

Галина Зеленина
(Москва)

**«Ни страха божьего, ни стыда перед людьми».
Маранская община – общество вины
или общество стыда?**

Известный конфликт института инквизиции и испанских крещеных евреев, которых мы далее будем называть *конверсо* или *маранами*, разворачивался на разных уровнях. Это был не только конфликт религиозный – истребление победившим христианством подпольных остатков запрещенного иудаизма, но и конфликт социальный и финансовый – способ отъема денег у населения (именно такую мотивацию приписывали инквизиционерам многие конверсо), и конфликт – а также контакт, сосуществование, постепенное вытеснение одного другим – двух языков и двух регулирующих систем. Данный очерк, посвященный исследованию взаимодействия этих систем, построен преимущественно на материалах инквизиционного трибунала кастильского города Сьюдад-Реаль, открытого вскоре после введения инквизиции в Кастилии и действовавшего в 1483–1527 гг. [Records 1974–1985].

И грех, и смех

Если задаться вопросом: винопитие – это хорошо или дурно? – и искать на него ответ в инквизиционных документах, выяснится, что винопитие – дурно, причем по-разному, в зависимости от того, кто говорит: обвинение или защита. В открывающих дело обвинениях и в закрывающих дело приговорах часто упоминается «благословение вина» [Records 1974, 22, 242, 283]; свидетелей обвинения спрашивали, совершал ли обвиняемый кидуш, – это был один из признаков иудействования, который фигурировал в эдиктах веры, призывавших бдительных христиан обратить внимание на застоль-

ные практики своих соседей: «Или благословляют стол по еврейскому обычаю, или пьют вино *касер*, или совершают *бараху*, беря стакан вина в руку и произнося над ним определенные слова, а затем давая каждому присутствующему глотнуть»¹.

Если кидуш, субботнее ритуальное употребление вина, предписывалось еврейской традицией и, соответственно, осуждалось инквизицией как признак ереси, то регулярное и чрезмерное употребление вина, иными словами пьянство, практика, вызывающая социальное неодобрение и, возможно, осмеяние, не будучи связано с ересью, инквизицией не запрещается – напротив, согласно мнению защиты, используется ею, толкает машину сыска.

В *tachas*, отводе свидетелей обвинения, защита старается аргументировать, почему их показаниям нельзя доверять: либо потому, что они враги обвиняемого, либо потому, что вообще люди ненадежные. Во втором случае зачастую упоминается пьянство, как правило, вместе с другими предосудительными практиками: бездельем, воровством, богохульством, безответственностью, ленью и непослушанием хозяевам, развратным поведением и собственно лжесвидетельствованием. Например: «шлюха, и пьяница, и любовница монаха, и воровка, и из восьми дней семь пьяна, и отсюда ясно следует, что она женщина низкая и недостойна доверия»; «пьяница, и со злым умыслом, и дает ложные показания, и украла однажды чепец у жены Родриго де Чильона»; «эта Люсия пьяница и из дома этого свидетеля украла котел, и заложила его в таверне, и слышал, что говорят, что она лжесвидетельница»; «она пьяница, обжора, сумасшедшая, сплетница, лгунья, и когда она напивалась, то блевала и мочилась в юбки, и ее на руках несли домой, а она ничего не чувствовала»; «эта Мария Гонсалес <...> не боялась лжесвидетельствовать против любой католической христианки <...> и кроме того эта Мария Гонсалес, жена этого Педро де Вильяреала, женщина неосмотрительная, безрассудная и безумная, и пристрастная к вину, и очень порочная, и мочилась в постели» [Records 1974, 400; Records 1977, 404, 410, 411, 450–451]. В краткой форме та же мысль часто присутствует в сетованиях конверсо в формуле *el dicho de un borracho o de una borracha* (сказанное каким-нибудь пьяницей или какой-нибудь пьяницей [Records 1977, 85, 86, 99, 215, 219, 221, 233]). Конверса

¹ Эдикт веры, изданный в Куэнке в 1624 г. [Gitlitz 2002, 627].

