» (*Historia de los Reyes Católicos*, cap. 43 // BAE, vol. 70, p. 600a).
40. См. Eugenio Alberi, *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato*, Serie I<sup>a</sup>, vol. I<sup>o</sup>, Florence, 1859, p. 29.
41. См. J. Liske, ed., *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*, 1878, pp. 55–56, 67. Николай фон Поппеллау (из Попелюва) посетил Испанию в 1484–1485 гг.
42. См. A. Herschman, *R. Yizhaq ben Sheshet*, 1955–1956, pp. 194–195.

## ДИЕГО ДЕ АНАЙЯ И ЕГО ЗАЩИТА УСТАВА О ЧИСТОТЕ КРОВИ

1. F. Ruiz de Vergara y Alava, *Vida del Illustrissimo Señor Don Diego de Anaya Maldonado*, 1661, pp. 47–49.
2. Joseph de Roxas y Contreras, *Historia del Colegio Viejo de S. Bartholomé*, I, 1766, pp. 56–58.
3. См. Antonio Dominguez Ortiz, *Los Conversos de origen Judío despues de la Expulsión*, 1955, стр. 57.
4. См. Ruiz de Vergara, см. ранее, стр. 47.
5. Копия буллы Бенедикта XIII находится в Arch. Segre. Vaticano, Reg. Aven. 344, f. 736<sup>v</sup>; копия булл Мартина V — в Arch. Vat. Reg. Lateran, 195, f. 127<sup>v</sup>.
6. См. его *Les Controverses des Statuts de Pureté de Sang en Espagne de XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> Siecle*, 1960, p. 89, п. 101.
7. Докладная записка, т.ж., стр. 347.
8. «Старые христиане» антимарранской партии называли себя *lindos* также и в 1467 г. (см. A. Martin Gamero, *Historia de Toledo*, 1862, p. 1040).
9. См. Sicroff, см. ранее, стр. 89, прим. 101.
10. Т.ж., т.ж.
11. См. José de Rújula y de Ochotorena, *Indice de los Colegiales del Mayor de San Ildefonso y menores de Alcalá*, 1946, p. VIII. На самом деле большинство коллегий следовало этой традиции на протяжении XV в. и дальше; см. т.ж., стр. xiv (касательно коллегии Сан-Бартоломе см. стр. xvi, xvii, xxiv, xxv).
12. См. Sicroff, см. ранее, стр. 89–90, прим. 101.
13. См., к примеру, письмо Мосеса Аппагеля к Луису де Гусману, магистру Калатравы, где он использует термин *limpia sangre* (или *pura sangre*) в смысле благородного происхождения (*Biblia. Antiguo Testamento*, published by the Duke of Berwick and Alba, 1918–1921, I, p. 4). Диего Энрикес дель Кастильо, хронист Энрике IV, определяет Гонсало де Сааведру как человека *limpia sangre* (в смысле благородного происхождения; см. *Crónica del Rey Don Enrique IV* // BAE, vol. 68, p. 141a) и цитирует слова коннетабля Мигеля Лукаса де Ирансо о короле Энрике: *noble e de limpia sangre* (т.ж., стр. 183b). В той же манере, но позже, в том же веке, Пульгар говорит об архиепископе Толедо Альфонсо Каррильо, что тот был «de los fidalgos e de limpia sangre del reino de Portugal» (*Claros Varones de Castilla*, ed. J. Dominguez Bordona, p. 116).
14. Такие термины действительно использовались в коллегии Санта-Мария-дель-Монте-Оливете в Саламанке, когда в его уставы от 1517 г. было включено условие, что студенты должны быть детьми законных браков (см. L. Sala Balust, *Constituciones, Estatutos y Ceremonias de los antiguos Colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, I, 1962, p. 145, §6), а также в коллегии Санта-Мария-Магдалена в 1516 г. (см. т.ж., II, стр. 23, § 12, строки 615–616). Аналогичное законодательство существовало с начала XVII в. в *Constituciones Latinas* коллегии Святой Каталины, 1603, § 4 (см. т.ж., II, стр. 390) и в уставе коллегий Сан-Кириако и Санта-Паула 1612 г. (см. José de Rújula, см. ранее, стр. xxxv). О дальнейших аналогичных правилах коллегий см. т.ж., стр. xxxvi–xxxvii, xl.

Издание уставов, касающихся законности происхождения студентов, должно быть, однако, приписано — как минимум в известной мере — растущему влиянию политики *limpieza*: незаконные дети могли быть потомками евреев, мавров или еретиков.

15. См. L. Sala Balust, см. ранее, III, 1964, стр. 10, прим. 5.
16. См. J. Goñi Gaztambide, «Recompensas de Martín V a sus electores españoles» // *Hispania Sacra*, V (1958), pp. 259–397.



## КОГДА САРМЬЕНТО ПОКИНУЛ ТОЛЕДО?

1. См. *Crónica*, año 1450, cap. 1, p. 670a.
2. *Т.ж., т.ж.*
3. *Т.ж.*, стр. 671a.
4. *Halconero*, cap. 383, p. 538.
5. *Crónica*, año 1450, cap. 1, p. 670a–671a.
6. См. Пересмотренную версию, предисловие Carriazo, стр. xv–xvi, cxxx–cxxxix и другие места.
7. *Abreviación*, cap. 175, f.299.
8. Benito Ruano, *Toledo en el Siglo XV*, p. 57.
9. *Т.ж.*, стр. 58.
10. *Halconero*, cap. 383, p. 539.
11. См. выше, прим. 6.
12. *Crónica*, año 1450, cap. 1, p. 671a.
13. *Halconero*, cap. 383, p. 538.
14. *Т.ж., т.ж.*, стр. 539.
15. *Colección Diplomática*, № xvi, p. 26
16. Benito Ruano, см. ранее, стр. 71.
17. См. выше, стр. 287–288.
18. Benito Ruano, см. ранее, стр. 62.
19. *Т.ж., т.ж.*
20. *Crónica*, año 1450, cap. 1, p. 671b (como estaba dubdoso de su vida).

## ХУАН ДЕ ТОРКЕМАДА

## I. Раса и еврейский народ

1. Torquemada, *Tractatus*, p. 67.
2. *Т.ж.*, стр. 105.
3. *Т.ж.*, стр. 103.
4. *Т.ж.*, стр. 102.
5. *Т.ж.*, стр. 67.
6. *Т.ж.*, стр. 68.
7. *Т.ж., т.ж.*, Второз. 26:18–19.

## II. Еще кое-что об иудействующих

1. *Tractatus*, p. 96.
2. *Т.ж.*
3. *Т.ж.*
4. *Т.ж.*,
5. *Т.ж.* стр. 182.
6. *Т.ж.* стр. 183.
7. *Т.ж.* стр. 186.
8. *Т.ж. т.ж.*
9. *Т.ж.* стр. 187.
10. *Т.ж.* стр. 188.

## III. О надежности свидетельства Торкемады о марранах

1. См. его предисловие к работе Торкемады *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, 1957, p. 30.
2. См. мою работу *Marranos of Spain*, pp. 44–49.
3. См. его предисловие к Torquemada, *Tractatus*, p. 30.
4. *Т.ж., т.ж.*
5. *Т.ж.*, стр. 7

## ГИБРАЛТАРСКИЙ ПРОЕКТ

1. Palencia, *Crónica de Enrique IV*, transl. Paz y Mélia, III (1905), p. 233 (Década II, lib. ix, cap. 8).
2. Т.ж., т.ж., стр. 130 (кн. viii, гл. 2).
3. Т.ж., стр. 132–133.
4. Т.ж., стр. 232–233.
5. Т.ж., стр. 228–229.
6. Т.ж., стр. 230.
7. Т.ж., стр. 229.
8. Т.ж., стр. 233.
9. Т.ж., стр. 233–234.
10. Т.ж., стр. 234.
11. Т.ж., IV (1908), стр. 268 (Década III, lib. xxvii, cap. 5).
12. Т.ж., стр. 269.
13. Т.ж., стр. 267–268.
14. Т.ж., стр. 268.
15. Т.ж., стр. 269; и см. также то, что я написал о поселении конверсо в Гибралтаре в *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, pp. 251–254.
16. Palencia, см. ранее, IV, стр. 269.

## СМЕРТЬ ЭНРИКЕ IV

1. Palencia, *Crónica de Enrique IV*, III, стр. 299 (Década II, lib. X, cap. ix); согласно Паленсии, последний приступ начался с «внезапного обильного кровотечения». В анонимном описании Энрике (публ.: Rodríguez Villa, *Boquejo Biográfico de D. Betrán de la Cueva*, p. 6) сказано, что король принимал пищу «destemplado» (нерегулярно). Там также написано, что временами он страдал от боли в пояснице. В описании Валерой болезни короля («боли в чреслах, поносы и кровь в моче») видны признаки болезней как пищевода, так и почек. Валера добавляет, что в последние два дня внешность Энрике «искажился настолько, что его вид поражал» (см. его *Memorial de diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941, p. 292).
2. Хроника Кастилии, гл. 166, стр. 220a; гл. 164, стр. 218b (*desque enfermó en Segovia*).
3. Т.ж., гл. 168, стр. 221b. Основываясь на клинических симптомах, указанных в источниках, Г. Мараньон пришел к выводу, что Энрике IV умер от отравления ядом. См. его *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, 1930, p. 60.
4. Хроника Кастилии, гл. 164, стр. 218b.
5. Т.ж., т.ж.
6. Т.ж.
7. См. его *Histoire de la revalité de la France et de l'Espagne*, III, 1801, p. 286.
8. Palencia, см. ранее, III, стр. 252 (Década II, lib. X, cap. i).
9. Т.ж., II, стр. 9 (Década I, lib. ix, cap. i).
10. Т.ж., т.ж.
11. J.B. Sitges, *Enrique IV y la Excelente Señora*, 1912, pp. 160–161, на основе Rades y Andrada, *Crónica de Calatrava*, pp. 77.
12. Palencia, см. ранее, II, стр. 153–154 (Década I, lib. X, cap. x).
13. V. Balaguer, *Los Reyes Católicos*, I, 1892, p. 75.

## ИСТОЧНИК ЭСПИНЫ ДЛЯ «ЛЕГЕНДЫ О ДВУХ ШАТРАХ»

1. См. его *Josef Hacohen et les croniqueres juives*, 1888, p. 102.
2. См. Samuel Usque, *Consolations for the Tribulations of Israel*, transl. M.A. Cohen, 1965, pp. 283–284.
3. Т.ж., стр. 285–286.
4. См. его вступление к его же комментариям о королях (в конце той части, где говорится о королях Иудеи), а также его «Источники Спасения» (*Ma'aynei ha-Yeshu'ah*), Источник II, ветвь (*tamar*) 3, ближе к концу начального раздела; см. также мою книгу *Don Isaac Abravanel*, 1982<sup>1</sup>, pp. 65–66, 75.
5. Поскольку Ушке не посвятил главу изгнанию евреев из Испании, само собой разумеется, что Аббарбанель не закончил свой *Yemot 'Olam*, который мог служить Ушке источником для такой главы. Если незаконченная рукопись попала в руки Ушке, она вполне могла оказаться без имени автора, и, соответственно, Ушке, не будучи уверенным в имени автора, обозначил его просто как *libro ebraico*.

Такая интерпретация инициалов выглядит в моих глазах правильной, так как в большинстве случаев (11 из 19) эти инициалы выглядят как *L. Eb.*, *I. Eb.* или *li. Eb.*, что вполне может подойти к *libro ebraico*, и одно из указаний заглавными буквами (*LI. EB.*) тоже может относиться к такому же значению (*LIBRO EBRAICO*). Остальные семь обозначений заглавными буквами (*L. I. E. B.*) являются, возможно, искажениями *LI. EB* или *Li. eb.* какого-то корректора, не понявшего их значения.

*Yemot Olam* не был опубликован, и до нас не дошла ни одна рукопись, возможно потому, что он не был закончен. Такая же судьба постигла и другую работу Абарбанеля, *Eternal Justice*, может быть, по той же причине (см. *Don Isaac Abravanel*, pp. 85, 289, п. 12).

6. См. выше, глава об Эспине, прим. 70.

## ОСКОРБЛЕНИЯ КОНВЕРСО КАК «ИУДЕЙСТВУЮЩИХ»

1. См. выше, стр. 210.
2. См. выше, стр. 213.
3. См. выше, прим. 11 к гл. «Конверсо входят в христианское общество».
4. См. González-Tejada, III, p. 736ff.
5. См. выше, стр. 291–292 и прим. 28 к гл. «Петиция».

## БЕРНАЛЬДЕС О РОДЕ ЗАНЯТИЙ КОНВЕРСО

1. *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, cap. 43; 44; BAE, vol. 70, p. 598b–602a; сравн. новое издание его работы: *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, ed. M. Gómez Moreno y J. de M. Carriazo, 1962, pp. 94–103.
2. См. предисловие редакторов к вышеупомянутому *Memorias*, стр. xxi.
3. См. выше, стр. 871–872.
4. *Historia*, p. 610a.
5. *Т.ж.*, *т.ж.*
6. *Т.ж.* (курсив мой — Б.Н.).
7. *Т.ж.*, стр. 599a: «e ovo su impinación é lozanía de muy gran riqueza y vanagloria de muchos sábios é doctos, é obispos etc.»
8. См. комментарии Абарбанеля к Второз. 4:15; сравн. *Don Isaac Abravanel*, 1982<sup>4</sup>, p. 119.
9. *Judeoconversos en España y America*, 1978, p. 21.
10. Он мог находиться под влиянием Эспины, который выразил аналогичную мысль. См. выше, стр. 604.
11. См. выше, стр. 644–645.

## РАСИЗМ В ГЕРМАНИИ И ИСПАНИИ

1. См. *Seminar*, внеочередной номер ежегодника *The Jurist*, I, (1943), p. 48, 73, опубликованный Вашингтонской школой канонического права, Католический университет Америки.
2. *Т.ж.*, стр. 71.
3. *Т.ж.*, *т.ж.*
4. *Т.ж.*, стр. 70.
5. См. Martin Gamero, *Historia de Toledo*, p. 1038.
6. *Т.ж.*, стр. 1039.
7. См. его работу *Nationalism and Race in Medieval Law*, *т.ж.*, стр. 71.
8. См. его статью *Marranos and Racial Antisemitism* // *Jewish Social Studies*, II (1940), pp. 239–248.
9. *Т.ж.*, стр. 242–243.
10. *Т.ж.*, *т.ж.*
11. Цит. по статье Якова Каца (на иврите) о еврейских погромах в Германии в 1819 г., *Zion* (Jerusalem), XXXVIII (1973), стр. 106; сравн. L. Börne, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, I, s. 217 (из его статьи *Für die Juden*).
12. См. Eleonore O. Sterling, *Judenhass*, 1969, s. 125–129.
13. *Т.ж.*, стр. 170.
14. Э. Штерлинг также говорит, что в первой половине XIX в. «идея уничтожения» была по большей части представлена в форме требования уничтожить иудаизм и что национал-социализм «развил» это в план по уничтожению евреев (*т.ж.*, стр. 169–170). Однако нацизм мог также основываться на более конкретных планах по уничтожению евреев, которые немецкий антисемитизм выдвинул в первой половине XIX в. Расистская агитация сороковых годов особенно часто поддерживала проект

изгнания евреев для решения еврейской проблемы (см. т.ж., стр. 129), а нацизм некоторое время носился с этой идеей в качестве замены уничтожения. Для полного отчета об этом см. A. Bein, *Die Judenfrage*, 1980, I, s. 215ff; II, s. 158ff.

15. См. Roth, т.ж., стр. 243.

16. См. мою статью «Antisemitism» // *Encyclopaedia Hebraica*, IV (1950), pp. 493a–513a.

