

ДОЛГОПОЛОВ ВАСИЛИЙ ГЕННАДЬЕВИЧ

Независимый исследователь, выпускник аспирантуры ГАУГН (Москва)
nefisgon@list.ru

«Не ради спора, но ради наставления в католической вере». Формы и задачи полемики против иудеев на латинском Западе (XII–XV века)

В статье анализируются формы диалога, принятые в средневековой полемике против иудеев, в их развитии на протяжении трех веков, рассматриваются основные жанры, которые повлияли на характер этой полемики. В центре внимания автора находятся три текста: «Диалог» Петра Альфонси, «Диалог о Книге жизни» Родриго Хименеса де Рада и латинский протокол диспута в Тортозе. На их примере отслеживается развитие представлений полемистов о форме и целях диалога с иноверцами. Антииудейская полемика, несмотря на рецепцию многих диалектических техник, остается ориентированной на старые образцы учебных диалогов и катехизисов для сомневающихся верующих. Это связано с тем, что представление о споре с иноверцами остается прежним: иудейский собеседник, как правило, остается на вторых ролях, а целью такого диспута является не обмен мнениями для того, чтобы показать, чья вера истинна, а доказательство верности христианского вероучения. Эти тенденции проявляются и в литературном диалоге, и в реальном споре с иудеями.

Ключевые слова: антииудейская полемика в Средние века; диалог в Средние века; диспут в Тортозе; Петр Альфонси; Родриго Хименес де Рада; схоластический диспут.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ / LIST OF ABBREVIATIONS

- Многоликая софистика – Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени. М., 2015
- AHI – Anuario de historia de la Iglesia
- AHSS – Annales. Histoire, Sciences Sociales
- AJSR – Association for Jewish Studies Review
- BSCC – Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura
- CCCM – Corpus christianorum, continuatio medievalis
- Erotapokriseis – Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context / ed. by A. Volgers and C. Zamagni. Leuven; Paris; Dudley, 2004
- Fortunatae – Fortunatae: Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas
- HThR – Harvard Theological Review
- Jews in Byzantium – Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Leiden; Boston, 2011
- JH – Jewish History
- Les dialogues Adversus Judaeos – Les dialogues Adversus Judaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Paris, 2013
- Petrus Alfonsi and his Dialogus – Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, Context, Reception. Firenze, 2014
- PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina / acc. J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1841–1855
- RAP – Recherches Augustiniennes et Patristiques
- RHR – Revue de l'histoire des religions
- RHT NS – Revue d'histoire des textes. Nouvelle serie
- VC – Vigiliae Christianae

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ / FOR CITATION

Долгополов В. Г. «Не ради спора, но ради наставления в католической вере». Формы и задачи полемики против иудеев на латинском Западе (XII–XV века) // Vox medii aevi. 2019. Vol. 1(4). С. 49–85. URL: <http://voxedii.com/2019-1-dolgopolov>

VASILY DOLGPOLOV

Independent Researcher, graduate of postgraduate program, State Academic University for Humanities (Moscow)
nefisgon@list.ru

“Non ad disputandum, sed ad in fide catholica informandum”. Forms and Purposes of the Anti-Jewish Polemics in the Latin West (XII–XV Centuries)

The article analyses the forms of dialogue adopted in the medieval polemics against the Jews and their development during three centuries. Particular attention is paid to three texts: “Dialogue” by Petrus Alphonsi (as an example of the “philosophical dialogue”), “Dialogue of the Book of life” by Rodrigo Jiménez de Rada (as an example of a sermon, that actively uses dialogical technics) and the Latin protocol of the Tortosa disputation (as the evidence of a real polemics between Christians and the Jews). These texts let us study the development of polemicists’ ideas about the form and purpose of dialogue with the infidels. In the twelfth century the scholars invented new technics of the debate, which were focused on the use of dialectics. The anti-Jewish controversy, despite the reception of many dialectical techniques, used the old patterns of the educational dialogues and the catechisms for the doubting believers. This feature stems from the fact that the character of the dispute with the infidels remained the same: the Jewish interlocutor, as a rule, played second fiddle, and the purpose of such a dispute was not an exchange of views in order to show whose faith is true, but the proving of the truthfulness of Christianity. These traits are found both in the literary dialogue and in the real dispute with the Jews.

Key words: Anti-Jewish Polemics in the Middle Ages; Medieval Dialogues; Petrus Alphonsi; Rodrigo Jiménez de Rada; Scholastic Disputation; the Tortosa Disputation.

«Не ради спора, но ради наставления в католической вере»¹. Формы и задачи полемики против иудеев на латинском Западе (XII–XV века)

Диалог — один из ключевых феноменов средневековой жизни и культуры. Духом спора пронизаны важнейшие средневековые сочинения, современная им архитектура и музыка². В наибольшей степени это касается периода, заявленного в заглавии этой статьи. Само искусство диалектики возникло в глубокой древности, однако в конце Античности, как принято считать, было утрачено; вопрос о преемственности средневекового диалога по отношению к античному остается дискуссионным. Безусловно, правы исследователи, указывающие на то, что диалог «попал в руки» средневековых авторов в искаженном виде³; приводящие незамысловатые этимологии этого слова, которыми пользовались ученые люди Средневековья⁴; отмечающие отсутствие достойных образцов⁵. Нередко подобное отношение приводит к тому, что исследователи отрицают существование «подлинных диалогов» в Средние века, или, по крайней мере, отказывают им в *диалогичности*⁶, а потому считают совершенно безынтересными; на наш взгляд, такой подход вряд ли продуктивен. Многообразие форм применения диалога свидетельствует о его востребованности, по крайней мере, в развитое Средневековье; для средневековых людей диалог, по выражению Петера фон Мооса, — это не просто жанр, а средство, метод, применимый практически ко всему⁷. Для

1. «Dictus magister Ieronimus ... ait: intencionem domini nostri principaliter, non ad disputandum, sed ad dictos iudeos in fide catholica informandum et ad quecumque dubia inde eis orta satisfaciendum ...» (La disputa de Tortosa. Madrid; Barcelona, 1957. Vol. 2. P. 53). Эта цитата из протокола диспута в Тортосе (1413–1414), на наш взгляд, весьма точно отражает представления средневековых христианских авторов о полемическом диалоге против иудеев.