Инес Лопес жаловалась, говоря: «посмотрите, в чем моя жизнь – в словах какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы», – уповала на то, «что Бог уберезет ее от ложных показаний», и предостерегала других: «пока мы сидим в наших домах, по словам какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы нам сделают плохо» [Records 1977, 77, 99, 100]. Мария Гонсалес, жена Педро Диаса де Вильярубиа, «говорила, что из-за слов какого-то пьяницы или какой-то пьяницы сожгли ее мужа, и он умер как мученик» [Records 1977, 221, 233].

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

«Все стремятся обесчестить»

В диаспоральных исследованиях общее место – противопоставление диаспоры национальному государству: современные диаспоры своим существованием бросают вызов национальному государству, размывая его устои – идею национальных границ и национальной гомогенности, единственности гражданства и верности родине, подрывая представление о нормативности жизни в рамках одной нации и одного государства². Еще до возникновения национального государства и связанных с ним понятий такая классическая

² См. программную статью [Tölölyan 1996, 3–36]; об этом как об устоявшемся мнении в диаспоральных исследованиях, которое можно использовать для проведения параллелей с другими областями, например квир-исследованиями, или, наоборот, которое следует пересмотреть путем того же интерсекционального анализа, см.: Ahmed, Castañeda, Fortier, Sheller 2003, 1–22; Weslig 2008, 30–47; Al-Ali 2010, 120.

диаспора со своим развитым законодательством, как евреи со своей галахой, подрывала нормативность местного закона. С одной стороны, никогда не отменялся принцип обязательности государственных законов (*дина ди-малхута дина* – «закон государства есть закон»), с другой, не утихали дискуссии о том, почему и во всех ли случаях нужно соблюдать «закон государства» и как быть, если он противоречит галахе [Стоу 2007, 215–216]. Иногда «законом государства» разрешалось пренебречь. К примеру, есть средневековые как ашкеназские, так и сефардские респонсы о судебной клятве, позволяющие давать ложную клятву в христианском суде, если по еврейскому закону в инкриминируемом поступке нет состава преступления и если неевреи об этом не узнают. Таким образом, евреи оказываются первыми релятивистами в отношении законодательной нормы, и вдвойне таковыми оказываются мараны. Мараны живут меж двух законов: еврейского и христианского. Соблюдение первого не обеспечивается более никакими институтами, он доживает свой век в качестве слабого внутреннего императива; второй – императив внешний, он не ослабевает, но его можно не интернализировать, то есть не считать для себя обязательным, и осторожно нарушать. В результате ключевым регулятором оказывается не какой-либо из двух религиозных законов, а социальная норма, нарушение которой – не грех, а ущерб своей и семейной чести и доброму имени.

Хотя в тех документах в составе инквизиционных дел, которые сочинялись самими инквизиторами, важнейшие категории – это закон (*ley*) и вера (*fe*), судя по признаниям обвиняемых и показаниям свидетелей, для конверсо они были далеко не столь понятны и релевантны, как честь (*honra*) и репутация, доброе имя (*fama, buena fama*).

В описании родственных и коммунальных конфликтов центральная категория – это бесчестье, включающее в себя все многообразие наносимого ущерба, от словесных оскорблений вплоть до убийства: «все ее братья суть ее враги <...> между ними была великая вражда и длится по сей день, и все они стремятся ее обесчестить (*desonrar*), карауля, чтобы зарезать ее и убить и сотворить другие бесчестья (*desonras*)» [Records 1974, 400]. Грубость может сопровождаться угрозами физической расправы, в том числе посредством трибунала: «называл ее старой волосатой шлюхой и говорил, что отрежет ей

нос», «и угрожал, что она ему еще заплатит» [Records 1974, 403, 406]; иногда прямо угрожают возведением на костер, что воспринимается как бесчестье, и, требуя оправдания, обвиняемый требует восстановления своей пострадавшей репутации и, наоборот, бесчестит тех, кто его до этого бесчестья довел. В деле Марии Гонсалес отрицание обвинений заканчивается следующими двумя пунктами: характеристикой свидетелей обвинения как «персон лакейских (*ceruiles*), лжесвидетелей, бесчестных (*infames*), лживых (*falsarios*) и моих смертных врагов (*enemigos capitales*)» и просьбой выпустить из тюрьмы и «восстановить меня в моей чести (*honra*) и добром имени (*buena fama*) и снять эмбарго или секвестр, который наложили на мое имущество» [Records 1977, 384]. То есть необходимым компонентом восстановления доброго имени оказывается диффамация врагов – тех, кто навлек на человека бесчестье, в данном случае – свидетелей обвинения.