## ЗАГОВОРЫ КОНВЕРСО ПРОТИВ ИНКВИЗИЦИИ

1. «Новые христиане» неоднократно подчеркивали враждебность инквизиции по отношению к марранам, а папа Сикст IV осудил ее эксцессы, порожденные алчностью и пренебрежением к справедливости. См. Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, I, 1943, p. 337; II, p. 340; и см. папские буллы от 29 янв., 2 февр. и 18 апр. 1482 г., в B. Llorca, *Bulario Pontificio de la Inquisición Española*, 1949, p. 59ff., 63ff. и 67ff. Последняя булла, критикующая инквизицию Арагона, может быть также воспринята как говорящая в первую очередь об инквизиции в Кастилии.
2. См. его *Historia*, III, p. 247, п. 2.
3. Сперва в RAH, *Boletín*, XVI (1890), pp. 450–456, а затем в его *España Hebrea*, I (1889), pp. 185–190.
4. Т.ж., стр. 85.
5. Т.ж., стр. 191. Цит. описание Нуньеса, на которого опирался Фита, было сделано автором XVII в. См. также ниже, прим. 6.
6. Т.ж., стр. 195–196.
7. Т.ж., стр. 193–195.
8. Т.ж., стр. 194.
9. Т.ж., стр. 187–188.
10. См. выше, стр. 665, 923; Palencia, хроника, III, стр. 133. См. об этом *Marranos of Spain*, 1973<sup>2</sup>, pp. 251–254.
11. К 1480 г. все крупные аристократы Андалусии подчинялись королю. См. Balaguer, *Los Reyes Católicos*, I, pp. 371–372, 382.
12. Fita, см. ранее, стр. 193.
13. Т.ж., т.ж.
14. Bernáldez, *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, ed. Gómez-Moreno and Carriazo, 1962, cap. xlv, pp. 99–100.
15. См. Amador, *Historia*, III, p. 243; Lea, *History*, I, 1905, pp. 162–163; Graetz, *Geschichte*, VIII, 1889<sup>3</sup>, s. 289–290.
16. Fita, см. ранее, I, стр. 186.
17. Т.ж., стр. 192.
18. Это же и мнение Фиты, т.ж., стр. 193.
19. См. F. Fita, «La Inquisición Toledana» // RAH, *Boletín*, XI (1887), pp. 290–294.
20. Т.ж., стр. 291.
21. Т.ж., стр. 292–293.
22. Т.ж., стр. 293.
23. Т.ж., т.ж.
24. См. выше, стр. 646–647.
25. См. об этом Lea, см. ранее, I, стр. 246.
26. Palencia, *Crónica de Enrique IV*, vol. IV, p. 117.
27. Fita, см. ранее, стр. 293.
28. Т.ж., т.ж.
29. См. рукопись 13038 в Biblioteca Nacional, Madrid, f. 17<sup>r</sup>.
30. Т.ж., ff. 17<sup>r</sup>–18<sup>r</sup>.
31. Lea, *History*, I, p. 274.
32. Т.ж., стр. 255.
33. Т.ж., стр. 250.
34. Baer, *History*, II, p. 368.
35. Т.ж., стр. 369.
36. Т.ж., т.ж.
37. Т.ж., стр. 370.
38. Т.ж., стр. 369.
39. Т.ж., стр. 370. Помимо обвинения его в еретических убеждениях и исполнении еврейских «церемоний», инквизиция обвинила его в том, что он «учил в своем доме еврейским благословениям некоего еврея» (см. документы инквизиции, опубликованные: Lea, *History*, I, add. xii, p. 601). Бэр,

которого не удивило странное обвинение в том, что конверсо учил еврея(!) еврейским благословениям, не только не подверг сомнению это обвинение, но и расширил его, сказав, что Франсиско де Сантафе «сделал многое для пропаганды еврейской религии» (*History*, II, s. 371), или, как он выразил это в оригинале своей работы, «он распространил еврейскую религию среди многих» (*Toledot*, ed. 1959, s. 434). Как далеко можно зайти, принимая утверждения инквизиции? Инквизиция «обнаружила», что Франсиско обучал еврейским благословениям *только одного еврея*, но И. Бэр принял это как свидетельство о кампании!

И. Бэр находил доказательство иудаизма Франсиско из доклада инквизиции о том, что он был обрезан (см. *т.ж.*, *т.ж.*; и *сравн.* Lea, *см. ранее*, I, стр. 601). Нас не удивляет то, что инквизиция отметила этот факт, или то, что она обошла молчанием другой факт, а именно то, что в 1485 г., когда Арбуэс был убит, Франсиско исполнилось как минимум 75 лет. Таким образом, сам факт обрезания не говорит ни о чем. Франсиско должен был родиться незадолго до крещения Лорки, около 1410 г. (см. *Libro Verde de Aragon*, p. 45; и см. выше, стр. 167–168), и, судя по всему, христианская вера была привита ему с малолетства его отцом, убежденным конверсо. Бэр, однако, решил, невзирая на имеющееся у нас свидетельство (*Libro Verde*, p. 45), что Франсиско был не сыном Лорки, а его внуком. Как мы видим, преклонный возраст необязательно является помехой службе в качестве советника при губернаторе, и Монтеса, который был заместителем главного судьи Сарагосы, тоже был стариком. Разумеется, в качестве *внука* Франсиско де Сантафе мог быть воспитан иудействующим отцом, и это могло поддержать утверждение инквизиции, так же как и взгляд Бэра на его еврейство.

40. *Los Orígenes de la Inquisición en Aragón: S. Pedro Arbués, Mártir de la Autonomía Aragonesa*, 1984, p. 64.
41. Lea, *см. ранее*, I, стр. 250.
42. Alcalá, *см. ранее*, стр. 60.
43. *Т.ж.*, стр. 33.
44. См. *his Orígenes de la Dominación Española en America*, I, 1913, pp. cliii–clxx, dix–dxx.
45. *Т.ж.*, стр. clxix.
46. *Т.ж.*, стр. clxv.
47. *Т.ж.*, стр. dxvia.
48. *Т.ж.*, стр. dix–dxva.
49. *Т.ж.*, стр. clxix.
50. *Т.ж.*, *т.ж.*
51. Таково и мнение Серрано, *т.ж.*: *Todo hace presumir que Montesa y Paternoy no se habían puesto de acuerdo para lanzar tal acusación contra el Tesorero de Fernando el Católico.*
52. *Т.ж.*, стр. clxxi.
53. Несмотря на широкую известность этого случая, и Бернальдес, и Паленсия обходят полным молчанием убийство Арбуэса и последовавшие за ним массовые наказания. Они, безусловно, отвергли или хотя бы усомнились в достоверности официальных отчетов. Единственным историком — современником событий, который обсуждал убийство Арбуэса, был Пульгар. Как официальный хронист, прекрасно осведомленный о мнении Фердинанда по этому вопросу, Пульгар знал, что отказ следовать официальной линии может стоить ему должности. Прагматичный марран решил уступить, хотя, возможно, и не без колебаний, королевскому давлению. Он написал об убийстве только в 1488 г., т.е. через три года после события, не упоминая имени Арбуэса. Совершенно очевидно, что Пульгар старался преуменьшить значение этого события. Согласно Пульгару, убийство не было результатом заговора против инквизиции, а лишь заговором «некоторых» конверсо против определенного «судьи, который, как они считали, поддерживал инквизицию исходя скорее из вражды [к «новым христианам»], нежели из религиозного рвения» (Pulgar, *см. ранее*, II, стр. 340).

# Список сокращений

AAJR	American Academy for Jewish Research
AEM	Anuario de Estudios Medievales
AHDE	Anuario de Historia del Derecho Español
AHR	American Historical Review
APHK	Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BH	Bulletin Hispanique
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BNM	Biblioteca Nacional, Madrid
CIC	Corpus Iuris Civilis
CICa	Corpus Iuris Canonici
CLC	Cortes de León y de Castilla
CODOIN	Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España
HF	Historia Francorum, PL, 71
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEC	Institut des Études Centrafricaines
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JST	Jewish Social Studies
LCL	Loeb Classical Library
MGH, LV	Monumenta Germaniae Histórica, Leges Visigothorum
MGH, Concilia	Monumenta Germaniae Histórica, Concilia
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MIOG	Mitteilungen. Institut für Österreichische Geschichtsforschung
PAAJR	Proceedings of American Academy for Jewish Research
PG	Migne, Patrología Graeca
PL	Migne, Patrología Latina
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos
RAH	Real Academia de la Historia, Madrid
REJ	Revue des Etudes Juives
RHCHO	Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux
ZfRP	Zeitschrift für romanische Philologie
ZfWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
WHJP	World History of the Jewish People



# Источники

- Alvar García, *Crónica* — Alvar García de Santa María, *Crónica de Don Juan II* // CODOIN, 99, 100.
- Amador, *Historia* — J. Amador de los Ríos, *Historia Social, Política y Religiosa de los Judíos de España y Portugal*, 1875–1876.
- Estudios — *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los Judíos de España*, 1848.
- Historia crítica* — *Historia crítica de la literatura española*, 7 vols., 1861–1865.
- Baer, *History* — Y. F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Hebrew ed. 1959; English transl., 1961.
- Die Juden* — *Die Juden im christlichen Spanien*, I–II, 1929–1936 (указано также просто как *Baer*).
- Baron, *History* — S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (2nd ed.).
- Boletín* — Real Academia de la Historia, Madrid, *Boletín Cod. Theod.* — *Codex Theodosianus*.
- Códigos Españoles — *Códigos Españoles Concordados y Anotados*, 12 vols., 1872–1873.
- CODOIN — RAH, Colección de documentos inéditos para la historia de España.
- Crónica Castellana* — *Crónica Castellana de Enrique IV*.
- Crónica de Juan II* (или: *Crónica*) — ed. F. Pérez de Guzmán, *Crónica de Juan II* // BAE, 68.
- González-Tejada — *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, publicada en latin por F. Antonio González, traducida al castellano con notas e ilustraciones por J. Tejada y Ramiro, I–IV, 1849–1855.
- Graetz, *Geschichte* — H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 10 vols., 1866–1888.
- Historia de España* — ed. Menéndez Pidal, Ramón, *Historia de España*, IV, V, XIV, XV.
- Josephus, *Against Apion; The Jewish War, Antiquities* — *Works*, ed. Loeb Classical Library, 9 vols.
- Lea, *History* — H. C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, I–IV, 1905.
- Memorias* или *Colección Diplomática* — RAH, *Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, II, 1835–1913.
- Palencia, *Crónica* — Palencia, Alfonso de. *Crónica de Enrique IV*, transl. by A. Paz y Mélia, I–IV, 1904–1908.
- Philo, *Works* — ed. Loeb Classical Library, 10 vols.
- Pulgar, *Crónica* — Fernando de Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. J. de M. Carriazo, 1943.
- Valera, *Memorial* — Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, ed. J. de M. Carriazo, 1941.
- Zúñiga, *Annales* — Diego Ortiz de Zúñiga, *Annales eclesiásticos y seculares de. . . Sevilla*, 1617.
- Zurita, *Anales* — Gerónimo Zurita y Castro, *Anales de la Corona de Aragon*, 1646.





# Библиография

В Библиографию включены, за некоторым исключением, работы, упомянутые в примечаниях.

- Abreviación del Halconero*, ms. 434, Bibl. de Santa Cruz, University of Valladolid.
- Academia de la Historia, Madrid, *Colección de Fueros y Cartas Pueblas de España*, 1852.
- Cortes de León y de Castilla*, I-V.
- Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, II, 1835-1913.
- Opúsculos Legales*, 1836.
- Memorial Histórico Español*, I, 1851.
- Colección de documentos inéditos para la historia de España*.
- Acta Sanctorum*, ed. J. Bollandus et al., 1643-1867.
- Acton, J.E.E.D., *Letters to Mary Gladstone*, ed. H. Paul, 1913.
- General Correspondence*, ed. Figgis and Laurence, 1917.
- History of Freedom and Other Essays*, 1907.
- Aeneas Sylvius Piccolominus, *De gestis Concilii Basiliensis Commentariorum libri II*, ed. Denys Hay and W. K. Smith, 1967.
- Alami, Solomon, *Iggeret Musar*, ed. Jellinek, 1872; ed. Habermann, 1946.
- Albertus Aquensis, *Historia hierosolymitana* // *Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux*, IV, 1879.
- Alcalá, Angel, ed. *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*, 1984.
- Los orígenes de la Inquisición en Aragón: S. Pedro Arbués, Mártir de la Autonomía Aragonesa*, 1984.
- Altamira, R., *Historia de España*, 1900.
- "Spain under the Visigoths" // *Cambridge Medieval History*, II, 1980.
- Amador de los Ríos, José, *Historia de los Judíos en España y Portugal*, I-III, 1875-1876.
- Estudios históricos, políticos y literarios sobre los Judíos de España*, 1848.
- Historia crítica de la Literatura Española*, V-VII, 1865.
- "La poesía política en el siglo XV, la privanza y el suplicio del condestable don Alvaro de Luna" // *Revista de España*, XXIII (1871) XXIV (1872).
- ed., *Obras de Íñigo López de Mendoza (Marqués de Santillana)*, 1852.
- Amador de los Ríos, Rodrigo, "La parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares," in *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, Madrid, XVIII (1898).
- Andreae, Joannes, *In quinque decretalium libros novella commentaria*, предисл. S. Kuttner, 1964; *In sextum decretalium librum novella commentaria*, 1581.
- Anglería, Pedro Mártir de, *Epistolario*, transl. J. López de Toro, II, 1955.
- Annales Monastici* of the Abbey of Burton-on-Trent, ed. Luard, Rolls Series, I.
- Antist, V.J., *Vida de San Vicente Ferrer, 1575* // *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, ed. M. J. de Garganta and V. Forcada, 1956.
- Antonio, Nicolás, *Biblioteca Hispana Vetus*, I, 1788.
- Antonio González, Francisco, Tejada y Ramiro, Juan, *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, II, 1850.

- Applebaum, S., "A Note on the Work of Hadrian in Cyrene" // *Journal of Roman Studies*, XL (1950).
- Aptowitzer, A., ed., *Sefer R.E.B. Y.H. (Rabiah)*, 1964–1965.
- Arama, Isaac, *Aqedat Yizhaq*, ed. Ch. J. Polak, 1882.
- Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII (1937); XXX (1960).
- Aristeas, *Letter of*, transl. M. Hadas, 1951.
- Aristotle, *Works*, ed. W. B. Ross, 1921–1931.
- Arragel, Mosé, *Biblia, Antiguo Testamento*, published by Duke of Berwick and Alba, 1918–1921.
- Ashtor, E., *The Jews of Moslem Spain*, I–II, 1973–1984.
- "Quelques observations... sur la thèse de Pirenne" // *JESHO*, XIII (1970).
- Augustine, *Obras*, bilingual edition, in 22 vols., ed. BAC.
- Avi-Yonah, M., *The Jews Under Roman and Byzantine Rule*, 1976.
- Ayala, Pero López de, *Poesías*, 1920.
- Crónicas de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III de Castilla, ed. C. Rosell (BAE, vols. 66, 68).
- Azcona, Tarsicio de, *Isabel la Católica*, 1964.
- "Dictamen en defensa de los Judíos conversos de la orden de San Jerónimo a principios del siglo xvi" // *Studia Hieronymiana*, II, 1973.
- Juana de Castilla, mal Llamada la Beltraneja*, 1998.
- Bachrach, B. S., "A Reassessment of Visigothic Jewish Policy" // *AHR*, LXXVIII (1973).
- Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, 1977.
- Baer, Y. E., *A History of the Jews in Christian Spain*, I–II, 1961.
- Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien etc.*, 1913.
- Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, 1936.
- Die Juden im christlichen Spanien*, I–II, 1929–1936.
- On the Disputations of R. Yehiel of Paris and Nahmanides (Hebrew) // *Tarbitz*, II (1931).
- Balaguer, V., *Los Reyes Católicos*, I, 1892.
- Historia de Cataluña*, III, 1862.
- Ballester y Castell, Rafael, *Las fuentes narrativas de la historia de España durante la Edad Media*, 417–1474, 1927<sup>2</sup>.
- Ballesteros y Beretta, A., *Historia de España*, III, 1922.
- Alfonso X el Sabio*, 1963.
- "Don Yuçaf de Écija" // *Sefarad*, VI (1946).
- Baron, S. W., *Social and Religious History of the Jews*, I–XVIII.
- "The Jewish Factor in Medieval Civilization" // *AAJR, Proceedings*, XII (1942).
- Bartolucci, J., *Bibliotheca magna rabbinica*, 1683.
- Bartolus de Saxoferrato, *In tres libros codicis lucidissima commentaria*, 1543.
- "De Tyrannia" // *Humanism and Tyranny*, ed. Emerton, 1925.
- Baur, F. Ch., *History of Christianity in the First Three Centuries*, I, 1878.
- Beinart, H., "The Judaizing Movement in the Order of San Jerónimo" // *Scripta Hierosolymitana*, VII (1961).
- Bell, I., *Jews and Christians in Egypt*, 1924.
- Beltrán de Heredia, V., "Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del Cardenal Juan de Torquemada" // *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII (1937).
- "Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla" // *Sefarad*, XXI (1961).
- Benavides, Antonio, ed., *Memorias de D. Fernando IV de Castilla*, II, 1860.
- Benito Ruano, E., *Toledo en el siglo XV*, 1961.