2. Novikoff A. J. The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance. Philadelphia, 2013. P. 4, 147–149.

3. Майевтический, ориентированный на поиск истины характер диалога у Платона (429/427–347 до н.э.) меняется уже у его римских продолжателей. У Цицерона (106–43 до н.э.) и Плутарха (ок. 46 — ок. 127) персонажи выглядят чаще всего не как живые люди, а как носители определенных теорий, пусть и наделенные именем и биографией. См.: Morlet S. Les dialogues aduersus Iudaeos: origine, caractéristiques, référentialité // Les dialogues Aduersus Iudaeos. P. 30.

4. В Средние века действительно было распространено представление о диалоге не как о производном глагола διαλέγομαι, и, как следствие, понятии, родственном диалектике, а как о «двоесловии» (т.е. разговоре двух людей — как правило, спрашивающего и отвечающего). Так, анонимный комментатор Цицерона, живший в XII в., пишет, что *dia-* означает «два», а *logos* — слово. Отсюда в позднее Средневековье появляются триалогии, тетралогии и полилогии. (Cardelle de Hartmann C. Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium. Leiden; Boston, 2007. S. 50).

5. Средневековым авторам практически не были известны платоновские диалоги — вплоть до Возрождения на латинском Западе бывал лишь фрагмент «Тимея» (первые 53 главы). Впрочем, это не мешало им активно эксплуатировать образ Сократа, [5] >

6, 7 >

понимания особенностей диалога в Средние века и, в частности, в полемике против иудеев, следует рассмотреть его эволюцию в первые века нашей эры.

Христианскую традицию диалога с иудеями, сразу же ставшего полемикой, заложили авторы Евангелий и посланий апостола Павла; во II в. она кристаллизовалась в литературную форму диалога. Первые антииудейские диалоги⁸ так или иначе ориентировались на античную традицию: например, «Диалог с Трифоном иудеем»⁹ Иустина Философа (ок. 100–165), написанный между 155 и 161 гг., содержит большое количество платоновских реминисценций. К концу Античности ситуация меняется: так, автор анонимного диалога VI в. призывает христианского полемиста не использовать в споре с иудеями «силлогизмы и паралогизмы Платона и Аристотеля»¹⁰. Сознательный отказ от диалектики, безусловно, повлиял на форму диалогов: такие сочинения уже к концу Античности часто похожи не на свободный обмен мнениями, а на сборники *testimonia*, свидетельств, которые доказывают истинность христианства. Подобные пособия для неопитов сложно назвать диалогами: они содержат не беседы равных, а лишь вопросы ученика и ответы наставника; исчезают нарративные маркеры: персоналии участников спора и его обстоятельства. Фактически их авторы создают не диалектические диалоги, а *эротапокрисисы*, сборники вопросов и ответов с заведомо известной истиной¹¹.

Причина этих изменений кроется не только в общем упадке культуры к концу Античности. Спор с иноверцами изначально был призван не только доказать истинность своей религии и тем самым увеличить число ее сторонников, но и укрепить в вере колеблющихся людей, недавно принявших крещение, помочь им осознать себя с помощью образа другого¹². Полемические сочинения часто представляли собой катехизисы, адресованные по большей части

< [5] главного героя диалогов Платона, как пример диалектики. Корпус сочинений Аристотеля (384–322 до н.э.), расширяющий диалектику его учителя, стал доступен христианам полностью лишь в XIII в. См.: *Crombie A. C. Augustine to Galileo. The History of Science A.D. 400–1650.* Cambridge (MA), 1953. P. 23–25.

< 6. *Cardelle de Hartmann C. Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900–1400)* // *Cristianismo y tradición latina.* Madrid, 2001. P. 122–123.

< 7. *Von Moos P. I. Le dialogue latin au Moyen Âge: l'exemple d'Evvard d'Ypres* // *AHSS.* 1989. 44e Année. №4. P. 994.

8. Самым ранним считается утраченное сочинение «Спор между Ясоном и Паписком», написанное между 135 и 178 гг. См.: *Otranto G. La disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella* // *VC.* 1996. Vol. 33. №2. P. 337–351.

9. О сочинении Иустина см.: *Гуршман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. 2002. М.; Иерусалим, 2002. С. 39–49; *Зуева Е. В.* Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа: дис. ... канд. филолог. наук. М., 2011. С. 182; *Bobichon Ph.* Justin martyr: étude stylistique du Dialogue avec Tryphon (suivie d'une comparaison avec l'Apologie et le De resurrectione) // *RAP.* 2005. Vol. 34. P. 4.

10. *Morlet S.* Op. cit. P. 34.

11. *Zamagni C.* Une introduction méthodologique à la littérature patristique des questions et réponses: le cas d'Eusèbe de Césarée // *Erotapokriseis.* Leuven, 2004. P. 1–24.