Так же и восстановление чести святой католической веры и собственно инквизиции, поруганной маранами, возможно только через диффамацию самих маранов. Любая критика инквизиции из уст маранов, в частности, интерпретация ими ее целей как прагматических, квалифицируется как диффамация, например: «позорила святую инквизицию, бесчестила ее, говоря, что действует она ради того, чтобы грабить и получить имущество осужденных, а не ради возвращения их к святой католической вере» [Records 1974, 421]. И в качестве «мести» (*venganza*) этой конверсе на нее налагаются позорящие наказания: кляп в рот, гароту на голову, сто палок публично, прогулка верхом на осле по улицам и площадям города [Records 1974: 422]. Бесчестье от инквизиции можно было получить и другими путями. «В первую очередь, наставление и стыд, которые вы получаете этим актом», состоит в том, что каждую пятницу нужно ходить к мессе в определенную церковь; «в первую пятницу каждого месяца первого года будете выходить в процессии наказанных, с открытыми лицами, спинами и босиком, неся перед собой крест», и «ходить в церкви или вне ее в процессии с зажженными свечами в руках» [Records 1981, 275]. Назначая вещи позорные, инквизиция в то же время запрещала вещи престижные: занимать многие должности, церковные и светские, ездить верхом, носить оружие, носить украшения и драгоценные камни [Records 1981, 276]. В иных случаях запрещалось выходить за пределы дома и двора, и даже там требовалось носить

позорящее одеяние, «чтобы знала, ходит она на свету или во мгле, приказываем, чтобы дом ее стал ей тюрьмой и чтобы поверх всех своих одежд носила санбенито с двумя крестами» [Records 1981, 652].

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

«Лучше стыд на лице, чем пятно на сердце»

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

В антропологических исследованиях разных культур важное место отводится отличию тех из них, которые полагаются преимущественно на стыд, от полагающихся преимущественно на вину. Культура, насаждающая абсолютные стандарты морали и опирающаяся на воспитание у людей совести, является культурой вины по определению, но человек в таком обществе, например в Соединенных Штатах, может испытывать еще и стыд, когда обнаруживает свою неловкость, никоим образом не считающуюся грехом. <...> В культуре, где главной санкцией служит стыд, людей огорчают поступки, которые, на наш взгляд, должны заставлять их чувствовать себя виноватыми. Это огорчение может быть очень значительным, и его невозможно, как вину, облегчить исповедью или искуплением. Согрешивший человек, облегчив душу, утешит себя. <...> Там, где главная санкционирующая сила стыд, человек не получает поддержки, даже когда он откровенно признается в своей ошибке исповеднику. До тех пор, пока его скверное поведение не «становится известным миру», ему нечего беспокоиться, и исповедь представляется ему просто лишней обузой. <...> Настоящие культуры стыда, в отличие от настоящих культур вины, полагаются на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание в грехе. Стыд – это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровенно осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или, по крайней мере, воображаемого присутствия ее. Вина же этого не требует [Бенедикт 2004].

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

Выделение в коллективе группы, организуемой стыдом, и группы, организуемой страхом, совпадает с делением «мы» – «они». <...> Культурное «мы» – это коллектив, внутри которого действуют нормы стыда и чести. Страх и принуждение определяют наше отношение к «другим». <...> между сферами стыда и страха складывается отношение дополнительности. Подразумевается, что тот, кто подвержен стыду, не подвержен страху, и наоборот. <...> Так, дворянская культура России XVIII века будет жить в обстановке взаимного напряжения двух систем: с точки зрения одной, каждый дворянин – подданный, принадлежащий к «ним», поведение которого регулируется страхом. С другой – он член «благородного корпуса шляхетства», входит в его коллективное «мы» и признает лишь законы стыда [Лотман 2000, 665].