"Don Pedro Sarmiento" // *Hispania*, XVII (1957).

"El Memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora" // *Sefarad*, XVII (1957).

"La Sentencia-Estatuto", *Revista de la Universidad de Madrid*, VI (1952).

"El Origen del condado de Salinas" // *Hidalguía*, V (1957).

Bergenroth, G. A., *Calendar of Letters, Dispatches and State Papers*, I, 1862.

Bernáldez, Andrés, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, 1962.

*Historia de los Reyes Católicos*, ed. C. Rosell, BAE, 70.

Bernstein, S., ed., *Lament on Jewish Martyrs (Hebrew)* // *Sinai*, 29 (1951).

Binder, K., *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada*, 1955.

*Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada*, 1976.

"El Cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XV" // *Revista de Teología*, La Plata, III (1953).

Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 430-1096, 1960.

Bofarull y Sans, F., *Los Judíos en el Territorio de Barcelona*, 1910.

Börne, L., *Gesammelte Schriften*, I, 1880.

Boronat y Barrachina, P., *Los Moriscos españoles y su Expulsión*, 1901.

Bracton, Henry de, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, 1640.

Brown, Charlton F., "Chaucer's Prioress's Tale and its Analogues" // *Publications of the Modern Language Association of America*, XXI, 2 (1926).

"The Prioress's Tale" // *Sources and Analogues of Chaucer's "Canterbury Tales"*, ed. Bryan and Dempster, 1958.

Budinszky, Alexander, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, 1876.

*Bulario de la Orden de Santiago*.

Burke, U. R., *A History of Spain*, II, 1895.

Burriel, A. M., *Informe de la imperial ciudad de Toledo*, 1780.

Caballero, Fermín, *Doctor Montalvo*, 1873.

Cabello y Lapiedra, Luis M<sup>a</sup>., *La capilla del Relator o del Oidor*, etc., 1905.

Cagigas, Isidro de, *Libro Verde de Aragón*, 1929.

Cahen, C., "Y a-t-il eu de Rahdanites?" // *REJ*, 123 (1964).

Camillo, Ottavio di, *El humanismo castellano del siglo XV*, transl. Manuel Lloris, 1976.

Cantera Burgos, F., *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, 1952.

"La conversión del célebre talmudista Salomón Lewi" // *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XV (1933).

*La familia judeoconversa de los Cota de Toledo*, 1969.

*Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, 1973.

"Fernando de Pulgar y los Conversos" // *Sefarad*, IV (1944).

"El Cancionero de Baena" etc. // *Sefarad*, XXVII (1967).

"El Poeta Cartagena etc." // *Sefarad*, 28 (1968).

*Christian Spain* // WHJP, *The Dark Ages*, ed. C. Roth, 1966.

*La usura judía en Castilla*, 1932.

Cantera Burgos, F., and León Tello, P., *Judaizantes del arzobispado de Toledo*, 1969.

Cappa, R., *La Inquisición Española*, 1888.

Carlyle, R. W. and A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, I-VI, 1927-1936.

Caro Baroja, J., *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I-III, 1961.

Carreras y Candi, "L'Inquisició barcelonina substituïda per l'Inquisició castellana, 1446-1487" // *Anuari de l'Institut d'estudis Catalans*, 1909-1910.

- Carrete Parrondo, Carlos, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, I–IV, 1985–1992.  
Introduction to Antón de Montoro, *Cancionero*, 1984.
- Carriazo, J. de Mata, “La Inquisición y las rentas de Sevilla,” *Homenaje a Don Ramón Carande*, 1963.
- Carrillo de Huate, Pero, *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. Carriazo, 1946.
- Cartagena, Alonso de, *Defensorium unitatis christianae*, ed. Manuel Alonso, 1943.  
“Discurso pronunciado... en el Concilio de Basilea acerca del derecho de precedencia del Rey de Castilla sobre el Rey de Inglaterra,” *La Ciudad de Dios*, XXXV (1894).
- Castillo, Hernando de, *Primera Parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden*, 1587.
- Castillo y Mayone, Joaquín del, *El Tribunal de la Inquisición*, 1835.
- Castro, Américo, *España en su Historia*, 1948.  
*The Structure of Spanish History*, 1954.  
*De la Edad Conflictiva*, 1961.  
*The Spaniards*, 1971.  
“Las Castas y lo Castizo,” *La Torre*, Puerto Rico, no. 35–36, 1961.  
*Los Españoles: cómo llegaron a serlo*, 1959.  
*Aspectos del vivir hispánico*, 1949.
- Castro y Rossi, Adolfo de, *History of the Jews of Spain*, transl. E.D.G.M. Kirwan, 1847.  
*Sobre el Centón Epistolario etc.*, 1875.  
*History of Religious Intolerance in Spain*, transl. T. Parker, 1853.
- Catalina García, Juan, *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III*, I, 1891.
- Cave, Guilielmus, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, 1687.
- Chabás, R., on Vicente Ferrer // *RABM*, VIII (1903).
- Chabot, J.-B., “Trois episodes concernant les Juifs” // *REJ*, XXVIII (1894).
- Charles, R. H., *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913.
- Chaucer, G., *Canterbury Tales*, ed. W. W. Skeat, 1900.
- Chazan, R., *European Jewry and the First Crusade*, 1987.
- Chía, Julian de, *Bandos y Bandoleros in Gerona*, I, 1888.
- Christiaensz, P. B., *Oorsprongk, Begin, en Vervolgh der Nederland sehe Oorlogen*, I, 1679.
- Chronica Fratris Ludovici de Valladolid* // *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX (1932).
- Chrysostom, J., *Discourses Against Judaizing Christians*, transl. P. W. Harkins, c. 1979.  
*The Homilies on the Gospel of St. Matthew*, ed. Nicene and Post Nicene Fathers, X, 1888.
- Cicero, Marcus Tullius, *Works*, LCL.  
*Ouvres completes*, ed. Nisard, II, 1852.
- Cirot, G., *Les histoires générales d’Espagne entre Alphonse X et Philippe II*, 1904.  
“Les décades d’Alfonso de Palencia” // *Bulletin Hispanique*, XI (1909).
- Codera, F., “Narbona, Gerona, y Barcelona bajo la dominación Musulmana” // *IEC, Anuari*, III (1909–1910).
- Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews*, 1981.  
“The Jews as the Killers of Christ” // *Traditio*, 39 (1983).
- Cohen, Martin A., “Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona” // *HUCA*, XXXV (1964).
- Colmeiro, Manuel, *Cortes de León y de Castilla*, I, 1883.  
*Historia de la economía política de España*, I–II, 1965.

- Colmenares, Diego de, *Historia de Segovia*, 1640.
- Comestor, Petrus, *Historia Scholastica*, Migne, PL, 198.
- Copinger, W. A., *Treatise on Predestination, Election, and Grace*, 1889.
- Corpus Iuris Canonici*, ed. Ae. Friedberg, I-II, 1879-1881.
- Corral, León de, *Don Alvaro de Luna*, 1925.
- Cotarelo, E., "Algunas noticias nuevas acerca de Rodrigo Cota" // RAH, *Boletín*, XIII (1926).
- Cotarelo y Valledor, A., *Fray Diego de Deza*, 1905.
- Coulton, G. G., *The Inquisition*, 1929.
- Cowley, A. E., *Aramaic Papyri of the 5th Century b.c.*, 1923.
- Creighton, M., *History of the Papacy*, 1882-1894.
- Crenius, T., *Animadversiones philologicae et historicae*, 1705.
- Crescas, H., "Letter to the Jews of Avignon" // Wiener's ed. of Shebet Jehuda, 1855.
- Crónica Castellana de Enrique IV*, ms. 1780 of BNM.
- Crónica de Alvaro de Luna*, ed. Josef Miguel de Flores, 1784; ed. Caiazo, 1940.
- Crónica del Rey Don Alfonso el Onceno*, ed. Rosell, BAE, 66.
- Cronicón de Valladolid*, ed. P. Sainz de Baranda, CODOIN, XIII (1848).
- D'Abadal i de Vinyals, Ramón (on the Black Death in Spain), Prologue to *Historia de España*, XIV.
- Dahn, F., *Urgeschichte der romanischen und germanischen Völker*, I, 1881.
- Die Könige der Germanen*, VI, 1885.
- Daiches, S., *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemia According to the Babylonian Inscriptions*, 1910.
- Danvila, F., "El robo de la judería en Valencia en 1391," RAH, *Boletín*, 8 (1886).
- Davis, Gifford, "The Development of National Themes in Medieval Castilian Literature," *Hispanic Review*, III (1935).
- "The Incipient Sentiment of Nationality in Medieval Castile," *Speculum*, XII (1937).
- "National Sentiment in the Poems of Fernán González etc.," *Hispanic Review*, XVI (1948).
- Daza, Antonio, *Excelencias de la Ciudad de Valladolid*, 1527.
- De Actibus . . . Alfonsi de Cartegena*, ms. 7432, BNM.
- De Clerq, V. C., *Ossius of Cordova*, 1954.
- Delgado Merchán, L., *Historia documentada de Ciudad Real*, 1907<sup>2</sup>.
- Denifle, H., in *Historisches Jahrbuch*, Munich, VIII (1887).
- Denifle, H. S., and Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, IV, 1873.
- Díaz de Montalvo, Alonso, ed., *El Fuero Real de España*, 1781.
- ed., *Las Siete Partidas*, 1807.
- Díaz de Toledo, Fernán, "Instrucción" // Caballero F., *Doctor Montalvo*, 1873, M. Alonso, appendix to *Cartegena's Defensorium*, 1943.
- Díaz Martin, L. V., *Itinerario de Pedro I de Castilla*, 1975.
- Díaz y Díaz, L. A., "Alonso de Oropesa y su obra," *Studia Hieronymiana*, I, 1973.
- Dill, S., *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, 1926.
- Dinur, B., *A Documentary History of the Jewish People* (Hebrew), 8 vols., 1958-1969.
- Dio Cassius, *Roman History*, LCL.
- Döllinger, J.J.I. [pseud. Janus], *The Pope and the Council*, 1869.
- Fables Respecting the Popes in the Middle Ages*, 1872.
- Dominguez Ortiz, A., *La clase social de los conversos judíos de Castilla en la edad moderna*, 1955.
- Los Judeoconversos en España y América*, 1978.

- Dormer, Diego Iosef, ed., Francisco Andrés de Uztarroz, *Prograssos de la Historia en el reyno de Aragon*, 1680.
- Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, I-II, 1965<sup>3</sup>.  
*Spanish Islam*, 1913.
- Duran, Profiat, "Kelimat ha-Goyim" // *Hazofe me-erez Hagar*, III, 1914.  
*Al tehi ka-avotekha* // *Qovez Vikuhim*, Breslau; P. M. Heilpern,  
*Even Bofan*, II, 1946; ms. 8° 757 of the National University Library, Jerusalem, ed. A. Poznanski.
- Duns Scotus, Joannes, *Opera Omnia*, VIII, 1639.
- Elliott, J. A., *Imperial Spain*, 1469-1716, 1964<sup>2</sup>.
- Enelow, H. G., ed., *Menorat ha-Maor*, 1930.
- Enriquez del Castillo, Diego, *Crónica del Rey D. Enrique IV*, 1953 (BAE, 70).  
*Epistolae Obscurorum Virorum*, 1689.
- Escavias, Pedro de, *Repertorio de Principes de España*, ms. in the Escorial, X-ii-i; chapter on Enrique IV in J. B. Sitges, *Enrique IV etc.*, 1912, as appendix I.
- Escolano, Gaspar, *Década Primera de la Historia de Valencia*, I, 1610.
- Espina, Alonso de, *Fortalitium Fidei*, Lyon, 1511.
- Esteve Barba, Francisco, *Alfonso Carillo de Acuña, autor de la unidad de España*, 1945.
- Eusebius of Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, PG, 20.  
*Chronicorum libri duo*, PG, 19.  
*Chronica*, Hieronymite version, PL, 27.
- Eymeric, Nicolaus, *Directorium inquisitorum*, II, 1585.
- Fabié, Antonio María, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, 1875 (on Alonso de Palencia).
- Fabricius, J. A., *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, ed. Mansi, 6 vols., 1858-1859.
- Fages, H., *Histoire de Saint Vincent Ferrier*, 1892-1894.
- Feret, Pierre, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, 8 vols., 1894-1904.
- Fernández Duro, Cesáreo, "Noticias de la vida y obras de Gonzalo de Ayora" // *RAH, Boletín*, XVII (1890).
- Fernando Alonso, B., *Los Judíos de Orense*, 1904.
- Ferrara, Orestes, *Un Pleito Sucesorio*, 1945.
- Figgis, J., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 1907.
- Fita, Fidel, *La España Hebrea*, I-II, 1889-1898.  
"La Inquisición Toledana" // *RAH, Boletín*, XI (1887).  
"La Judería de Madrid en 1391" // *RAH, Boletín*, VIII (1886).  
"La Judería de Segovia [en 1391]" // *RAH, Boletín*, IX (1886).  
"Edicto de los Reyes Católicos (31 Marzo, 1492) desterrando de sus estados a todos los judíos" // *RAH, Boletín*, XI (1887).  
"Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480" // *RAH, Boletín*, XVI (1890).  
"El Papa Honorio primero y San Braulio de Zaragoza" // *La Ciudad de Dios*, IV, V (1871), and VI (1871).  
"Placitum de los judíos en tiempo de Chinóla" // *Suplementos al Concilio nacional Toledano*, V, 1881.  
"El proceso y Quema de Jucé Franco" // *RAH, Boletín*, XI (1887).
- Flannery, E. H., *The Anguish of the Jew*, 1964.
- Floranes, Rafael, "Vida literaria del Canciller Mayor de Castilla D. Pedro López de Ayala" // *CODOIN*, XIX (1851).