12. Эти тексты были призваны обеспечить интернализацию новых членов общины. Ориентация на внутреннюю, христианскую аудиторию не исключает того, что эта полемика была призвана помочь христианам в споре с иноверцами: Кирилл Александрийский (376–444) и Иоанн Златоуст (ок. 347–407) напрямую указывают, что хотят снабдить простых христиан готовыми ответами на обвинения иудеев. *Déroche V.* Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysémy // *Jews in Byzantium.* P. 540.

христианской аудитории, что оказало огромное влияние на их форму. В то же время авторы этих сочинений всерьез рассматривали иноверцев, в том числе иудеев, как реальную угрозу универсальности христианства. Эти тенденции усилились с принятием христианства как государственной религии в IV в.¹³ Формат, который избирали полемисты, был более удобен для обучения неопитов, нежели классические диалоги.

Христианская традиция, помимо сборников *testimonia*, породила еще один жанр, который наложил отпечаток на восприятие диалога в Средние века. Блаженный Августин (354–430) сразу же после крещения создал сочинение, в котором диалог ведется не между двумя персонажами, но между самим автором и Разумом. Выбор в пользу монолога, сделанный Августином в «Солилоквии», фактически означал отказ от диалоговой формы в пользу разговора с самим собой. находка Августина, пусть и не до конца оригинальная¹⁴, оказала значительное влияние на средневековую традицию¹⁵. Указанные нами выше характеристики диалога-катехизиса присущи и христианским монологам: портрет ученика (в роли которого выступает Августин) в них обрисован максимально абстрактно, диалог часто сводится к вопросам и ответам, а сама истина заведомо известна¹⁶. Форма солилоквия, в котором человек фактически разговаривает со своим внутренним «я», нашла свое применение и в религиозной полемике: такой «внутренний человек» мог не только наставлять новообращенного и обучать его азам толкования Библии, но и высказывать сомнения¹⁷. Многие авторы вкладывали их в уста иноверца, например, иудея. Стоит отметить, что Августин не сбрасывает со счетов главный принцип диалогов Античности — совместный поиск истины. К сожалению, эта идея, как и многие другие античные традиции диалога в его христианской интерпретации, оказывается забыта на многие столетия¹⁸.

13. Христианским авторам, в частности, требовалось подчеркнуть свою независимость от иудаизма и указать на преемственность в отношении первой монотеистической религии; необходимость доказать превосходство противоречило терпимости, которую необходимо было проявлять к «живым буквам Закона», т.е. иудеям. Эти и другие факторы делали противостояние между иудеями и христианами практически неизбежным. См.: *Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley, 1999. P. 23–35; Déroche V. Op. cit. P. 545.*

14. Еще во II в. под влиянием гностицизма появляются тексты (так называемые «диалоги откровения»), в которых разговор ведется между Богом и неким избранным (*Morlet S. Op. cit. P. 25*). Наделяя статусом персонажа абстрактное понятие, Августин использует античный прием — пропосопопею. Эта техника оказалась востребована и в антииудейской полемике.

15. Форма диалога, которую выдерживает «Солилоквий» Августина, будет фактически упразднена в Средние века — ориентированный на него «Монологион» Ансельма Кентерберийского написан уже в жанре монолога. Однако даже такие тексты заимствовали у диалога некоторые риторические приемы. *Gómez J. El soliloquio de tradición agustiniana como límite del diálogo // Revista de literatura. 2004. Vol. 66 (131). P. 29.*

16. *Gómez J. Op. cit. P. 33.*

17. *Ibid. P. 42.* О концепции «герменевтического иудея», предложенной Джереми Коэном, см.: *Cohen J. The Muslim Connection or On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology // From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought. Wiesbaden, 1996. P. 141–162.*

18. Безусловно, раннесредневековые авторы, в том числе ученые люди эпохи каролингского возрождения, знали и использовали диалог, но чаще всего такие беседы служили сугубо учебным целям. Роль ученика подчас ограничивалась вопросами, которые он задает учителю или более успешному ученику. Такие вопросы служили скорее способом структурирования учебного материала, чем средством поиска истины. Весьма характерный пример текста того времени — учебный диалог по грамматике «Энхиридион», составленный Алкуином (ок. 735–804) и недавно переведенный на русский язык (*Алкуин. Энхиридион, или О грамматике / пер. с лат. Д. С. Боровкова, под ред. М. Р. Ненароковой, В. О. Никишина // Возлюблю слово как ближнего: Учебный текст в позднюю Античность и раннее Средневековье: исследование состава школьного канона III–XI вв. М., 2017. С. 468–530*).

Идея поиска истины с помощью диалектики обрела новую жизнь в конце XI в. Кентерберийский архиепископ Ланфранк (1005/1010–1089) активно использует диалектику в споре с Беренгарием Турским (ок. 1000–1088), а также вводит диалоговые формы в библейский комментарий. Параллельно с этим диалектический метод берут на вооружение авторы трактатов по праву¹⁹. Ученик Ланфранка Ансельм (1033/1034–1109) активно использует практику внутреннего диалога, апробированную Августином в «Солилокви», а затем пишет учебные диалоги, в которых успешно применяет античные техники ведения спора. Роль ученика в таких текстах возрастает: он не только задает вопросы, но и высказывает возражения; оба участника беседы, как это было в античные времена²⁰, вместе ищут истину, а не просто изучают некую дисциплину²¹; при этом они пытаются найти ее *sola ratione* («с помощью одного лишь разума»), тем самым акцентируя свою приверженность диалектике²². Помимо учебных задач, эти споры ставили перед собой цель обучить человека логической науке как таковой, чем пренебрегали раннесредневековые авторы²³. Несмотря на ряд ограничений (истина, которую пытаются найти, так или иначе остается известной; отсутствие в арсенале средневековых авторов вообще, и кентерберийского архиепископа в частности, диалогов Платона), подход Ансельма произвел революцию в умах того времени²⁴. Споры прелата с его учениками, позволяющие формулировать и решать новые проблемы в разных областях знания, способствовали появлению схоластического метода. Последующая традиция схоластических *quaestiones*, расцвет которых пришелся на первую половину XIII в., и развившихся из них сумм обязана своим появлением именно тем инновациям, которые ввел в средневековую мысль Ансельм и авторы его круга. При этом традиционные формы ведения диалога продолжают оказывать влияние на раннесхоластическую литературу, направленную, прежде всего, на обучение.