В данном случае общая семиотическая схема сосуществования сопровождалась описанной на других примерах исторической динамикой – постепенным переходом от одной системы к другой, характерным для судопроизводства раннего Нового времени. Исследования средневековых и современных пенитенциарных систем и изменений в них, произошедших в этот переходный период, прежде всего, по части вовлеченности публики в наказания, показывают, что постепенно в осуществлении европейского правосудия «община теряет свою главную роль», диффамация – прежде сугубо общественная – институционализируется, становится обязанностью чиновников, властей, а не общества [Беттони 2011, 29]. Позорящие наказания, требовавшие участия общины, уходят в прошлое, уступая место «доминирующему правосудию», осуществляемому сверху, государством. Государство Нового времени «экспроприрует привилегии осуществления правосудия у общины» [Беттони 2011, 38], борясь с позорящими наказаниями, что «является хорошим примером медленного наступления на традиционные права общины» в целом [Килдей 2011, 152].

Испанская инквизиция – институт церковный и коронный, но в своей судопроизводственной практике отводящий существенную роль обществу, включая сбор информации (сыск в том или ином месте начинается на основании молвы, и улики против конкретных

людей собираются у населения) и систему позорящих наказаний, подразумевающих участие или хотя бы присутствие публики, иначе они не были бы позорящими. Судебное умаление чести (*infamia juris*) должно приводить к фактической, общественной диффамации «примиренного» еретика (*infamia facti*) [Беттони 2011, 22], к получению им социальной стигмы.

«Карательные режимы интерпретировали стыд как неотъемлемую и важную часть работы пенитенциарных систем. <...> Стоило бы узнать, насколько стыд функционировал именно так, как предполагали теоретики <...>? Действительно ли преступники в Европе приходили к осознанию своей виновности и порочности в результате систематического и продуманного навязывания стыда сознанию каждого заключенного?» [Нэш 2011, 55–56]. Согласно приведенному выше мнению Р. Бенедикт, стыд и вина функционируют автономно, одно не должно приводить к другому; интересно скорее, как функционировала собственно культура стыда: конвертировалась ли *infamia juris* в *infamia facti*, действительно ли позорящие наказания (участие в процессии со свечами и крестами, ношение санбенито и пр.) воспринимались как таковые – лишали чести и вызывали стыд.

По-видимому, бытовали разные представления о том, что более и что менее стыдно: бежать; не признавать свою вину и погибнуть; признать и подвергнуться позорящему наказанию, от которого, кстати, можно было откупиться (к примеру, освобождение от ношения санбенито стоило 15 динаро [Records 1981, 517]). Конверса Инес Лопес рассказывала, что «ее мать и сестры не делали ничего из того, за что их сожгли <...> во всем этом их оклеветали. <...> Ее мать и сестры хотели умереть, чтобы не признаваться в том, чего не делали, а она, чтобы не умереть, как мать и сестры, призналась в том, чего не делала» [Records 1977, 95, 101] и, соответственно, была «примирена» и носила санбенито. Соседки издевались: «Пришла арендовать дом, донья, меж двух крестов (т.е. в санбенито, где крест был изображен на груди и на спине)». «Ее неприятельница говорила: “Смотрите <...> зазнавалась как христианка, а теперь ходит в санбенито”. А Инес Лопес отвечала ей, что лучше быть примиренной, чем бежать с деверем в Португалию [как сделала мать этой неприятельницы]» [Records 1977, 107, 111]. В этом же деле многократно встречается пословица «лучше стыд, или румянец [стыда], на лице,

чем пятно на сердце» [Records 1977, 77, 87, 90, 92, 101, 102, 119], которой Инес Лопес объясняет свое (лже?)покаяние.

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

Карло Гинзбург поднял проблему перевода в работе инквизиторов, проанализировав перевод с языка народной культуры на язык церковной культуры в протоколах допросов *бенанданти* и Меноккио, мельника из Фриули [Ginzburg 1974; Гинзбург 2000], и обратного перевода с языка книжной культуры на язык народной в осмыслении и пересказе Меноккио прочитанных им книг.

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

Инквизиция видит религиозную – еретическую (обвинение) или католическую (защита) – мотивацию у поступков, которые, вероятно, были мотивированы совсем иначе – социальной стратификацией и конфликтами. Каталину де Самора обвиняют в ереси, защита пытается доказать, что она, напротив, верная христианка, и задает своим свидетелям вопрос: «знают ли они, что Каталина де Самора, будучи доброй христианкой и поступая как таковая, общалась с христианами и плохо относилась к поведению конверсо и питала к ним отвращение?» Свидетели подтверждают коммуникативные приоритеты подзащитной, но не их религиозную мотивацию: «сказал, что знает, что она ссорилась с конверсо и была замужем за старохристианином и идальго». Круг общения обусловлен соседскими отношениями и матримониальным статусом, а не религиозными взглядами. Согласно ответам свидетелей на следующий вопрос, Каталина де Самора «наставляла в нашей святой католической вере и святой доктрине» раба свечницы, иудея, только не из миссионерского пыла,

как подразумевает защита, а чтобы насолить свечнице, с которой конфликтовала [Records 1974, 374–379]³.