- Flórez, Enrique, *España Sagrada*, 26 (1771).
- Foulché-Delbosc, R., *Cancionero Castellano del siglo XV*, I, 1912.
- Fraker, Ch. F., *Studies on the Cancionero de Baena*, 1966.
- Freedy and Redford // *JAOS*, 90 (1970).
- Friedberg, Aemilius, *Corpus Iuris Canonici*, I–II, 1879–1881.
- Fuks, A., “The Jewish Revolt in Egypt” // *Aegyptus*, 33 (1953).
- Gaillard, G.-H., *Histoire de la rivalité de la France et de l’Espagne*, III, 1801.
- Galíndez de Carvajal, Lorenzo, Introd. to *Crónica de Juan II*, ed. Rosell, BAE, 68.  
*Crónica de Enrique IV*, published by J. Torres-Fontes together with an *Estudio* of this *Crónica*, 1944.
- Gallardo, B. J., *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*, II, 1966.
- Gams, P. B., *Die Kirchengeschichte Spaniens*, II (i), 1956.  
*Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, 1857.
- García de Santa María, Alvar, *Crónica de Juan II de Castilla*, CODOIN, 99–100.
- García de Quevedo, E., *De bibliografía burgense*, 1941.
- García Rodrigo, F. X., *Historia Verdadera de la Inquisición*, 1876.
- García-Gallo, A., “Los fueros de Toledo” // *AHDE*, XLV (1975).
- García Mercadal, *Viajes de extrangeros por España y Portugal*, 1932.
- García Villoslada, R., Llorca, B., *Historia de la Iglesia Católica*, III, 1967.
- Garganta, J. M. de, Forcada, V., editors *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, 1956.
- Garibay, Estevan de, *Compendio Historial de las Chronicas y universal Historia de todos los Reynos de España*, 1628.
- Garrastachu, J. M<sup>a</sup>., “Los manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana” // *La Ciencia Tomista*, XXII (1930).
- Gayangos, Pascual de, “Mosén Diego de Valera” // *Revista Española de Ambos Mundos*, III (1885).
- Getino, L.G.A., *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, 1927.
- Gill, Joseph, *The Council of Florence*, 1959.
- Giménez, J., Martínez de Carvajal, “San Raimond de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio” // *Anthologica Annua*, Rome, III (1955).
- Ginzberg, L., *Genizah Studies*, II, 1929.
- Girbal, E. C., *Los Judíos de Gerona*, 1870.
- Gómez Bravo, Juan, *Catálogo de los obispos de Córdoba*, I, 1778.
- Gómez de Cibdareal, Fernán, *Centón Epistolario*, 1775.
- Gómez de la Serna, Pedro, *Los Códigos Españoles*, II, 1872.
- Gómez-Menor, José, *Cristianos Huevos y Mercaderes de Toledo*, 1970.
- Goñi Gaztambide, J., “Recompensas de Martín V a sus electores Españoles” // *Hispania Sacra*, XI (1958).  
“El Concilio de Basilea” // *Historia de la Iglesia en España*, III (1), ed. J. Luis González Navalin, 1980.
- Gonzaga, Francesco de, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae eius que progressibus*, 1587.
- González, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, I, 1950.
- González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas*, II, 1647.
- González Palencia, A., *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, IV (1930).
- Goodenough, E. R., *Introduction to Philo Judaeus*, 1962.



- Görres, F., "Character und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgotenkönigs Witiza" // *ZfWT*, 48 (1905).
- "Das Judentum im westgotischen Spanien von König Sisebut bis Roderich (612–711)," *ZfWT*, 48 (1905).
- Graetz, H., *Geschichte der Juden*, I–VIII.
- "Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden" // *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau, 1958.
- "Der historische Hintergrund ... des Buches Esther, etc." // *MGWJ*, XXXV (1886).
- Grayzel, S., *The Church and the Jews in the 13th Century*, 1966.
- Gregory of Tours, *The History of the Franks*, II, transl. O. M. Dalton, 1927.  
*Historiae Francorum libri decem*, PL, 71.
- Gregory the Great, *Morals on the Book of Job*, Library of Fathers, v. 27
- Guicciardini, Francesco, *Della historia d'Italia*, 1775–1776; *The Histoire of Guicciardin*, transl. by G. Fenton, 1618<sup>3</sup>.
- Guichot, J., *Historia de la Ciudad de Sevilla*, III, 1898.
- Guido de Baysio, *Rosarium Decretorum*, 1481.
- Guillén, Claudio, "Un padrón de conversos sevillanos" // *Bulletin Hispanique*, 1963.
- Guizot, F., *The History of Civilization*, transl. W. Hazlitt, I, 1911.
- Gutman, Y., *The Beginnings of Jewish Hellenistic Literature*, (Hebrew), I, 1974.
- "The Wars of the Jews in the Days of Trajan" // *Sefer Asaf* (Hebrew), 1953.
- Guttmann, Jacob, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, 1891.  
*Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, 1902.
- Haller, J., *Concilium Basiliense*, 1897.
- Hardouin, J., *Acta Conciliorum et Epistolae decretales*, 1714–1715.
- Harnack, A., *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, transl. J. Moffatt, I–II, 1904–1905.
- Hefele, K. J. von, *The Life and Times of Cardinal Ximenes*, transl. J. Dalton, 1885.
- Henricus de Segusio (Hostiensis), *In Quintum Decretalium librum Commentaria*, 1581.
- Hergenröther, J., *Anti-Janus*, transl. J. B. Robertson, 1870.
- Herodotus, *Works*, LCL.
- Hieronymus, *Epistulae*, PL, 22.  
*Commentaria in Isaiam Prophetam*, PL, 24.  
*Commentaria in Osee*, PL, 25.  
*Commentaria in Epistolam ad Romanos*, PL, 30.  
*Commentariorum in Michaeam lib. I*, PL, 25.  
*Commentaria in Epistolam ad Titum*, PL, 26. Jerome; Jerónimo.
- Higuera, J. Román de la, *Historia eclesiástica de la imperial ciudad de Toledo y su tierra*, BNM, ms. 1290, vols. VI–VII.
- Hillgarth, J. N., *The Spanish Kingdoms*, I–II, 1978.  
"La conversión de los Visigodos" // *AST*, XXXIV (1961).
- Hinojosa, Gonzalo de la, *Continuación de la Crónica de España de Jiménez de Rada*, CODIN, 106.
- Hispania Judaica (I: History), ed. J. M. Solá-Solé, S. G. Armistead, J. H. Silverman, 1980.
- Historia General de Santo Domingo y de su orden de predicadores*, Primera pane, Valencia, 1587.
- Hofer, J., *St. John Capistran*, transl. P. Cummins, 1943.

- Hoschander, J., *The Book of Esther in the Light of History*, 1923.
- Huici Miranda, A., *Las Grandes Batallas de la Reconquista durante las invasiones Africanas*, 1956.
- Innocent III, *De contemptu mundi*, PL, 217.
- Isaac ben Moses, *Or Zaru'a*, I, 1862.
- Isidore of Seville, *Historia Gothorum*, MGH.  
*De summo bono*, PL, 83.  
*Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. W. Lindsay, I–II, 1911.
- Izbicki, T. M., *Protector of the Faith*, 1981.
- "Infallibility and the Erring Pope" // *Law, Church and Society*, ed. K. Pennington, R. Somerville, 1977.
- Jacobs, J., *Jewish Contribution to Civilization*, 1919.  
 "Little St. Hugh of Lincoln" // *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, I, 1893–94.
- Jerome, *The Principal Works*, transl. W. H. Fremantle, 1893.
- Jerónimo, San, *Cartas*, ed. D. Ruiz Bueno, I–II, 1962 (BAC).
- Jiménez de la Espada, M., Notes and Illustrations on *Andanzas y Viajes de Pero Tafur* (1433–1439), 1874.
- Jiménez de Rada, Rodrigo, *Rerum in Hispania gestarum chronicon*, 1545.
- John of Salisbury, *Policraticus*, transl. J. Dickinson, 1927; transl. J. B. Pike // *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, 1938.
- Joseph ha-Kohen, *Emeq ha-Bakha*, 1852.
- Josephus, *Works*, 9 vols., transl. Thackeray, Marcus and Feldman, LCL, 1961–1965.
- Juan de la Cruz, *Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisbon, I, 1567.
- Julian de Toledo, *Historia Vambae Regis*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, V.
- Juster, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, II, 1914.  
 "The Legal Condition of the Jews Under the Visigothic Kings," ed. A. M. Rabello // *Israel Law Review*, XI (1976).
- Kamen, H., *The Spanish Inquisition*, 1965.
- Katz, Jacob, "The Hep-Hep Pogroms of 1819 in Germany" // *Zion* (Jerusalem), XXXVIII (1973).
- Katz, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, 1937.
- Kaufmann, E., *History of Israel's Religion*, IV–i (Hebrew), 1967.
- Khurdadbe, Ibn, *Routes and Kingdoms*, transl. into English by A. Sprenger, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1844, and published in French translation by C. Barbier de Meynard in *Journal Asiatique*, sixth series, V, 1865.
- Kisch, Guido, "Nationalism and Race in Medieval Law" // *Seminar*, an annual extraordinary number of *The Jurist*, I, 1943.
- Klamroth, E., *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, 1912.
- Klausner, J., *History of the Second Temple*, I–V (Hebrew), 1949–1951.  
*Jesus of Nazareth*, 1929.
- Kobak, J., ed. *Jeschurun*, I–IV (Hebrew), 1856–1878.
- Kraeling, H., *The Jewish Community at Antioch*, 1932.
- Krauss, S., *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, 1914.
- Krush, B., ed., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, II, 1888 (MGH).
- Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament*, transl. H. C. Kee, 1975.
- Ladero Quesada, M. Angel, *La Ciudad Medieval* (1248–1491), 1976.
- Lafuente, M., *Historia General de España*, 1857.

- Landau, L., *Das apologetische Schreiben des Josua Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi*, 1906.
- Langhorst, A., "Der Cardinal Turrecremata und das Vaticanum über die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe" // *Stimmen aus Maria-Laach*, XVII (1879).
- Layna Serrano, F., *Historia de Guadalajara y sus Mendozas*, 1942.
- Lea, H. C., *A History of the Inquisition of Spain*, I-V, 1905.  
*A History of the Inquisition of the Middle Ages*, I-III, 1888.  
*Chapters From the Religious History of Spain*, 1890.  
*The Moriscos of Spain*, 1901.  
 "The First Castilian Inquisitor" // *AHR*, I (1895).  
 "Ferrand Martinez and the Massacre of 1391" // *AHR*, I (1896).
- Lecky, W.E.M., *History of the Rise of Rationalism in Europe*, 1865.
- Lederer, S., *Der Spanische Cardinal Johann von Torquemada*, 1879.
- León Tello, P., *Los Judíos de Toledo*, I-II, 1979.  
*Emeq ha-Bakha de Yosef ha-Kohen*, 1964.
- Lévi-Provençal, E., *España Musulmana (711-1031)* // *Historia de España* (ed. R. Menéndez Pidal), IV, 1950.  
 "Alphonse VI et la prise de Tolède (1089)" // *Hesperis*, XII (1931).
- Lewin, M. B., *Otzar ha-Geonim*, IX (*Quiddushin*), 1940.
- Lewis, Archibald R., *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, 1954.
- Lida, Maria Rosa, *Estudios de literatura española y comparada*, 1966.
- Lindo, E. H., *The History of the Jews of Spain and Portugal*, 1848.
- Liske, Javier, ed., *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*, 1878.
- Llaguno Amírola, Eugenio de, *Sumario de los reyes de España*, 1781.
- Llorca, B., "San Vicente y su labor en la conversión de los Judíos" // *Razón y Fe*, CLII (1955).  
*Bulario Pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1727)*, 1949.
- Llorente, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España*, 1980.  
*Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas*, IV, 1808.
- Loeb, Isidore, *Joseph Haccohen et les croniqueurs juives*, 1888.  
 "La controverse de 1263 à Barcelone" // *REJ*, XV (1887).  
 "Le Livre d'Alboraique" // *REJ*, XVIII (1889), pp. 238-42.  
 "La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople avec une lettre adressée en 1550 par les Juifs de Provence," 1888.
- Lombard, M., "La route de la Meuse etc." // *L'Art Mosan*, 1953.
- Lombard, Petrus, *Sententiae*, PL. 192.
- Loomis, Louis L., "Nationality at the Council of Constance" // *American Historical Review*, XLIV (1939).
- Lopes, Fernão, *Chronica de D. Pedro*, ed. G. Macchi, 1966.
- López, Atanasio, "Descripción de los manuscritos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo" // *Archivo Ibero-Americano*, XIII (1926).
- López de Mendoza, Iñigo, *Obras*, ed. J. Amador de los Ríos, 1852.
- López de Meneses, A., "Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348" // *Sefarad*, 19 (1959).
- López Martínez, Nicolás, *Los Judaizantes Castellanos*, 1954.
- López Mata, Teófilo, "Morería y Judería" // *RAH, Boletín*, 129 (1951).
- López, R. S., Review of Pirenne's work // *Speculum*, xviii (1943).
- Lucas de Tuy, *Historia Galliae*, PL. 96.  
*Crónica de España*, transl. Julio Puyol, 1926.

- Lucena, Juan de, *De Vita Beata*, ed. A Paz y Melia, 1892.
- Lynch, C. H., *Saint Braulio, Bishop of Saragossa*, 1938.
- Lynch, C. H. and Galindo, P., *San Braulio*, 1950.
- MacCay, Angus, "Popular Movements and Pogroms in 15th-Century Castile" // *Past and Present*, 55 (1972).
- Macdonald, I. I., *Don Fernando de Antequera*, 1946.
- Machiavelli, N., *Chief Works and Others*, transl. A. Gilbert, 1965.
- Maguire, W. E., *John of Torquemada: The Antiquity of the Church*, 1957.
- Mahaffy, J. P., *A History of Egypt Under the Ptolemaic Dynasty*, 1914.
- Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1901-1927.
- Mantuano, Pedro, ed., *Seguro de Tordesillas* (by D. Pedro Fernández de Velasco, Conde de Haro), 1784<sup>2</sup>.
- Marañón, G., *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, 1930. María Quadra-do, J., "La judería de la ciudad de Mallorca en 1391" // RAH, *Boletín*, IX (1886).
- Mariana, Juan de, *Historia General de España*, BAE, vols. 30-31.
- Mariéjol, Jean, *The Spain of Ferdinand and Isabella*, transl. B. Keen, 1961.
- Mármol Carvajal, L., *Rebelión y Castigo de los Moriscos de Granada*, BAE, 21.
- Márquez [Villanueva], F., *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato*, 1960.
- "Conversos y cargos concejiles en el siglo XV" // RABM, LXIII (1957).
- Introd. to Hernando de Talavera's *Católica impugnación*, 1961.
- Martín, M. Andrés, *Historia de la Teología en España (1490-1370)*, I, 1962.
- Martínez Alcubilla, Marcelo, ed., *Códigos antiguos de España*, I, 1885.
- Martínez Añibarro y Rives, Manuel, *Intento de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de Autores de la Provincia de Burgos*, 1889.
- Martínez Ferrando, J. Ernesto, *San Vicente Ferrer y la Casa real de Aragon*, 1955.
- Martín Gamero, A., *Historia de la ciudad de Toledo*, 1862.
- Maspero, G., *The Passing of the Empires*, transl. M. L. McClure, 1900.
- Massi, P., *Magistero Infallibile del Papa nella teología di Giovanni da Torquemada*, 1957.
- McKenna, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, 1938.
- Memorial Histórico de Segovia* // RAH, *Boletín*, XIV (1889).
- Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, ed. RAH, II, 1835-1913.
- Memorias de Don Fernando II*, ed. Miguel de Manuel Rodriguez, 1800.
- Menabem ben Zeralj, *Zeda la-Derekh*, 1567.
- Mendoza y Bobadilla, Francisco de, *Tizón de la Nobleza*, 1880.
- Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, I, 1963.
- Biografía hispano-latina clásica*, I, 1902.
- Biblioteca de Traductores Españoles*, ed. E. Sánchez Reyes, I, 1952.
- Antología de Poetas líricos Castellanos*, ed. E. Sánchez Reyes, 1944.
- Historia de la Poesía Castellana en la Edad Media*, 1914.
- La Ciencia Española*, I, 1947.
- Menéndez Pidal, R., *La España del Cid.*, I, 1947.
- The Spaniards in their History*, transl. by W. Starkie, 1950.
- Crónicas Generales de España*, 1898.
- ed., *Primera Crónica General de España*, II, 1955.
- "El compromiso de Caspe" // *Historia de España*, XV.
- ed., *Historia de España*, vols. IV, V, XIV, XV.