19. Makdisi G. The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology // *Speculum*. 1974. Vol. 49. №4. P. 645.

20. В частности, один из возможных учеников Ансельма Гонорий Отенский (1075/1080 – ок. 1156) пишет, что форму диалога использовали «величайшие философы, такие как Сократ, Платон и Цицерон, не говоря уже о наших Августине и Боэции». См. Novikoff A. J. Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation // *Speculum*. 2011. Vol. 86. №2. P. 413.

21. Это особенно характерно для поздних диалогов Ансельма, в частности, сочинения «Cur Deus homo» (Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / пер. с лат. Е. Начинкина. СПб., 1999). В нем главный аргумент звучит из уст ученика Бозона, а не учителя Ансельма (что было бы характерно для традиционных диалогов).

22. Такой подход не предполагал отказа от использования аргументов, основанных на авторитете Писания или святых отцов (метод, активно применяемый в раннее Средневековье), но значительно увеличивал потенциал использования разумных аргументов (*rationes*).

23. Например, автор диалога «Строматы» Реймбальд из Льежа (ум. ок. 1149) напрямую указывает, что составит свое сочинение, сохраняя «сократовскую форму». См.: Flanagan S. The *Speculum Virginum* and Traditions of Medieval Dialogue // Listen, Daughter. The *Speculum Virginum* and the Formation of Religious Women in the Middle Ages. New York, 2001. P. 182.

24. Evans G. R. The Cur Deus Homo: The Nature of St. Anselm's Appeal to Reason // *Studia Theologica* – Nordic Journal of Theology. Vol. 31. №1. P. 33–50.

Новые тенденции постепенно проникают и в те жанры, которые традиционно ассоциировались с диалогом — полемические сочинения против иудеев. Ученики Ансельма (Гилберт Криспин (ок. 1055–1117) или авторы, испытавшие его, пусть и косвенное влияние (Руперт Дойцский (ок. 1075/1080 — ок. 1129)) оставили после себя такие труды, успешно применяя диалектические находки архиепископа в споре с иноверцами²⁵. Активизация антииудейской полемики, совпавшая с зарождением схоластики, была продиктована несколькими причинами. Григорианская реформа Церкви была призвана, в том числе, обеспечить ее единство и монополию в христианском мире, которой могли угрожать иудеи²⁶. Новый метод пришелся по вкусу схоластам, многие из которых (например, тот же Руперт), были активными сторонниками реформы. Социально-экономические изменения, происходившие на латинском Западе, также обостряли конфликт между двумя религиями²⁷. В диалогах с учениками часто затрагивались те же самые вопросы, которые веками обсуждались в полемике между иудеями и христианами. Антииудейские диалоги, таким образом, могли рассматриваться их авторами и как инструмент катехизации верующих, и в качестве примера спора между учителем и учеником, и как полемический инструмент. Реальные споры между представителями двух религий происходили регулярно, многие из них (пусть далеко и не все) легли в основу полемических сочинений²⁸. Все это порождало разные формы диалога в позднее Средневековье. Их изучению и посвящена данная статья.

В качестве источников для этой работы мы выбрали три текста, которые, на наш взгляд, отражают разные способы применения диалектики в полемической антииудейской литературе. Это «Диалог» Петра Альфонси (ок. 1110)²⁹, «Диалог о книге жизни» толедского архиепископа Родриго Хименеса де Рада (ок. 1218)³⁰ и латинский протокол диспута в Тортосе (1413–1414)³¹. Все три текста либо созданы

25. *Abulafia A. B. S.* An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate // *Studia Monastica*. 1984. Vol. 26. №1. P. 55–74. Руперт не был непосредственным учеником Ансельма, однако мог на склоне лет общаться с Гонорием Отенским, который жил и работал в Кентербери во времена Ансельма, а затем активно распространял идеи архиепископа на континенте. О влиянии Ансельма на Гонория см.: *Novikoff A. J.* Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation. P. 412–416.

26. *Moore R. I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250. Carlton; Malden; Oxford, 2007. P. 31–40.

27. *Abulafia A. B. S.* Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance. London; New York, 2013. P. 51–63.

28. О том, что фиксации диалога предшествовала реальная полемика, говорит, например, Гилберт Криспин: *Gilbertus Crispinus*. *Disputatio Iudei et Christiani* // *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. New York, 1986. P. 9. Герман Кельнский (1107/08–1181), обратившийся в христианство иудей, указывает, что смене религии предшествовал спор, который он вел с христианином по имени Руперт; последнего принято отождествлять с Рупертом Дойцским (*Abulafia A. B. S.* The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus quondam Iudeus // *Jewish History*. 1993. Vol. 7. №1. P. 43–63). О практике частных диспутов в более поздний период см.: *Ben-Shalom R.* Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the late Middle Ages // *AJSR*. 2003. Vol. 27. №1. P. 23–71.