Пользуясь и общепринятыми категориями чести и доброго имени, налагая позорящие наказания, приводящие к диффамации и чувству стыда, инквизиция в то же время навязывала чувство вины, утверждала не слишком релевантные для ее жертв категории закона и веры и конструировала идеальные сущности – «полного (чистого) иудея» и «верного католического христианина», чуждые как для общественного повседневного дискурса (который, по крайней мере, подразумевал промежуточные формы), так и до поры до времени для коронного правового. До учреждения инквизиции, когда категории «еретик» и «дурной христианин» утвердились в коронных документах разного уровня (от Эдикта об изгнании до локальных предписаний), королевские ордонансы, адресованные в Сьюад-Реаль, оперировали категориями социальными. Хотя в историографии принято говорить о беспорядках в Сьюад-Реале в 1449, 1464, 1467, 1469 и особенно 1474 году как об антимаранских погромах (убивали конверсо, грабили их дома и лавки, вынося мебель, домашнюю утварь, драгоценности, увозя стада с пастбищ, изгнали из королевской крепости, где они укрылись), примечательно, что современные документы, королевские ордонансы о возвращении имущества пострадавшим и наказании виновных, говорят преимущественно о социальной группе, об элите Сьюад-Реаля: «рехидоры, кабальеро, эскудеро, поверенные и судьи, торговцы и чиновники и добрые люди, жители Сьюад-Реаля» [Records 1985, 19, 22], – а не о новохристианах. В королевском поручении следовательно ненависть погромщиков к пострадавшим характеризуется следующим образом: «совершали против них огромные преступления, как будто те были маврами» [Records 1985, 26]. Но не иудеями! Подразумеваются, скорее, чужие, гранадские, мавры, политические враги, а не иноверцы, инородчество и иноверие «рехидоров, кабальеро и эскудеро» никак не проговаривается.

³ Поскольку хозяева уже, по крайней мере, формально были христианами, освобождение раба не означало его освобождения из рабства (только иноверцы не имели права владеть рабами-христианами), но являлось «необходимой ступенью на пути к освобождению» [Phillips 2013, 92ff.]. Недовольство свечницы можно объяснить и тем, что крестившийся раб должен был стать менее лоялен к ее – предполагаемым – криптоиудейским практикам.

В инквизиционном судопроизводстве обвинение и защита конструируют идеальные категории иудея и христианина; каждая подразумевает определенный образ жизни, который и приписывается соответственно обвиняемому или подзащитному: «совершал церемонии иудеев», «соблюдал, как делают иудеи», «добрый, верный католический христианин, творил христианские дела и жил как христианин». В показаниях свидетелей, то есть в обиходе жителей Сьюдад-Реалья, эти категории зачастую сопровождаются указанием степени, то есть речь идет, скорее, не о стабильных сущностях, а о качествах, которые могут быть выражены более или менее: «все, кто их знал, считали их большими иудейками» [Records 1977, 160], «тот был чистым иудеем <...> соблюдал иудейские праздники и общался с иудеями» [Records 1974, 21, 23, 267], «имел обыкновение читать и молиться, как полный иудей» [Records 1974, 300]. Это качество не наследственное («не следует из того, что ее мать и ее сестры были иудейки, что она обязательно тоже была ею» [Records 1974, 398]), но может передаваться с воспитанием: «много раз слышал, что про нее говорили, что она иудейка, и этот свидетель этому верил, потому что ее отец был очень иудеем [sic], и думает, что она научилась от своего отца» [Records 1974, 114]. Примечательно, что общественное мнение допускает промежуточные формы между этими двумя категориями или довольствуется нечетким восприятием человека в этой плоскости, очевидно отдавая предпочтение другим (родственным, социальным, имущественным) характеристикам. «В этом городе его держали и принимали за иудея скорее, чем за христианина» [Records 1974, 555]; «Алонсо Гонсалес и его жена были больше иудеями, чем христианами, и такова была общественная молва и слух в этом городе» [Records 1974, 322].