Meyer, E., *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912.

*Die Entstehung des Judenthums*, 1896.

Milano, A., *Storia degli ebrei in Italia*, 1963.

Millás, J. M., "San Vicente Ferrer y el antisemitismo" // *Sefarad*, X (1950).

Milne, J. Grafton, *Egypt Under Roman Rule*, 1898.

Minguella y Arnedo, T., *Historia de la Diócesis de Sigüenza*, II, 1912.

Mommsen, T., *Römische Geschichte*, V, 1909.

Moses ha-Kohen de Tordesillas, 'Ezer ha-Emuna, ed. Y. Shamir, I-II, c. 1972.

Motley, J. L., *The Rise of the Dutch Republic*, 1903.

Muñoz y Romero, T., *Colección de Fueros Municipales*, I, 1847.

Muñoz y Soliva, T., *Noticias de los Obispos de Cuenca*, 1860.

*Historia de la Ciudad de Cuenca*, 1867.

Nahmanides, Kitvei R. Moshe ben Nahjman, ed., Ch. Chavel, 1971.

Neander, A., *General History of the Christian Religion and Church*, transl. J. Torrey, 1854.

Netanyahu, B., *Don Isaac Abravanel*, 1998<sup>5</sup>.

*The Marranos of Spain*, 1999<sup>3</sup>.

"Alonso de Espina: Was He a New Christian?" // *PAAJR*, XLIII (1976).

"Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?" // *PAAJR*, XLIV (1977).

"On the Composition Date of Haqanah and Hapeliab" // *Jubilee Volume in honor of S. W. Baron*, 1975.

"Américo Castro and his View of the Origins of the pureza de sangre" // *PAAJR*, XLVI-XLVII (1979-1980).

"La Razón de la Inquisición" // *Inquisición Española y mentalidad Inquisitorial*, ed. A. Alcalá Galve, 1984.

"Antisemitism," *Encyclopaedia Hebraica* (1950), IV, cols. 493-513.

*Toward the Inquisition*, 1998.

Neubauer, A., *Medieval Jewish Chronicles*, I, 1887.

Paul's Letter to Meir Alguades // *Israelitische Letterbode*, X (1884-1885); published also by I. Abrahams in *JQR*, XII (1900).

Nicolaus de Lyra, *Postilla Biblia*, Nuremberg, 1487.

Oesterley, W.O.E., *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1925.

Olmstead, A. T., *History of the Persian Empire*, 1948.

Origen, *Homiliae in Numeros*, PG, 12.

Origo, I., *The World of San Bernardino*, 1962.

Orlandis, José, *La España visigótica*, 1977.

Oropesa, Alonso de, *Lumen ad Revelationem Gentium*, ms. A31NF Ambrosiana, Milan; *Luz para conocimiento de los gentiles*, transl. L. A. Díaz y Díaz, 1979.

Orosius, Paulus, *Historiarum adversum Paganos libri vii*, ed. C. Zangemeister, 1882.

Ortega y Gasset, J., *Invertebrate Spain*, transl. M. Adams, 1937.

Ortí y Lara, M., *La Inquisición*, 1932.

Ortiz, Alonso, *Los Tratados*, 1493.

Ortiz de Zúñiga, Diego, *Annates ecclesiásticos y seculares de . . . Sevilla*, 1677.

Ostroumoff, N., *The History of the Council of Florence*, transl. Basil Pokoff, 1971.

Otto, H., "Alexander IV und der deutsche Thronstreit" // *MIOG*, XIX (1898).

Pabón, F., "La cruz del Rastro," *Tradiciones Cordobesas*, 1863.

Pacios López, A., *La Disputa de Tortosa*, I-II, 1957.

Palacky, F., *Literarische Reise nach Italien im Jahre 1897*, c. 1838.

- Palencia, Alfonso de, *Crónica de Enrique IV*, transl. A. Paz y Mélia, vols. I–IX. 1904–1908.  
*Guerra de Granada*, transl. A. Paz y Melia, 1909.
- Paramo, Ludovicus à, *De Origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis*, 1598.
- Paris, Matthew, *Historia Major*, ed. Luard, Rolls Series, V.
- Parkes, James, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 1961.  
*The Jew in the Medieval Community*, 1938.  
*The Jew and His Neighbor*, 1930.  
*Antisemitism*, 1963.
- Pastor, L., *Geschichte der Papste*, I, 1901; *The History of the Popes*, II, 1906<sup>3</sup>.
- Paulus Burgensis, *Scrutinium Scripturatum*, 1591.  
*Additiones to the Postilla of Nicolas de Lyra Biblia*, Nuremberg, 1487.  
*Edades Trovadas or Siete Edades del Mundo*, Foulché-Delbosc, Cancionero Castellano del Siglo XV, II, 1915, pp. 155–88.
- Paz, Julián, *Archivo General de Simancas, Catálogo I: Diversos de Castilla*, 1904.
- Paz y Mélia, A., *El cronista Alfonso de Palencia*, 1914.  
*Series de los más importantes documentos del archivo y biblioteca del... Duque de Medinaceli*, 1915.  
*Salas Españolas o agudezas del ingemo national*, I, 1890.
- Pellicer y Saforcada, J. A., *Ensayo de una biblioteca de Traductores Españoles*, 1778.
- Pérez de Guzmán, Fernán, ed., *Crónica de Juan II*, BAE, 68.  
*Generaciones y Semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona, 1954.
- Pérez Villanueva, Joaquín, Escandell Bonet, Bartolomé, eds., *Historia de la Inquisición en España y America*, I, 1984.
- Peters, Edward, *The Magician, the Witch and the Law*, 1978.
- Petrie, W. M. Flinders, *A History of Egypt: XIXth to XXXth Dynasties*, 1905.
- Pflaum, H., “Une ancienne satire espagnole contre les Marranes” // REJ, 86 (1928).
- Pinel y Monroy, F., *Retrato de un buen vasallo*, 1677.
- Pinta Llorente, M. de la, *La Inquisición Española*, 1948.
- Pirenne, H., *Mohammed and Charlemagne*, 1937.
- Plato, *The Dialogues*, transl. by B. Jowett, 1924.
- Porreño, Balthazar, *Elogios de los Papas y Cardenales que ha tenido la nación Española*, Ms. in Cod. Biblioth. Vaticanae Barber, lat. 3571.
- Porten, B., *Archives from Elephantine*, 1968.
- Portilla y Esquivel, Miguel de, *Historia de la Ciudad de Compluto*, 1725.  
“La Parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares y su abandonada capilla del Relator” // *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, XVIII (1898).
- Proaño Gil, V., “Doctrina de Juan de Torquemada sobre el Concilio” // *Burgense*, I (1960).
- Pseudo-Ambrosius, *De Sacramentis libri sex*, PL, 16.
- Puig y Puig, Sebastián, *Pedro de Luna*, 1920.
- Pulgar, Fernando de, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, 1943.  
*Claros Varones de Castilla*, ed. J. Domínguez Bordona, 1944.  
*Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, 1949.
- Pusey, E. B., *First Letter to the Reverend J. Newman... in regard to... the doctrine of the Immaculate Conception*, 1869.
- Puymaigre, T. J. B., *La cour littéraire de Don Juan II, roi de Castille*, 1873.
- Puyol, Julio, “Los cronistas de Enrique IV” // RAH, *Boletín*, 78–79 (1921).
- Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, I, 1719.

- Quintana, M. J., *Vidas de los Españoles Celebres*, III, 1833.
- Rabello, A. M., *The Jews in Visigothic Spain in the Light of the Legislation* (Hebrew), 1983.
- Rades y Andrada, Francisco de, *Crónicas de las tres órdenes y cavallerías de Santiago, Calatrava y Alcántara*, 1572.
- Ramírez, Eusebio, "Perdón a Cuenca por haber seguido a Doña Blanca de Borbón" // *RABM*, XXVII (1924).
- Ramírez de Arellano, Rafael, "Matanza de Judíos en Córdoba. 1391," *RAH*, *Boletín*, 38 (1901). and Díaz de Morales, *Historia de Córdoba*, I, 1919.
- Ranke, L., *Fürsten und Völker von Süd-Europa im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert*, I, 1837.
- Rawlinson, G., *History of Ancient Egypt*, II, 1882.
- Raymond de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antoni of Florence*, 1967.
- Raymundiana*, ed. F. Balme and others, I-VI (1898-1901).
- Raynaldus, Odericus, *Annales Ecclesiastici*, 1738-1746.
- Refundición de la Crónica del Halconero*, ed. Carriazo, 1946.
- Régne, J., "Étude sur la condition des Juifs de Narbonne de V' au XIV' siècle" // *REJ*, 55 (1908).
- Reinach, T., *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895.
- Reinaud, J., *Invasions de Sarrasins en France, et de France en Savoie, en Piemont et en Suisse*, 1836.
- Relación de todo lo que pasó al hacer el Estatuto de Limpieza que tiene la Santa Iglesia de Toledo ... el qual se hizo siendo Arzobispo Don Juan Martínez Siliceo*. Año de 1547. BNM, ms. no. 13038.
- Renan, E., *Averroes et l'averroïsme*, 1861.
- Rius Serra, R., "Los rótulos de la universidad de Valladolid" // *AST*, XVI (1943).
- Rizzo y Ramírez, J., *Juicio Crítico y significación política de Don Alvaro de Luna*, 1963.
- Roberts, C. H., *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, 1935.
- Rodríguez, Tomás, "El Cronista Alfonso de Palencia" *La Ciudad de Dios*, 1888.
- Rodríguez de Castro, J., *Biblioteca Española*, I, 1781.
- Rodríguez Villa, A., *Bosquejo biográfico de Don Beltrán de la Cueva*, 1881.
- Rojas y Contreras, Joseph de (Marqués de Alventós), *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé*, III, 1770.
- Roscher, W., "The Status of the Jews in the Middle Ages Considered from the Standpoint of Commercial Policy" // *Historia Judaica*, VI (1944).
- Rosell, Cayetano, ed., *Crónicas de los Reyes de España*, BAE, 66, 68, 70.
- Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, 1967.
- Roth, Cecil, *A History of the Marranos*, 1932.
- History of the Jews of Italy*, 1946.
- The Spanish Inquisition*, 1937.
- ed. *The Dark Ages*, WHJP, 1966.
- "The Disputation of Barcelona, 1263" // *Harvard Theological Review*, XLIII (1950).
- "Marranos and Racial Antisemitism" // *Jewish Social Studies*, II (1940).
- ed., a dirge on Toledan Jewry, 1391 // *JQR*, 39 (1948).
- Roth, Norman, "The Jews and the Moslem Conquest of Spain" // *JST*, 37 (1976).
- Round, Nicholas G., *The Greatest Man Uncrowned*, 1986.
- "Politics, Style and Group Attitudes in the 'Instrucción del Relator'" // *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI (1969).
- Ruiz de Vergara y Alava, F., *Vida de don Diego de Anaya Maldonado*, 1661.

- Rújula y Ochotorena, José de, *Índice de los Colegiales del Mayor de San Ildefonso y menores de Alcalá*, 1946.
- Rule, N. W., *History of the Inquisition*, 1868.
- Russell, P. E., *The English Intervention in Spain and Portugal in the Time of Edward III and Richard II*, 1955.
- Saavedra, E., *Estudio sobre la invasión de los Arabes en España*, 1892.
- Sáez, Emilio, *El libro del Juramento del Ayuntamiento de Toledo*, AHDE, XVI (1945).  
*Ordenamiento dado a Toledo por el infante don Fernando de Antequera... en 1411* // AHDE, XV (1944).
- Sala Balust, L., *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, III, 1964.
- Salazar y Mendoza, Pedro de, *Crónica de el Gran Cardenal de España*, 1625.
- Salvá, Anselmo, *Las Cortes de 1392 en Burgos*, 1891.
- San Antonio, Juan de, *Bibliotheca Universa Franciscana*, I, 1732.
- Sánchez-Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, 1962.  
*España Musulmana*, I, 1960.
- Sánchez Alonso, B., *Historia de la Historiografía española*, 5 vols., 1941–1952.  
 “Las versiones en Romance de las Crónicas del Toledano” // *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, I, 1925.
- Sánchez de Arévalo, Rodrigo, four chapters on Enrique IV // *Compendiosa Historia Hispanica*, as appendix, Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, ed. Florez, 1779.
- Sánchez Belda, L., ed., *Crónica Adefonsi imperatoris*, 1950.
- Sánchez de Muniáin, José M., ed., *Antología General de Menéndez Pelayo*, I, 1956.
- Sancho de Sporanis, H., “Sobre Mosén Diego de Valera” // *Hispania*, Madrid, VII (1947).
- Sanctotris, Ch., *Vita Pauli*, introd., Paul of Burgos, *Scrutinium Scripturarum*, 1591.
- Sandoval, Prudencio, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, 1, 1955 (BAE, 80).
- Sauneron, S., and Yoyotte, J., “Sur la politique palestinienne des rois Saï'tes” // VT, II, 1952.  
 “La Campagne nubienne de Psamétique II” // BIFAO, 30 (1952).
- Sbaralea, J. H., *Supplementum ... ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, I, 1908.
- Schäfer, E. H.J., *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, I–III, 1902 (1969<sup>2</sup>).  
 “Die katholische Geschichtschreibung und die Inquisition” // *Der alte Glaube*, Leipzig, Dec. 6 and 13, 1907.
- Schaff, Philip, *History of the Christian Church*, VI, 1910.
- Schirmann, J., ed., a dirge, *Kobez al Jad*, N.S. III (1), 1939.
- Scholberg, K. R., *Sátira e invectiva en la España medieval*, 1971.
- Scholem, G., *Elements of the Kabbalah and its Symbolism* (Hebrew), 1976.  
*Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941.
- Schöne, A., *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, 1900.
- Schwane, Joseph, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882.
- Scott, S. P., *The Visigothic Code*, 1910.
- Schottus, Andreas, *Hispaniae illustratae*, I, IV, 1608.
- Senensis, Antonius, *Bibliotheca Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1585.
- Sengi, B., *Stone Fiorentina*, 1725.
- Sergeant, L., *The Franks*, 1898.
- Serrano, Luciano, *Los Conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, 1942.  
*Los Reyes Católicos y la Ciudad de Burgos*, 1943.