29. *Petrus Alphonsi*. *Dialogi cum Moysi Iudaeo* // *PL*. 157. Col. 535–672. В «Латинской Патрологии» Миня этот текст обозначается как «Диалоги» (мы пользовались именно этим изданием за неимением лучшего). Оригинальное название этого сочинения неизвестно, в более поздних рукописях оно фигурирует как «Диалог», название «Диалоги» в манускриптах не встречается (*Cardelle de Hartmann C., Senekovic D., Ziegler Th.* Modes of Variability: The Textual Transmission of Petrus Alfonsi's *Dialogus* // *Petrus Alfonsi and his Dialogus*. P. 246).

30. *Rodericus Ximenius de Rada*. *Dialogus Libri vitae* // *CCCM*. Vol. 72C. P. 175–424.

31. *La disputa de Tortosa* / ed. por A. Pacios López. Madrid; Barcelona, 1957. Vol. 2 (далее — *La disputa de Tortosa*).

непосредственно в Испании, либо написаны авторами, родившимися и получившими образование на Пиренеях; их создатели активно используют иудейскую традицию³². Выбор именно этих сочинений обусловлен различием их жанров. Сочинение Петра Альфонси (ок. 1070 — ок. 1142) представляет собой диалог в его классическом понимании: разговор двух собеседников на свободные темы. Речь, безусловно, идет об определенной литературной конструкции: автор «Диалога» полемизирует со своим альтер-эго Моисеем, т. е. самим собой до крещения. Перед нами предстает некая сконструированная беседа, в которой правила фактически³³ устанавливаются ее автором. «Диалог о Книге жизни» — не диалог в привычном смысле этого слова: Родриго и его воображаемый анонимный собеседник обмениваются репликами в следующем формате: «Если ты скажешь, я отвечу». Тем не менее, само название этого сочинения, как и активные контакты прелата с иудеями (о которых свидетельствуют, в том числе, его обширные познания о современной ему иудейской вере) позволяют понять, как средневековые авторы представляли себе межрелигиозный диалог. Привлечение этого текста, во многом архаичного на фоне полемики XIII в., также помогло установить, насколько востребованной была полемика старого типа. Протокол диспута в Тортосе³⁴ позволил увидеть, как полемика между христианами и иудеями происходила на самом деле, вне рамок литературного произведения³⁵.

Анализ этих источников позволил ответить на целый ряд вопросов. Как средневековые авторы видят спор с иудеями? Как форма, избранная автором такого текста, позволяет ему решать полемические и другие задачи? Насколько оппонент, в соответствии с духом диалога, является полноправным участником такого спора? Какую роль при выборе формата полемики сыграли древние (античные и раннехристианские) и современные авторам моде-

32. Петр Альфонси одним из первых вводит в антииудейскую традицию полемики агадические мидраши; Родриго критикует представления современных ему иудеев о Мессии, также опираясь на материал агад; предметом диспута в Тортосе также является приход Мессии, который христианская сторона пытается доказать с помощью свидетельств Талмуда.

33. Номинально собеседники согласовывают между собой принципы, на которых будет строиться диалог. См.: PL. 157. Col. 539B–540B.

34. Диспут в Тортосе — далеко не первое публичное состязание такого рода: хорошо известны диспуты в Париже в 1240 и Барселоне в 1263 г. Ход самих этих диспутов известен по их литературно обработанным протоколам, составленным иудейской стороной. Латинские версии этих документов представляют собой либо краткое изложение показаний опрошенных в ходе диспута раввинов (диспут в Париже), либо весьма краткое резюме этого мероприятия (диспут в Барселоне), не позволяющее в полной мере оценить аргументацию его участников. Сопоставление латинских диалогов с современными им иудейскими свидетельствами о диспутах не представляется продуктивным для данной статьи: во-первых, часто эти сочинения представляют собой литературную переработку событий; во-вторых, в центре нашего внимания все же находится именно латинская традиция диалогов. Диспут в Тортосе, хоть и состоялся два века спустя после того, как Родриго составил свой «Диалог», вбирает в себя традиции схоластического диспута; схоластика в ее ранней форме повлияла и на сочинение архиепископа.

35. Отдельно подчеркнем, что мы не ставим перед собой цели реконструировать реальную полемику между иудеями и христианами, например, сопоставляя латинский и еврейский протоколы диспута. Наша задача скорее состоит в исследовании аргументации, которую используют христианские полемисты для спора с иудеями в разных формах средневекового диалога.

ли ведения такого спора? Наконец, какие задачи решают диалоги с иноверцами в литературном переложении таких споров и в случае реального диспута?

Петр Альфонси: между философским и учебным диалогом

Петр Альфонси — один из самых известных средневековых полемистов. Его «Диалог» стал настоящим средневековым «бестселлером»: насчитывается не менее семидесяти девяти рукописей этого текста³⁶. О жизни Петра известно не так много: единственная достоверная дата, которая есть в распоряжении ученых — время его крещения: 29 июня (день Петра и Павла) 1106 г.³⁷ Петр родился в городе Уэска, который в 1096 г. был завоеван Арагоном. Его крестным отцом, скорее всего, стал Альфонсо I Воитель (1104–1134)³⁸, с 1109 г. именуемый в документах (как и в тексте «Диалога»³⁹) «императором Испании»⁴⁰. Спустя несколько лет после крещения Петр покинул Пиренеи, направившись в Англию, где, по некоторым данным, стал личным врачом короля Генриха I (1100–1135)⁴¹, а затем во французские земли, где он, вероятно, занялся преподаванием известных ему дисциплин (в частности, астрономии)⁴².