Подобные наблюдения о навязывании инквизицией четких религиозных категорий делаются и на материале других трибуналов. «Сила инквизиции происходила из ее способности сконструировать различие из неопределенности. Занимаясь поисками намерения и проступка, инквизиторы в Гвадалупе и других местах создавали четко определенные категории невинности и вины, старых и новых христиан. <...> Все жители Гвадалупе должны были явиться пред инквизиторами, чтобы обвинить – и тем самым дать это определение – своим соседям, недругам, родственникам» [Starr-LeBeau 2003, 6]. Если каких-либо конверсо – обвиняемых или отводимых защитой как лжесвидетелей – пейоративно называют не имеющими «ни стра-

ха божьего, ни стыда перед людьми» [Records 1974, 410], то, как представляется, первая часть тут риторическая и больше предназначенная для ушей инквизиторов, вторая же затрагивает главный нерв городской жизни.

Литература и источники

- Бенедикт 2004 – *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. М., 2004 (http://www.e-reading.life/bookreader.php/87000/Benedikt_-_Hrizantema_i_mech.html).
- Беттони 2011 – *Беттони А.* Фамы, позорящие наказания и история правосудия (XVI–XVII вв.) // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 17–38.
- Гинзбург 2000 – *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000.
- Килдей 2011 – *Килдей А.-М.* Травма, вред и унижение: реакция общины на девиантное поведение в Шотландии раннего Нового времени // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 135–154.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- Нэш 2011 – *Нэш Д.* К вопросу о дальнейшем изучении стыда. Размышления на основе британских исторических источников XIX в. // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011.
- Стоу 2007 – *Стоу Р.* Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007.
- Ahmed, Castañeda, Fortier, Sheller 2003 – *Ahmed S., Castañeda C., Fortier A., Sheller M.* Introduction // *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration* / Ed. by S. Ahmed, C. Castañeda, A. Fortier, M. Sheller. New York: Berg, 2003. P. 1–22.
- Al-Ali 2010 – *Al-Ali N.* Diasporas and gender // *Diasporas: Concepts, intersections, identities* / Ed. by K. Knott and S. McLoughlin. NY: Zed Books, 2010.
- Ginzburg 1974 – *Ginzburg C.* I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600. Torino, 1974.
- Gitlitz 2002 – *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002.
- Phillips 2013 – *Phillips W.D.* Slavery in medieval and early modern Iberia. University of Pennsylvania Press, 2013.
- Records 1974 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 1. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Records 1974–1985 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. 4 vols. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974–1985.

- Records 1977 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 2. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1977.
- Records 1981 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 3. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1981.
- Records 1985 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 4. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1985.
- Starr-LeBeau 2003 – *Starr-LeBeau G.* In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 2003.
- Tölölyan 1996 – *Tölölyan Kh.* Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 1996. Vol. 5. P. 3–36.
- Weslig 2008 – *Weslig M.* Why queer diaspora? // *Feminist Review*. 2008. Vol. 90. P. 30–47.

Galina Zelenina
(Moscow)

**“Neither fear of God, nor shame before men”:
Was Marrano community a guilt society or a shame society?**

The article examines Spanish converted Jews' (Marranos') behavior, axiology, and interaction with the Inquisition in the light of the binary opposition of guilt vs. shame societies that has been established in cultural anthropology due to Ruth Benedict. Analysis of the languages used in discourse on Conversos (the crown discourse, the Inquisition discourse, and the auto-discourse by Conversos themselves preserved in inquisitorial records) demonstrates that the Inquisition forced the religious notions of faith, law, and sin, as well as clear distinguishing between Christians and Jews, upon Marranos, who otherwise tended to use social categories of fame, honor, and dishonor. Carlo Ginzburg, having researched the translations from the vernacular of the interrogation records of a miller from Friuli into the language of the church, raised the issue of translation in the work of the Inquisition. This article reveals the bilingualism and translation mechanism of a different kind – translation of the social categories vivid in the Marrano parlance and mentality into the religious categories used and enforced by the inquisitors.