- Serrano y Sanz, Manuel, *Orígenes de la dominación española en America*, 1913.
- Sevisenti, B., "Un documento de la lucha anti-judaica" // *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, VII (nos. 25-26), 1939.
- Shaw, R. Dykes, "The Fall of the Visigothic Power in Spain" // *The English Historical Review*, LXXXII, April 1906.
- Sicart, R., *article on Anaya y Maldonado* // *Dictionaire d'histoire et de geographic ecclesiastiques*, II.
- Sicroff, A. A., *Les Controverses des Statuts de Pureté de Sang en Espagne de XV au XVII' siecle*, 1960.
- Sigüenza, José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I-II, 1907-1909.
- Silió, César, *Alvaro de Luna y su tiempo*, 1935.
- Simón Díaz, José, "La familia Chirino en Cuenca" // *Guía*, Madrid, 1944.
- "El helenismo de Quevedo" etc. // *Revista de Bibliografía Nacional*, VI (1945).
- Simonsohn, S., "La Limpieza de Sangre y la Iglesia," *Actas del II Congreso Internacional: Encuentro de las tres culturas*, Toledo, 1983.
- Sitges, J. B., *Enrique IV y la excelente Señora*, 1912.
- Las Mujeres del Rey Don Pedro I de Castilla*, 1910.
- Sobrequés Callicó, J., "La peste negra en la península ibérica" // *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970-1971).
- Solenni, Gino V. M. de, "On the Date of Composition of Mosen Diego de Valera's *El doctrinal de principes*" // *The Romanic Review*, XXVI (ed. J. L. Gerig).
- Spinoza, B., *Works*, I, transl. R.H.M. Elwes, 1951.
- Stähelin, F., *Der Antisemitismus des Altertums*, 1905.
- Starr, J., *The Jews in the Byzantine Empire*, 691-1204, 1939.
- "Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest," *JPOS*, XV (1935).
- Sterling, E. D., *Judenhass*, 1969.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-II, 1974-1980.
- Strack, H. L., *The Jew and Human Sacrifice*, 1909.
- Suárez Fernández, L., *Nobleza y Monarquía*, 1959.
- Documentos acerca de la expulsión de los Judíos*, 1964.
- on Pedro I de Castilla // *Historia de España*, ed. R. Menéndez Pidal, vol. XIV.
- on Juan II de Castilla and Alvaro de Luna // *Historia de España*, v. XV.
- Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, 1960.
- Sucesos en la ciudad de Toledo contra los combersos*, etc., ms. 2041, BNM.
- Tadmor, H., ed., WHJP, *The Restoration: The Persian Period*, 1983.
- Talavera, Gabriel de, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, 1597.
- Tcherikover, A., *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in the Light of the Papyri* (Hebrew), 1945.
- Jews and Greeks in the Hellenistic Period* (Hebrew), 1930.
- Fuks, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I-II, 1960.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa Contra Gentiles* (transl. by the Dominican Fathers).
- On the Governance of Rulers*, transl. of *De regimine principum*, by G. B. Phelan, 1938.
- Expositio in omnes Sancti Pauli Epistulas*, ed. Vives, 1889.
- Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, 1627.
- Thompson, E. A., *The Goths in Spain*, 1969.
- "The Conversion of the Visigoths to Catholicism" // *Nottingham Medieval Studies*, IV (1960).

- Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, III–VI, 1934–1941.
- Thureau-Dangin, P., *Bernardine de Siena*, transl. G. von Hügel, 1906.
- Ticknor, George, *History of Spanish Literature*, 1965<sup>6</sup>.
- Tierney, B., *The Origins of Papal Infallibility*, 1150–1350, 1972.
- Toni, Teodoro, “Rodrigo Sánchez de Arévalo” *AHDE*, XII (1935).
- Torquemada, Juan de, *Summa de Ecclesia*, 1561.
- Comentaria in Decretum Gratiani*, 6 vols., 1516.
- Oratio Synodalis de Primatu*, ed. E. Candal, 1954.
- Apparatus super decretum florentinum unionis Graecorum*, ed. E. Candal, 1942.
- De corpore Christi mystico*, ed. J. F. Stockmann, 1951.
- Tractatus de Sacramento Eucharistiae*, 1578.
- Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*, 1547.
- Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. N. López Martínez and V. Proaño Gil, 1957.
- Flores Sententiarum S. Thomae Aquinatis de auctoritate summi Pontificis*, 1496; 1562.
- Symbolum pro informatione Manichaeorum*, ed. N. López Martínez and V. Proaño Gil, 1958.
- Torre, Fernando de la, *Cancionero y obras en prosa*, ed. A. Paz y Mélia, 1907.
- Torre y Franco-Romero, Lucas de, Mosén Diego de Valera, 1914.
- Torrejuncillo, F., *Centinela contra Judíos*, 1693.
- Torres-Fontes, J., *El Itinerario de Enrique IV de Castilla*, 1953.
- Torrey, H. C., “The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel” // *Journal of Biblical Literature*, L (1931).
- Touron, A., *Histoire des hommes illustrés*, III, 1746.
- Traversarius, Ambrosius, *Latinae Epistulae*, ed. L. Mehus, I–II, 1759.
- Trial of Hieronymite friars by the Inquisition*, Archivo Histórico Nacional, Madrid, leg. 188.
- Usque, S., *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*, 1806; transl. and ed. Martin Cohen, *Consolation for the Tribulations of Israel*, 1965.
- Vacandard, E., *The Inquisition*, transl. B. L. Conway, 1918.
- “*Inquisition*” // *Hastings Encyclopaedia*, VII.
- Valdeavellano, L. G. de, *Historia de España*, I (2), 1955.
- Sobre los Burgos y los Burgueses de la España Medieval*, 1960.
- Valdeón Baroque, Julio, *Enrique II de Castilla: La Guerra Civil y la consolidación del Régimen* (1361–1366), 1976.
- Los Judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, 1968.
- “*La Judería Toledana en la guerra civil de Pedro I y Enrique II*” // *Simpósio, Toledo Judaico*, I, 1972.
- Valera, Diego de, *Epistolas*, ed. Antonio de Balenchana, 1878.
- Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, 1927.
- Memorial de Diversas Hazañas*, ed. Carriazo, 1941.
- Valls Taberner, F., *San Ramón de Peñafort*, 1936.
- Valois, N., *Le Pape et le Concile* (1418–1450), II, 1909.
- Val Valdivieso, M.<sup>a</sup> Isabel del, *Isabel la Católica, Princesa*, 1974.
- Vendrell, F., *La activid adproselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón* // *Sefarad*, XIII (1953).
- Vera y Figueroa, J. Antonio de, *El Rei Don Pedro Defendido*, 1648.
- Verga, Solomon ibn, *Shevet Yehuda*, ed. Baer-Shohat, 1947; *Schevet Jehuda*, ed. Wiener, I, 1855.

- Vicens Vives, J., *An Economic History of Spain*, transl. F. M. López-Morillas, 1969.  
*Fernando el Católico*, 1438–1478, 1952.  
*Juan II de Aragon*, 1955.
- Vignau, V., *Índice ... de Sahagún*, 1874.
- Villanueva, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España*, vols. 18, 22.
- Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, 1494.
- Voigt, Georg, *Enea Silvio de' Piccolomini*, I–III, 1856–1862.
- Wadding, L., *Annales Minorum*, 1734–1735.
- Weiss, M., *Vor der Reformation (drei Aufsätze in den Historisch-politische Blättern, LXXIX)*, 1877.
- Wilcken, U., “Zum alexandrinischen Antisemitismus des Altertums” // *APHK*, XVII (1909).
- Willrich, H., “Caligula” // *KLIO*, III (1903).
- Winckler, Hugo, *Alttestamentliche Untersuchungen*, 1892.
- Wolf, Christophorus, *Bibliotheca Hebraea*, II, 1721.
- Wolfson, H. A., *Philo*, I–II, 1948.
- Yehuda ha-Levi, *Diwan*, ed. Brody, II, 1909.
- Yoyotte, J., “Sur la voyage asiatique de Psamétique II” // *VT*, I (1951).
- Zacuto, A., *Sefer Yuhasin*, ed. Filipowski, 1857.
- Zarco Cuevas, Eusebio Julián, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 1929.
- Zarza, Samuel, appendix to *Shebet Jehuda*, ed. Wiener, 1859.
- Zeumer, K., ed., *Leges Visigothorum*, 1902, (MGH, *Legum*, sectio I, v. I).
- Ziegler, A. K., *Church and State in Visigothic Spain*, 1930.
- Zosimus, *Historia Nova*, ed. Mendelssohn, 1887.
- Zurita, Jerónimo de, *Anales de la Corona de Aragon*, III, 1862.

# Список литературы на русском языке

*Августин Аврелий. О граде Божьем / пер. с латинск. под ред. С. Еремеева // Творения. Т. 3-4. СПб: Алетея – Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.*

*Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н. Брагинской // Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53-293.*

*Аристотель. Политика / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375-644.*

*Барон С. У. Социальная и религиозная история евреев: пер. с английск. Т. 1-5. М.: Книжники, 2012-2015.*

*Вестготская правда (Книга приговоров) / пер. с латинск. под ред. О. Аурова и А. Мареев. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012.*

*Геродот. История / пер. с древнегреч. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.*

*Грец Г. История евреев с древнейших веков до настоящего времени. В 11 т. Одесса: Книжный магазин Шермана, 1904-1907.*

*Григорий Турский. История франков / пер. с латинск. В. Д. Савуковой. М.: Наука, 1987.*

*Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV-LXXX / пер. с древнегреч. А. В. Махлаюка и др. СПб: Нестор-История, 2011.*

*Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LI — LXIII / пер. с древнегреч. А. В. Махлаюка и др. СПб: Нестор-История, 2014.*

*Евсевий Памфил. Церковная история / пер. СПбДА. СПб: Амфора, 2009.*

*Иероним Стридонский. Письмо к Деметриаде. О хранении девства // Творения блаженного Иеронима Стридонского: В 17 ч. Ч. 3. Киев, 1880. С. 320-346.*

*Иероним Стридонский. Письмо к Океану // Творения блаженного Иеронима Стридонского: В 17 ч. Ч. 2. Киев, 1894. С. 230-247*

*Иероним Стридонский. Толкования на пророка Исаию // Творения блаженного Иеронима Стридонского: В 17 ч. Ч. 7-9. Киев.*

*Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. Т. 7. Кн. 1. СПб, 1901*

*Иоанн Златоуст. Восемь слов против иудеев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. Т. 1. Кн. 2. СПб, 1895. С. 635-749.*

*Иосиф Флавий. Иудейская война* / пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко. М.-Иерусалим: Гешарим, 1992.

*Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. В 2 т. Минск: Беларусь, 1994.

*Иосиф Флавий. Против Апиона* / пер. А. Вдовиченко // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа (Против Апиона). М.-Иерусалим: Гешарим, 1994. С. 113-216.

*Ли Г. Ч. История инквизиции* / пер. с английск. А. Башкирова. В 3 т. М.: Эксмо, 2007.

*Льоренте Х. А. История испанской инквизиции* / пер. с испанск. С. Лозинского. В 2 т. М.: Ладомир, 1999.

*Макиавелли Н. Государь* / пер. с итальянск. Г. Муравьевой. М.: Планета, 1990.

*Мотлей Дж. Л. История Нидерландской революции и основания Республики Соединенных провинций*. СПб: Типография А. С. Голицына, 1865.

*Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания* / пер. с испанск. А. Матвеева. Москва: АСТ, 2003.

*Павел Орозий. История против язычников* / пер. с латинск. В. Тюленева. В 3 т. СПб: Алетейя, 2001-2003.

*Письмо Аристия к Филократу* / пер. с древнегреч. В. Иваницкого // ТКДА. 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 153-198; Т. 3. Кн. 9/10. С. 1-37; Кн. 11/12. С. 197-225

*Семь Партид короля Альфонсо X Мудрого* / пер. со старокастильск. под ред. А.В. Мареев: на правах рукописи

*Филон Александрийский. Против Флакка* / пер. О. Левинской // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа (Против Апиона). М.-Иерусалим: Гешарим, 1994. С. 13-50.

*Фома Аквинский. Сумма теологии* / пер. с латинск. С. Еремеева и др. Т. 1-9 (издание продолжается). Киев: Эльга, 2002.

*Цицерон. Речи* / пер. с латинск. В. Горенштейна. В 2 т. М.-Л.: Наука, 1962.

*Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах* / пер. с латинск. В. Горенштейна. М.: Наука, 1966.

*Чосер Дж. Кентерберийские рассказы* / пер. со староангл. под ред. А. Горбунова, В. Макарова. М.: Наука, 2012.

*Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике* / пер. с английск. и иврита Н. Бартмана, Н. Э. Заболотной. М.-Иерусалим: Гешарим, 2004.

*Юлиан. История короля Вамбы* / пер. И. М. Никольского // Кентавр. Studia classica et mediaevalia. 2006. №3. С. 203-257.

# Благодарности

На протяжении долгих лет работы над этой книгой со мной сотрудничали многие учёные и библиотекари в Испании, Великобритании, Франции, Италии, Израиле и Соединённых Штатах, которые предлагали свою помощь с любовью к науке и теплотой чувства, которые всегда вызывали мою глубочайшую признательность. Их большое количество заставляет меня ограничиться в выражении благодарности только тем несколькими, чья помощь оказывалась на протяжении многих лет или коснулась моей рукописи.

Первым из них я отмечу профессора С. Морона Арройро, моего коллегу в Корнельском университете, которому я глубоко обязан за его неизменную готовность помочь в доступе к рукописи и редким книгам в Испании и США, даже тогда, когда его помощь требовала затраты значительных усилий и времени с его стороны. В той же мере я благодарен своему другу, покойному профессору Еврейского университета в Иерусалиме Йосефу Б. Сермонета, который постоянно обеспечивал меня важными документами из Ватикана.

Я особо благодарен г-же Рут Ригби за тщательную стилистическую проверку моей рукописи и за многие любезные предложения по поводу моего языка. Я также благодарен моему редактору, г-же Веронике Виндхольц, за её скрупулёзное внимание к деталям.

Большой удачей для этой книги оказалось то, что Джейсон Эпштейн, редактор издательства Рандом-Хаус, был её последним рецензентом. Проявив максимум осторожности, чтобы не нарушить ход моей мысли, он поднял ряд вопросов, которые привели меня к тому, чтобы добавить короткую главу и доработать несколько моментов. Его тщательное чтение рукописи привело ко многим стилистическим улучшениям, и мастерство его редактирования оставило свои следы в целом ряде мест. Моя признательность ему непреходяща.

Наконец, я хочу отметить постоянную и терпеливую помощь своей жены Цили. Она была моей помощницей в исследовании, моей первой читательницей и первым критиком, чьё проницательное суждение я всегда ценил. Она также расшифровывала и перепечатывала мои пересмотренные черновики, копировала множество текстов из библиотек, в которых мы работали, и каталогизировала множество материалов, собранных в процессе моего исследования. Судя по огромному объёму её работы, это составило солидную часть её жизни, а кто может найти достойные слова, чтобы выразить должную благодарность за подобные усилия? И хотя мне не удастся подобающим образом выразить мою признательность за её поддержку во время нашей работы и нашей трагедии, я приношу ей свою безграничную благодарность, сколь бы невыразительной и недостаточной она ни была.



# От переводчика

В работе над переводом этой книги я пользовался ценнейшей и бескорыстной помощью нескольких близких мне людей, которым выражаю свою искреннюю благодарность. Не раз я обращался за советом к сыну автора, д-ру Идо Нетаниягу, который помог мне прояснить некоторые места текста. Г-н Михаил Гуревич не только подсказал мне несколько удачных решений перевода, но и отредактировал целую главу. Г-жа Елена Яновская перепечатала несколько глав, снабдив их целым рядом предложений, большей частью которых я с радостью воспользовался. Без помощи г-жи Алины Ерошенко мне вряд ли удалось бы справиться с организацией текста на компьютере, в особенности в том, что касалось комментариев. Но, конечно, львиную долю помощи, полученной мною в процессе перевода книги, оказала мне моя жена Ольга, посвятив этому бесконечные часы труда, печатая на компьютере основную часть моего рукописного перевода и будучи её первым и внимательным редактором. Ей принадлежит моя глубочайшая признательность.