Текст «Диалога» и его рукописная традиция косвенно позволяют понять, когда именно он был написан: происхождение и датировка большинства ранних манускриптов⁴³; упоминание того, что Альфонсо уже носит титул императора (что указывает на время составления текста — не ранее 1109 г.); отсутствие посвяжительного письма патрону: все это свидетельствует о том, что он был написан уже после того, как Петр покинул родные края⁴⁴. Мы считаем, что в пользу этой версии также говорит и сама форма диалогов: как мы ранее указали, англо-нормандский регион на рубеже XI–XII вв. стал центром культуры, где

36. Популярность Петра, на наш взгляд, обусловлена еще и тем, что в этой книге содержались знания о природе, до этого практически неизвестные на Западе. Так, его использует канцлер Оксфордского университета Роберт Гроссетест (1175–1253). См.: *Tolan J. V. Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Gainesville, 1993. P. 103–107.

37. Не исключено, что до крещения он был раввином — так его называет другой полемист Рамон Марти (1215/1230–1284/1294) (*Raimundus Martini. Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. Parisii, 1651. P. 540). Сам Петр в «Диалоге» упоминает, что проповедовал в синагогах (PL. 157. Col. 538D).

38. Долгое время считалось, что восприимчиком Петра мог быть король Леона и Кастилии Альфонсо VI Храбрый (1072–1109), который также участвовал в завоевании Уэски (*Arduini M. L. 'Potere' e 'ragione' nel Dialogus di Pietro Alfonsi (Mose Sefardi): Linee preliminari per una ipotesi interpretativa // Rivista di filosofia neo-scolastica*. 1994. Vol. 86. P. 30–36). Современные историки отмечают, что Уэска практически сразу перешла под контроль Арагона, поэтому предположение о том, что кастильский монарх мог крестить арагонского еврея, представляется спорным. Титул императора, который носит упоминаемый в «Диалоге» правитель, следует также относить не ко времени крещения Петра, но ко времени составления самого текста.

39. PL. 157. Col. 538A.

40. *Cardelle de Hartmann C. Pedro Alfonso y su Dialogus: estado de la cuestión // Estudios de Latín Medieval Hispánico*. Firenze, 2011. P. 111.

41. Об этом свидетельствует одна из рукописей другого сочинения Петра — «Учительной книги клирика» (*Disciplina clericalis*), датированная XIII в. См.: *Tolan J. V. Petrus Alfonsi...* P. 10–11, 213–214.

42. О научных изысканиях Петра и, в частности, его «Письме к перипатетикам Франции» см.: *Воскобойников О. С. Два голоса в пользу наук о небе в XII веке // Многоликая софистика*. С. 453–472; *González Luis J. El Dialogus de Pedro Alfonso // Fortunatae*. 1992. Vol. 4. P. 245–262; *Tolan J. V. Petrus Alfonsi...* P. 49–94. О дальнейшей судьбе Петра известно мало: вероятнее всего, он вернулся на родину: имя «Петро Алфонс» упоминается в двух документах Туделы от 1122 и 1142 г. Последняя дата сейчас считается примерным временем смерти Петра. *Cardelle de Hartmann C. Pedro Alfonso...* P. 112.

43, 44 >

форма философского диалога была крайне востребована. Это станет еще более очевидно, если мы изучим мотивы самого Петра, которыми он руководствовался при написании «Диалога».

Петр родился в мусульманской Испании, над которой в то время нависла угроза захвата Альморавидами. Сложная ситуация, обусловленная нетерпимой политикой захватчиков по отношению к иноверцам, скорее всего, натолкнула ученого мужа (к тому же сомневавшегося, как мы видим в «Диалоге», и в иудаизме, и в исламе⁴⁵) на мысль о том, что полностью реализовать свои способности он сможет, лишь приняв крещение⁴⁶. У нас нет свидетельств того, что в Арагоне существовал какой-то план по крещению иудеев в недавно завоеванных областях⁴⁷; скорый отъезд Петра на север также, возможно, свидетельствует о том, что местные власти не были заинтересованы в его услугах. Скорее всего, крещение стало его личной инициативой, которая могла бы помочь ему реализовать свои амбиции. Оказавшись за границей, Петр, еще до конца не усвоивший христианское вероучение⁴⁸, активно осваивает расхожие тогда формы диалога. Его сочинение, в известной степени служившее и для преодоления личных переживаний⁴⁹, решало три задачи: оно служило доказательством его стойкой приверженности христианству для его новых единоверцев; предлагало не только новый материал для спора с иудеями, но и методику обучения христиан светским наукам; обогащало научные представления европейцев знаниями, почерпнутыми из иудейской и арабской традиций, в том числе об экзегетических техниках иудеев⁵⁰. Форма «Диалога» — разговор с самим собой — отсылает к традиции «солилоквиев», о которой мы говорили в начале статьи, а диалектический метод обучения, принятый на вооружение Петром, явным образом перекликается с соответствующими сочинениями Ансельма и его последователей.