# Алфавитный указатель

- Defensorium*, 709, 710  
*Fortalitium Fidei*, 673–675, 678, 704, 783, 785  
*Pesquisa*, 694, 695  
*Pugio Fidei*, 677  
Абарбанель, Исаак, X, 767, 768, 770, 906, 910, 931  
Абарбанель, Самуэль, 98, 108  
Августин, св., 365, 374, 380–384, 387, 437–438, 442, 450, 458, 714, 715, 721  
Аверроэс, 175  
Агилар, Алонсо де, 659, 660, 662, 663, 754, 759  
Айяла, Диего Лопес де, 190  
Айяла, Перо Лопес де, 81–83, 85, 90, 102, 245, 246, 247  
Аквинский, Фома, св., 395, 397, 412, 441–442, 450, 494, 714, 715, 838  
Алами, Соломон, 177  
Александр III, папа, 114  
Александр IV, папа, 217, 878, 879  
Александр V, папа, 149  
Александр Великий, 4  
Альборанке, 700–702, 705  
Альборнос, Альвар Гарсиа, 83, 84  
Альбукерке, Хуан Альфонсо, 78, 80, 90, 185  
Альварес Осорио, Фернан, 234, 235, 236  
Альгуадес, Меир, 150, 151, 188  
Альи, Жарсон д', 351  
Альфонси, Петр, 97, 807  
Альфонсо II, король Астурии, 50  
Альфонсо III, король Астурии, 51  
Альфонсо IX, король Леона, 56  
Альфонсо V, король Арагона, 230, 238, 265, 290  
Альфонсо V, король Неаполя, 273  
Альфонсо V, король Португалии, 658, 758  
Альфонсо VI, король Кастилии, 52, 54, 56, 210, 211, 243  
Альфонсо VII, король Кастилии и Леона, 51, 54, 210–213, 215, 517  
Альфонсо VIII, король Кастилии, 54, 278  
Альфонсо X, король Кастилии, 58, 74, 153, 214, 216, 217, 330, 793, 846  
Альфонсо XI, король Кастилии, 58, 67, 70, 71, 76, 78, 80, 88, 96, 103, 145, 185, 218, 330, 347, 488–489, 491, 538  
Альфонсо, инфант, сводный брат Энрике IV, король Кастилии; позднее король Альфонсо, 303, 620–624, 626, 627, 632, 634, 636–638, 649–654, 657, 668, 707, 786  
Амадор де лос Риос, Хосе, 114, 123–125, 158, 163, 211, 241, 316, 565, 567, 569, 571–573, 585  
Амброзий, св., 20  
Анайя, Диего де, 224–226, 910  
Антипатр, 9  
Антонио, Николас, 350  
Апион, 8, 13, 864  
Арама, Ицхака, 767  
Аранда, Педро де, 847  
Арбуэс, Педро, 956, 958, 960, 961  
Аревало, Нуньо де, 874  
Ариас Давила, Диего, 591, 606, 618, 625  
Ариас Давила, Педро (Педрариас), 650, 651, 794, 824

- Ариас Давила, Хуан, 606, 845  
 Аристотель, 463, 495, 701  
 Аскона, Тарсисио де, 594, 845  
 Аштор, Элиягу, 47
- Байсио, Гвидо де, 329  
 Бальестер-и-Кастелл, Рафаэль, 749  
 Бальестерос-и-Беретта, А., 594  
 Барон, Сало Уиттмайер, 55  
 Баррачина, Гаспар де, 796  
 Барриентос, Лопе де, 242, 281, 322–323, 326–328, 331, 340, 347, 402, 504, 507–512, 530, 535, 534–536, 544, 572, 587–578, 591, 616–618, 626, 671, 746, 775, 776, 777, 784, 785, 823, 825, 913–915, 919  
 Барросо, Педро Гомес, 114, 115  
 Барчилон, Авраам эль, 60, 79  
 Бен Авраам, Йегуда, 112  
 Бен Эзра, Йегуда, 54  
 Бенвенисте, Абрахам, 187–189  
 Бенедикт XII, папа, 912  
 Бенедикт XIII, папа (Педро де Луна), 143, 144, 147, 151, 152, 154, 169, 230, 348, 566, 630, 907, 910  
 Бенито Руано, Элой, 913, 914  
 Бернальдес, Андрес, 872, 903, 934–937, 943  
 Бланка де Бурбон, королева Кастилии, 81  
 Бланка, королева Наварры; ранее принцесса Бланка, 187  
 Бонафед, Соломон, 176  
 Бонифаций VIII, папа, 373, 559  
 Бонифаций VIII, папа, 837  
 Бофарулл-и-Санс, Франсиско де, 53  
 Браулион, епископ Сарагосы, 38  
 Бургос, Кантера, 771  
 Бэр, Ицхак Фриц, 102, 159, 176
- Валера, Диего де, 478–482, 578, 742–744, 748, 749, 756, 785, 808, 809, 823, 929, 947  
 Вальядолид, Альфонсо де, 769, 807  
 Вальядолид, Фрай Луис де, 347,  
 Вамба, король вестготов, 41  
 Веласко, Педро де, 627  
 Вергара, Руис де, 225, 912  
 Виверо, Альваро Перес де, 793  
 Вильялобос, Лопес, 885  
 Вильянуэва, Франсиско Маркес, 771  
 Винсент из Бове, 679, 687, 688  
 Висенс Вивес, Хайме, 58, 802  
 Виссарион, Василий, 750  
 Вольф, Иоганн Кристоф, 676  
 Габиний, 9  
 Га-Леви, Самуэль, 78, 79, 80, 85, 87–92, 96, 100, 101, 139, 140, 185  
 Гарсия де Вильяреал, Альвар, 591  
 Гарсия де Санта Мария, Альвар, 163, 164, 198, 199, 200, 234, 235, 237, 239, 240, 317–318, 321, 330, 347, 519–520, 907, 908  
 Гарсия, Маркос (Гарсия де Мора, Маркос, Маркильос), 253, 254, 256–264, 284, 285, 288, 322, 595, 600, 604, 755, 779, 783, 823, 829, 883, 911  
 Гвиччардини, Франческо, 842  
 Георгий Трапезундский, 750  
 Гефеле, Карл-Йозеф, 31  
 Гомес де Сибдад Реал, Альвар, 611, 619, 631–633, 635, 640–644, 646, 649, 651, 754, 794, 824  
 Гонорий I, папа, 38  
 Гонсалес де Мендоса, Педро, 619, 635, 757  
 Гонсалес де Толедо, Диего, 793  
 Грациан, 302  
 Грец, Генрих, 28, 31, 159, 568, 571–573, 906  
 Григорий I, папа, 29

- Григорий IX, 413  
Григорий VII, папа, 210  
Григорий X, папа, 678  
Григорий XII, папа, 145, 149, 170  
Григорий Великий, 368, 487, 838  
Григорий Назианзин, 19  
Григорий Нисский, 19  
Гус, Ян, 693  
Гусман, Перес де, 776, 778, 825, 828  
Гусман, Хуан Алонсо, 118  
Да Гама, Васко, 49  
Дан, Феликс, 33  
Данвила, 128  
Демокрит, 13  
Дестуньига, Альваро, 627, 634  
Диас де Мендоса, Родриго, 681  
Диас де Мендоса, Руй, 576–577  
Диас де Монтальво, Антонио, 511–519, 544, 746, 775, 776, 777, 778, 784, 863  
Диас де Толедо, Алонсо, 794  
Диас де Толедо, Луис, 579, 649  
Диас де Толедо, Фернан (Докладчик), 199, 316–347, 372, 376, 393, 401, 408, 436, 472, 476, 506 513, 538, 551 555, 562, 568, 579–589, 591, 592, 605, 637, 649, 788, 808, 815, 825, 863, 925  
Диас-и-Диас, Луис А., 709  
Дитрих из Нихайма, 351  
Докладная записка, 731, 743  
Домингес Ортис, А., 843, 910  
Дунс Скот, Иоанн, 838  
Дуран, Соломон, 173, 338  
Дэвис, Гиффорд, 828  
Евгений IV, папа, 17, 226, 230, 350–351, 433, 569, 602, 808  
Жюстер, Жан, 29  
Закуто, Авраам, 163, 906, 907  
Златоуст, Иоанн, 19, 374, 717, 719, 733  
Ибн Муса, Хаим, 175  
Иезекииль, 375, 767  
Иеремия, пророк, 604, 704, 897  
Иероним Пражский, 693  
Изабелла Кастильская, 1, 60,, 594, 620, 621, 626, 655, 658, 668, 669, 749, 757, 760, 762, 830–832, 835, 840, 843, 845, 903, 923, 928  
Изабелла Португальская, королева Кастилии; супруга Хуана II, 583  
Иисус Навин, 481  
Иисус Христос, 16, 17, 19, 106, 112, 117, 137, 138, 164, 166, 231, 232, 278, 298, 595, 656, 687, 691, 694, 702, 705, 710, 713, 718–720, 722, 725–729, 733, 823, 907  
Иннокентий III, папа, 45  
Иннокентий IV, папа, 678  
Иннокентий VIII, папа, 847, 875, 878  
Иоанн XXIII, папа, 149  
Иоанн Богослов, 728  
Ирансо, Мигель Лукас де, 664  
Исидор, св. (Исидор Севильский), 29, 30, 137, 458, 776, 838  
Кабальеро, Фермин, 771  
Кабрера, Андрес, 668–670, 757, 795  
Кантера Бургос, Франсиско, 163, 573, 575, 578  
Капистрано, Джованни де, 601, 605  
Карл V, император (Карлос I, король Испании), 845, 857, 953, 93  
Карл VI, король Франции, 143  
Карл VII, король Франции, 349  
Карл Великий, император, 48, 49, 50  
Каролинги, 49  
Карриасо, Хуан де Мата, 522, 527  
Каррильо де Акунья, Альфонсо, архиепископ Толедо, 608, 618, 620, 621, 634, 647, 651, 652, 655, 658, 707, 708, 760, 761, 824, 873  
Каррильо де Уэте, Педро, 236, 520–522, 529  
Каррильо, Хуан, 596

- Картахена, Алонсо де, 272, 427–478, 482, 501, 513, 527, 539, 555, 565–567, 571, 574–577, 587, 639, 709, 710, 713, 715, 718, 722, 723, 726, 727, 730, 738, 750, 771, 775, 785, 796, 808, 809, 816, 825, 826, 829
- Кастильо, Энрикес, дель 593, 595, 615, 632, 633, 655, 671, 748, 835, 842, 927
- Кастильо, Педро де, 550
- Кастильо, Эрнандо, 350, 356
- Кастильо-и-Майоне, Хоакин дель, 842, 846
- Кастро, Адольфо де, 748, 842, 855
- Кастро, Америко, 53, 676, 771, 806, 810, 826, 827
- Каталина, королева Кастилии, дочь герцога Ланкастерского; регент Кастилии, 140, 144, 156–158, 164, 167, 171, 180, 189, 201, 630, 907
- Кинтана, 195
- Киш, Гвидо, 937, 938
- Клеопатра II, царица Египта, 6
- Клеопатра III, царица Египта, 6
- Клеопатра, царица Египта, 6
- Климент VI, папа, 114
- Климент VII, папа, 142
- Константин I (Великий), император, 21, 365
- Кордова, Педро де, 924, 927
- Кота, Алонсо, 254, 255, 540, 795, 804
- Коултон, Джордж Гордон, 840
- Крескас, Хасдай, 133, 143, 174, 904, 905
- Крус, Херонимо де ла, 748
- Крус, Хуан де ла, 355
- Кузанский, Николай, 351
- Куэва, Бельтран де ла, 619, 620, 622, 624, 627, 632
- Ланский, Ансельм, 379
- Лафуэнте, Модесто, 676, 861
- Лёб, Исидор, 116, 701, 904, 905, 930
- Лев X, папа, 374, 857
- Лекки, Уильям, 893
- Леовигильд, король вестготов, 26, 27
- Ли, Генри Чарльз, IX, 159, 163, 569, 571, 573, 600, 674, 845, 847, 849–854, 856, 858, 884, 902
- Лин, папа, 332
- Лира, Николай де, 385, 388, 394–397, 450
- Лопес де Айяла, Педро, 538, 641, 643, 646, 647, 653, 654
- Лопес де Гальвес, Педро, 262, 554
- Лопес де Салданья, Фернан, 793
- Лопес Мартинес, Николас, 920, 921
- Лопес, Леонор де, 181
- га-Лорки, Йошуа (см. Херонимо де Санта Фе) 769, 959
- Лука Туйский, 311
- Луна, Альваро де, 178–181, 183–276, 280–295, 301, 311–113, 315, 317–324, 331, 403, 430, 485–486, 491–493, 4691 501, 520, 523 534, 543, 549, 551–589, 590, 591, 595, 598, 602, 615, 616, 618, 626, 642, 654, 672, 796, 815, 824, 835
- Лусеро, Диего Родригес, 856–861, 894
- Лухан, Фернандо де, 550–551, 914
- Льоренте, Хуан Антонио, 842, 845, 846
- Людовик I, император, 50
- Людовик IX, король Франции, 619
- Лютер, 351
- Маймонид, 139
- Макиавелли, Н. 842
- Малеха, Саг де ла, 60, 87
- Манефон, 7, 8, 11
- Манрике, Гомес, 428, 745, 746, 761, 951, 953
- Манрике, Иньиго, архиепископ Кории, 608, 634
- Манрике, Родриго, 251
- Манрике, Фадрике, 664
- Мариана, Хуан де, VII, 678

- Мария Португальская, королева Кастилии, 78
- Мармолехо, Франсиско Фернандес, 793, 795
- Мартин I, король Арагона, 156
- Мартин V, папа, 177, 226, 348, 678, 910, 911
- Мартинес, Ферран, 106–123
- Мартини, Раймонд, 677
- Медина-Сидония, герцог, 665, 704, 758, 924
- Менендес Пидаль, Рамон, 827
- Менендес-и-Пелайо, Марселино, 209, 428, 740, 750, 764, 806
- Меса, Педро де, 637, 643, 644, 647, 648
- Митридат, царь Пергама, 9
- Моисей, 603, 705, 713, 717, 718, 723, 917
- Молин, Людвиг, 895
- Моммзен, Теодор, 2,
- Монтемолин, Лопе Альфонсо де, 234, 235, 236
- Нахманид, Моше, 168
- Николай V, папа, 273, 276, 277, 279, 324, 354–355, 561, 678, 836, 847
- Оппа, 311
- Ордоньо I, король Астурии, 51
- Оренсе, Родриго де, 874, 875
- Оропеса, Алонсо де, 607–611, 613, 585–630, 632, 671, 673, 706–709, 711–741, 746, 775, 777, 778, 785, 851
- Ороско, Себастьян де, 948–950
- Ортега-и-Гассет, Хосе, 827, 828
- Ортис де Суньига, Диего, 124, 138
- Ортис, Алонсо, 838
- Осорио, Диего де, 612
- Охеда, Алонсо де, 760
- «Пересмотренная версия хроники Сокольничего», 237
- Павел II, папа, 636
- Павел III, папа, 880
- Павел из Бургоса (Пабло де Бургос, Пабло де Санта Мария), 139–151, 222, 321, 346, 357, 468, 566–567, 573, 682, 757, 769, 795, 807, 911
- Павел, апостол, 15, 16, 18, 329, 375, 383, 388–391, 397–400, 408, 417, 444, 480, 725, 733, 734, 738, 739, 916
- Падилья, Мария де, 80
- Паленсия, Алонсо де, 258, 578, 594, 612, 615, 617, 618, 635, 637–641, 644, 65, 658–668, 672, 742, 743, 752, 753, 756, 757, 785, 935, 902, 905, 924, 925, 927, 955
- Панормитан, 351
- Пареха, Бертран де, 612
- Паркс, Джеймс, 11, 12, 13, 159
- Пас-и-Мелиа, А., 749, 750
- Пачеко, Хуан, 270, 280, 323, 325, 327, 342, 344, 552, 556, 597, 614–615, 618–624, 626, 627, 629–631, 633, 634, 641, 647, 651–585, 660, 667–671, 754, 824, 835, 851, 927
- Педро I, король Кастилии, 71, 78, 79, 81, 83–87, 90–98, 104, 127, 244, 347, 593
- Педро IV, король Арагона, 84, 93, 94
- Педро Мученик, 354
- Перес де Айяла, Фернан, 641–646
- Перес де Виверо, Алонсо, 565, 578
- Перес де Гусман, Фернан, 118, 119, 164, 189, 200, 237, 428, 501–504, 529
- Перианьес, 331
- Петр, апостол, 332, 728, 730
- Пий II, папа, 350, 608, 836
- Пикколомини, Энеа Сильвио (Пий II), 351, 431–434
- Пичон, Йосеф, 95, 98, 100, 102, 103, 108, 110
- Пласенсия, 281, 580, 584, 634, 652, 655
- Платон, 463
- Поло, Марко, 49
- Понсе де Леон, Перо, 123