< 43. Большинство рукописей XII в. (в том числе древнейший манускрипт из Фекана, датируемый первой четвертью XII в.) происходит из Англии или Нормандии, древнейший испанский манускрипт (из монастыря Санто-Доминго-де-ла-Кальсада, провинция Риоха) датируется XIII в. См.: *Roelli P., Bachmann D. Towards Generating a Stemma of Complicated Manuscript Traditions: Petrus Alfonsi's Dialogus // RHT NS. 2010. Vol. 5. P. 310–313.*

< 44. *Cardelle de Hartmann C. Pedro Alfonso... P. 112.*

45. Наиболее жесткой критике Петра подвергся присущий иудейской вере антропоморфизм, активно критикуемый и еврейскими философами (*Сират К. История средневековой еврейской философии. М., 2003. С. 31–34*), однако принимаемый простыми верующими. Принадлежность Петра к самым известным критикам антропоморфизма — караимам — весьма спорна (*Tolan J. V. Petrus Alfonsi... P. 24.*); скорее всего, он намеренно выбрал своей мишенью такие популярные представления.

46. Вольфрам Дреус, в частности, указывает на наличие крупных центров иудейской и исламской культуры в находящихся неподалеку от Уэски Туделе или Сарагосе, где Петр мог бы реализовать свои амбиции учителя; перспектива обучения и работы там, впрочем, никак его не привлекла. *Dreus W. Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches «Selbstgespräch» als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik // Francia. 2005. Bd. 32, 1. S. 80.*

47. В этом случае крещение раввина крупного города было бы знаковым событием, которое могло побудить других иудеев также сменить веру. Впрочем, полностью исключать версию о том, что Альфонсо стал восприимчивом Петра, чтобы подвигнуть его единоверцев сменить религию, нельзя. Вполне возможно, что такой план был, но не увенчался успехом, а оказавшийся ненужным Петр покинул страну. В этом случае становится понятной хотя бы мотивация арагонского короля, ставшего его восприимчивом.

48. В частности, в одной из глав Петр активно критикует представление о воскресении всех мертвых во плоти после Второго пришествия, которое является одним из ключевых положений христианства. PL. 157. Col. 581C–593A.

49. Петр Альфонси, будучи выкрестом, оказался в средневековом обществе маргиналом на стыке двух культур. По мнению В. Дреуса, в «Диалоге» Петр конструирует свое собственную идентичность. В начале трактата его «я» оказывается расколотым надвое: Моисей представляет собой старую идентичность автора, Петр — новую. По мере того, как Моисей соглашается с доводами Петра, «эго» Альфонси собирается заново, и с финальным «аминь» перед нами уже предстает цельная личность. *Dreus W. Op. cit. S. 74–75.*

50 >

Характер бесед Петра и Моисея, с одной стороны, позволяет, вслед за Кармен Карделье де Артман, отнести это сочинение к жанру «философского диалога»⁵¹. Разговор проходит в дружеской атмосфере⁵², его участники вместе ищут истину, а правила, на которых основан спор, предлагает сам Моисей⁵³. Вторая и третья главы «Диалога» (в них предметом спора стали причины, по которым иудеи оказались в изгнании, а также вопрос о воскресении мертвых) действительно напоминают диалектический спор: Моисей чаще (см. таблицу 1) выдвигает возражения, а не просто подтверждает истинность слов оппонента или односложно отвечает на его вопросы.

Таблица 1. Реплики Моисея в «Диалоге» Петра Альфонси

РОД ВЫСКАЗЫВАНИЙ	НОМЕР ГЛАВЫ												
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Правила диалога	5												
Просьбы разъяснить слова Петра	4	27	6	9	2	6	13	6	10	12	21	7	19
Подтверждения слов Петра		14	3	5		5	5	1	3	4	5	3	9
Ответы		17	3	12	1	3	2	2	3	3	10	8	14
Возражения	1	9	12	17	4	4	6	7	5	9	9	3	13

Дальнейший анализ реплик собеседников, впрочем, заставляет усомниться в майевтическом характере этого сочинения: по мере приближения к финалу разговор формально равных собеседников все больше напоминает беседу учителя и ученика⁵⁴. В этих главах Моисей нередко просит Петра просто уточнить тот или иной вопрос, тем самым фактически структурируя его пространную речь о том или ином предмете⁵⁵, и периодически «подсказывая» своему собеседнику форму ответа⁵⁶. Часто (например, при вводе новой главы) Моисей дополняет эти просьбы велеречивыми похвалами в адрес своего учителя⁵⁷, а порой и напрямую говорит, что просветился благодаря «учителю» Петру⁵⁸, тем

< 50. В «Диалоге» практически впервые в латинской традиции фигурируют агады. Об интересе схоластов к сочинению Петра как источнику по иудейской герменевтике см. *Cardelle de Hartmann C., Senekovic D., Ziegler Th.* Op. cit. P. 240.

51. Швейцарская исследовательница относит к ним, в частности, «Беседы» (*Collationes*, текст, ранее известный как «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином») Петра Абеляра (1079–1142) и «Книгу язычника и трех мудрецов» Рамона Льюля (ок. 1235–1315). Помимо философских, она также выделяет учебные (мы же убеждены, что граница между этими поджанрами размыта, что доказывает «Диалог» Петра Альфонси) и драматические диалоги. *Cardelle de Hartmann C. Diálogo literario...* P. 124; *Ead. Lateinische Dialoge...* S. 210–232.

52. «A tenera igitur pueritiae aetate quidam mihi perfectissimus adhaeserat amicus, nomine Moyses, qui a primaeva aetate meus consocius fuerat et condiscipulus». PL. 157. Col. 537D. Петр дважды называет Моисея «братом». *Ibid.* Col. 581B, 593A.