- Псамметих II, фараон, 3  
 Птолемей IX Лафур, 6  
 Птолемей VI Филометор, 6  
 Птолемей XII Авлет, 9  
 Птолеми, 6, 8  
 Пужоль, Х., 750–752, 755  
 Пульгар, Фернандо де, 258, 355–357, 731, 742, 744–748, 756, 760, 761, 785, 809, 823, 857, 905, 947  
 Рамирес Арельяно, Рафаэль, 138  
 Рамирес де Лусена, Хуан, 838  
 Ранке, Леопольд, 805, 846  
 Рассел, П.Е., 84  
 Регальдо, Педро, 775  
 Регунда, 583  
 Рекаред, король вестготов, 27, 28, 31, 34, 40  
 Рецесвинт, король вестготов, 31, 33, 39, 40, 42  
 Риццо-и-Рамирес, Хосе, 195  
 Роблес, Фернан Альфонсо де, 184–187, 793  
 Рот, Сесил, XIV, 938–940  
 Рохас, Санчо де, 182–184  
 Рошер, Вильгельм, 53  
 Сааведра, Гонсало де, 627, 631, 632  
 Сала Балуст, Луис, 224, 225  
 Салва, Мартин, 143  
 Санта Фе, Херонимо де, 169, 628, 807, 959  
 Санчес де Аревало, Родриго, 566, 742  
 Санчес де Вальядолид, Диего, 793  
 Санчес де Севилья, Хуан, 793  
 Санчес, Габриэль, 796  
 Санчес-Альборнос, 676  
 Санчес-Альборнос, Клаудио, 51  
 Санчо IV, король Кастилии, 60, 63, 69, 73, 74  
 Сапато (Альварес де Толедо), 794  
 Сармьенто, Перо де, 247–258, 260, 262–264, 266, 276, 282, 283, 287, 288, 311, 324–325, 412, 424, 485, 507, 521–527, 530–537, 540–542, 547, 549, 554–5, 558, 563, 572, 587–588, 591, 637, 662, 754, 776, 781, 912, 954  
 Свинтила, король вестготов, 30  
 Селевкиды, 5  
 Сеньи, Бернардо, 842  
 Серрано, Лусиано, 163  
 Сибдад, Хуан де, 261, 322, 411–412, 781  
 Сигизмунд, германский император, 170  
 Сигуэнса, Хосе де, 610, 614, 708, 739, 740, 876  
 Сикрофф, Альберт А., 911  
 Сикст IV, папа, 635, 758, 835, 836, 857  
 Силисео (Хуан Мартинес Педерналес), 880–884, 886, 954, 955  
 Сильва, Альфонсо де, граф Сифуэнтеса, 638, 640, 643, 645, 754, 949  
 Сисебут, король вестготов, 28–32, 34, 35, 37, 40  
 Сисенанд, король вестготов, 31  
 Ситжес, Дж.Б., 594, 622  
 Ситжес, Хуан Б., 92, 103  
 Скарампо, 350  
 Страбон, Валафрид, 379  
 Суарес Фернандес, Луис, 188  
 Суньига, Ортис де, 749  
 Сурбано, 581  
 Сурита, Херонимо де, 256  
 «Толедский статут», 267–269, 271, 272, 282, 288, 598, 783, 786, 798, 799, 810, 812, 932, 937, 938  
 Талавера, Эрнандо де, 744, 847  
 Тапиа, Диего де, 670  
 Тенорио, Педро, 221, 330–331  
 Тертуллиан, 19  
 Толедо, Гутьерре де, 183, 186, 189, 190

- Тордесильяс, Хуан де, 191
- Торкемада, Томас де, 674, 744, 748, 900
- Торкемада, Хуан де, 273, 347–401, 414, 434, 436, 447, 472, 483, 499, 517, 637, 639, 717, 725, 726, 727, 738, 746, 771, 775, 808, 809, 820, 869, 915–923
- Торо, Гонсало де, 875, 876, 878
- Торре, Фернандо де ла, 638, 643, 647, 648, 781, 795
- Торрес, Инес де, 181
- Трастамара, Энрике, граф, 78, 80, 85, 94, 244
- Тревиньо, Педро де, 642, 644, 649
- Тревиньо, Хуан Перес, 642
- Уиклиф, Джон, 351, 693
- Уртадо де Мендоса, Хуан, 184, 186, 187, 196, 317
- Уртадо, Хуан, 192
- Ушке, Самуэль, VIII, 930
- Феликс V, антипапа, 353
- Фельтре, Бернардо де, 601, 605
- Феодосий I, Великий, император Римской империи, 19
- Феодосий II, император Восточной Римской империи, 20, 69, 210
- Фердинанд, король Сицилии, король Арагона (II) и Кастилии (V), IX, 1, 61, 658, 669, 757, 760, 796, 830–832, 835, 840–842, 844, 847, 848, 851–856, 858, 860, 861, 607–609, 900, 901, 903, 923, 957, 962
- Фернандес де Энестроса, Хуан де, 85
- Фернандо I, король Арагона (ранее Фернандо де Антекера, регент Кастилии), 149–158, 164, 167, 168, 171, 184, 201, 233, 245, 566
- Фернандо III, король Кастилии, 54, 329
- Фернандо IV, король Кастилии, 60, 69, 70, 76, 146
- Феррара, Орестес, 594
- Феррер, Висенте, 152, 153, 155, 157, 158, 160–164, 165, 167, 168, 600, 631, 907
- Филипп II (Август), король Франции, 679, 688
- Филипп IV, король Испании, 848
- Филипп Австрийский, 856, 860, 861
- Филон Александрийский, 12, 13
- Фита, Фидель, 676, 701, 943, 946
- Флавий, Иосиф, 5, 6, 7, 10, 14
- Фланнери, Эдвард Х., 13
- Фока, император, 21
- Фома из Кантимпре, 679, 680
- Фонсека, Альфонсо де, архиепископ Севильи, 578, 618, 653, 655, 656, 657
- Франко, Альфонсо, 581
- Фридрих II, император, 682
- «Хроника Сокольничего», 236, 238, 239, 259, 269, 275
- «Хроника Хуана II», 164, 186, 192, 234, 237, 246, 264, 285, 912–915
- Хайме I, король Арагона, 216
- Хасмонеи, 7
- Хиллгарт, Джоселин Н., 594, 904
- Хименес де Рада, Родриго, 538
- Хиндасвинт, король вестготов, 41
- Хинтила, король вестготов, 31
- Хирон, Педро, 270, 281, 323, 325, 327, 342–344, 552, 617, 618, 621, 912, 929
- Хлотарь II, король франков, 25, 26
- Христиани, Пабло, 168
- Хуан I, король Арагона, 127
- Хуан I, король Кастилии, 110, 111, 140, 146, 218
- Хуан I, король Наварры, ранее: инфант Арагона; позднее также Хуан II, король Арагона, 230, 241, 242, 251, 255, 264, 273, 274, 275, 485, 491, 500–501, 618, 658, 793
- Хуан II, король Кастилии, 101, 105, 113, 157, 166, 178, 201, 202, 205, 223, 230, 240–242, 245, 248, 249, 263, 272, 274, 275, 277, 289, 290, 299, 312–313, 316, 590, 591, 598, 599, 618, 632, 700,



- 744, 775, 793–796, 831, 832, 836, 846,  
847, 907, 911, 929
- Хуана, инфанта, дочь Энрике IV, 594,  
620, 623, 624, 655, 656, 657, 749
- Хуана, королева, супруга Филиппа Авст-  
рийского, 858, 861
- Цезарь, Юлий, 9
- Циглер, Алоизиус К., 39
- Цицерон, 364
- Чезарини, Джулиано, 351
- Эгика, король вестготов, 28, 33, 43, 44,  
328
- Эдуард III, король Англии, 96
- Эдуард, сын Эдуарда III, принц Уэль-  
ский, 96, 97
- Энрике II, король Кастилии, 67, 71, 72,  
83, 91–100, 104, 107–111, 115, 146, 179,  
201, 202, 804
- Энрике III, король Кастилии, 58, 144,  
148, 150, 157, 161, 188, 193, 201, 202,  
205, 218, 219, 221–223, 278, 330–331,  
485–522, 562, 793, 794
- Энрике IV, король Кастилии, прежде  
принц Энрике, 140, 196, 319, 323,  
325, 533, 537, 402, 424, 521, 549, 505,  
552, 555–556, 579, 587, 591–599,  
602, 605–609, 611–613, 616, 617, 620,  
623–625, 627, 631–635, 637, 638, 642,  
643, 649–657, 669–671, 673, 706,  
707, 742, 744, 749, 753, 757, 775, 782,  
786, 790, 794, 795, 831, 832, 836,  
858, 912–915
- Эрвигий, король вестготов, 41–43
- Эредия, Бельтран де, 569–571, 573, 609
- Эсиха, Йосеф де, 60, 79, 185
- Эскавиас, Педро де, 597, 742, 748
- Эспина, Алонсо де, 296, 305, 600–607,  
613, 631, 672–693, 695–700, 705, 720,  
781–783, 834, 883, 899, 930, 931
- Эстуньига, Альваро де, 578, 580, 584–  
585
- Юлиан Толедский, епископ, св., 311
- Юлиан VII, 332
- Юлий II, папа, 225, 855, 897
- Юлий III, папа, 883
- Юстиниан, император, 21
- Юстин Мученик, 19
- Яньес де Севилья, Мартин, 92, 95

המחלקה לספרייה ולספרות

תאריך 5. פרץ 29 תשס"א

ספרייה

11101

# Содержание

Предисловие к русскому изданию .....	VII
Вступительное слово .....	VIII
Вступление .....	IX

## КНИГА ПЕРВАЯ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Глава I. Еврейский вопрос .....	1
Глава II. Испанская сцена .....	22
I. Ранние этапы .....	22
II. Второй цикл .....	44
III. Кастильские города .....	61
IV. Ниспровержение и переходный период .....	77
Глава III. Эпоха крещений .....	105
I. Ферран Мартинес .....	106
Штурм .....	123
Кастилия .....	123
Арагон .....	127
II. Павел из Бургоса .....	139
III. Конверсо входят в испанское общество .....	171

## КНИГА ВТОРАЯ ПРАВЛЕНИЕ ХУАНА II 1419–1454 гг.

Глава I. Борьба за монаршее главенство .....	178
I. Король и его министр .....	178
II. Предтечи Толедо 1449 г. ....	208
I. Зловещие предзнаменования .....	208
II. Прилив поднимается (1391–1449) .....	219

III. Начало мятежа .....	243
IV. Толедо под властью мятежников .....	258
V. Мятежники под властью принца. ....	269
<b>Глава II. Большие дебаты.</b> .....	<b>288</b>
I. Первая атака на марранов .....	288
I. Петиция .....	288
II. «Толедский статут» .....	301
II. Контратака марранов .....	316
I. Докладчик .....	316
II. Хуан де Торкемада .....	347
III. Второе наступление на марранов .....	401
I. «Докладная записка» .....	401
II. Привилегия .....	423
IV. Конверсо раскрывают свои окончательные цели .....	427
I. Алонсо де Картахена .....	427
II. Диего де Валера .....	478
V. Политические взгляды толедских мятежников .....	483
VI. Защита марранов «старыми христианами» .....	501
I. Фернан Перес де Гусман .....	501
II. Лопе де Барриентос .....	504
III. Алонсо Диас де Монтальво .....	511
VII. Историографическое свидетельство: хроники Хуана II .....	519
<b>Глава III. Превратности и триумфы</b> .....	<b>547</b>
I. Последствия мятежа .....	547
II. Конец Альваро де Луны .....	563
III. Круг замкнулся .....	586

### КНИГА ТРЕТЬЯ ЭНРИКЕ IV И КАТОЛИЧЕСКИЕ КОРОЛИ 1454–1480

<b>Глава I. Энрике IV: его цели и тактика. 1454–1474</b> .....	<b>590</b>
I. Непостижимый король. 1454–1480 .....	590
II. Иллюзорный мир .....	598
III. Пачеко подрывает режим .....	614
IV. Гражданская война и вторые толедские волнения .....	634

V. Антимарранская ярость охватывает юг .....	655
<b>Глава II. Дальнейшие возражения «старых христиан» .....</b>	<b>672</b>
I. Алонсо де Эспина .....	672
II. Альбораике .....	700
III. Алонсо де Оропеса .....	706
<b>Глава III. Хронисты Энрике IV .....</b>	<b>742</b>
I. Диего де Валера .....	742
II. Фернандо де Пульгар .....	744
III. Алонсо де Паленсия .....	748
<b>Глава IV. Короли-католики: ранний период. 1474–1480 .....</b>	<b>757</b>

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ ИСТОКИ ИНКВИЗИЦИИ

<b>Глава I. Основные причины .....</b>	<b>764</b>
I. Урок источников .....	764
II. Социально-экономические причины .....	784
III. Подъем расизма .....	805
IV. Фердинанд Арагонский .....	830
V. Заключение .....	861
<b>Глава II. И еще несколько мыслей... ..</b>	<b>867</b>
I. Концепции и реальность .....	867
II. Расовая замена .....	870
III. Параллельное движение .....	872
IV. Неизменная цель .....	879
V. Борьба против ассимиляции .....	884
VI. Вероломный предлог .....	888
VII. Разрушительное стремление к экспансии .....	891
VIII. Изгнание .....	899

## Приложения

A. Число марранов в Испании .....	904
B. Диего де Анайя и его защита устава о чистоте крови .....	910
C. Когда Сармьенто покинул Толедо? .....	912
D. Хуан де Торкемада .....	915

Е. Гибралтарский проект .....	923
Ф. Смерть Энрике IV .....	927
Г. Источник Эспины для «Легенды о двух шатрах» .....	930
Н. Оскорбления конверсо как «иудействующих»: когда это началось? .....	931
И. Бернальдес о роде занятий конверсо .....	934
Ј. Расизм в Германии и Испании .....	937
К. Заговоры конверсо против Инквизиции .....	941

## Примечания

Книга первая. Исторические предпосылки. ....	963
Книга вторая. Правление Хуана II .....	988
Книга третья. Энрике IV и Католические короли. ....	1048
Книга четвертая. Истоки инквизиции .....	1068
Приложения .....	1078

Список сокращений .....	1085
Источники .....	1087
Библиография. ....	1089
Список литературы на русском языке .....	1107
Благодарности .....	1109
От переводчика .....	1111
Алфавитный указатель .....	1113

*Научно-популярное издание*

**Бенцион Нетаниягу**

# **ИСТОКИ ИНКВИЗИЦИИ В ИСПАНИИ XV ВЕКА**

Ответственный редактор *Галина Логвинова*

Научный редактор *Любовь Чернин*

Выпускающий редактор *Евгений Барыбин*

*В оформлении обложки использован фрагмент картины  
Франсиско Гойи «Трибунал инквизиции».*

Подписано в печать 01.11.15 г.

Формат 70\*100/16. Бумага офсетная.

Тираж 600 экз. Заказ 15-11-0504.

ООО «Феникс»

344011, г. Ростов-на-Дону, Ул. Варфоломеева, 150.

Тел./факс: (863) 261-89-50, 261-89-59.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ООО «БЭТ»

Св. ДК № 4526 от 18.04.2013 г.

61024, г. Харьков, ул. Ольминского, 17.

OCR Давид Титиевский, июль 2019 г, Хайфа

Эту книгу я оцифровал с чувством глубокой  
симпатии к семье Нетаниягу,  
семье интеллигентов и бойцов.