53. Моисей призывает своего друга признать истинность иудейского закона и пророков, а также при приведении доводов ориентироваться на еврейский текст Ветхого Завета. Петр принимает все эти правила, поскольку хочет «убить» своего оппонента «его же мечом», т.е. применить в полемике против иудеев их же традицию. Обзор применения такой стратегии в полемике см. в статье: *Tolan J. V. Ipsiis gladio occidere: The Use and Abuse of Scripture in Iberian Religious Polemics // Christlicher Norden – Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter.* Münster, 2011. S. 201–213.

54. Соотношение ролей учителя и ученика отличалось в разных сочинениях XII в., и на фоне многих авторов Петр выглядит довольно передовым мыслителем. Так, у Гонория Отенского реплики ученика ограничиваются вопросами и похвалами в адрес учителя, тексты Гуго Сен-Викторского (1096/1097–1141) также часто носят характер катехизиса. Подчеркнуто равный статус собеседников – скорее исключение; в таком духе выдержаны, например, диалоги Ансельма Гавельбергского (ок. 1100–1158). В «Естественных вопросах» Аделярда из Бата (ок. 1080/1090 – ок. 1152/1160) собеседники не равны по статусу, однако за ними не закреплены фиксированные роли: и учитель, и ученик могут и задавать вопросы, и давать на них ответы (*Flanagan S.* Op. cit. P.183, 184, 190). Такой спор вполне подходит под определение майевтического диалога. Как нам кажется, в том же духе выдержан и диалог Петра Альфонси. О связи Петра и Аделярда см.: *Burnett Ch. Petrus Alfonsi and Adelard of Bath Revisited // Petrus Alfonsi and His Dialogus.* P. 77–92.

55, 56, 57, 58 >

самым указывая читателю, что речь идет именно о процессе обучения. Характер отдельных высказываний Моисея также подчеркивает его желание услужить Петру в деле изложения истинной точки зрения: так, он с готовностью говорит от имени анонимного «противника», или с охотой примеряет на себя маску мусульманина, чтобы помочь Петру рассказать о ложности ислама⁵⁹. Эти пассажи призваны указать, что персонаж Моисея, по крайней мере, в конце диалога максимально абстрактен, и его можно легко заменить, например, учеником⁶⁰. «Диалог», таким образом, гипотетически мог быть прекрасной иллюстрацией преподавательских навыков Петра, мечтавшего о стезе учителя в чужой стране.

Характер реплик иудейского оппонента Петра также призван указать читателю на главные выводы в каждом разделе трактата и проиллюстрировать признание Моисеем верховенства Петра⁶¹, виртуальный триумф христианства над иудаизмом. Подлинная роль Моисея в этом диалоге заключается в том, чтобы помочь Петру раскрыть все истины. Речь, таким образом, по большей части идет не о совместном поиске истины, а об ее диалектичном изложении. Моисей в целом представляет собой пример идеального ученика для такого диалога, пусть и изучившего некоторые искусства (грамматику и астрономию⁶²) и «взращенного в колыбели философии и вскормленного ее сосцами»⁶³, однако не обладающего достаточным пониманием, чтобы самостоятельно постичь истину, а нередко и откровенно глупого, о чем не забывает напоминать Петр⁶⁴. Авторы диалогов конца XI — начала XII в. видели их задачу в том, чтобы просветить людей, «медленных умом»⁶⁵ (выражение Ансельма); для более «продвинутых» учеников рекомендовались другие жанры⁶⁶. Помимо учебных целей, «Диалог» мог использоваться и по прямому назначению: он предоставлял целый арсенал аргументов против современных иудеев (в том числе агад, вера в которые впослед-

< 55. Даже тот факт, что слова Моисея открывают каждую главу, подтверждает тезис о второстепенности этой фигуры. Иудейский противник Петра в финальных главах диалога, как правило, просит того изложить свою точку зрения, а не предлагает собственную интерпретацию обсуждаемого вопроса.

< 56. «MOYSES. Geometrica figura hoc mihi monstrari visibiliter cupio». PL. 157. Col. 547B; «MOYSES. Qua ratione potes monstrare quod anima perfectam non habet sapientiam?». Ibid. Col. 558B.

< 57. «Cordium Illuminatori non immerito gratias ago, qui tantae caecitatis tenebras, etsi sero, a nostro depulit animo. Tibi quoque non injuste maximas grates rependo, qui et apertissimarum et inexpugnabilium luce rationum, hujus a me infidelitatis errorem tulisti». PL. 157. Col. 593B.

< 58. «MOYSES. Quoniam per te non intermisisse doctior fio, non immerito sine intermissione gratias ago». Ibid. Col. 550D.

59. «MOYSES. Adversarius igitur insistere poterit, dicens compositorem istum vim universalis animae esse, quae scilicet vis natura vocatur». Ibid. Col. 557D–558A. О восприятии ислама Петром, а также об образе «риторического мусульманина», часто встречающемся в антииудейской полемике см.: *Szpiech R. W. Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic // Al-Qantara*. 2013. Vol. 34. №1. P. 153–185.

60. Этот прием довольно распространен в христианской полемике. Он отражает второй этап катехизации: например, у псевдо-Ансельма диалог сначала ведут Христианин и Язычник; последний в конце полемики превращается в Верного (а в одной из рукописей в конце диалога беседуют уже Учитель и Ученик). *Novikoff A. J. Anselm... P. 406–407*. В сочинении Павла Бургосского (до крещения — Шломо ха-Леви, ок. 1351–1435) «Исследование Писаний» диалог в первой части ведется между иудеем Савлом и христианином Павлом, а во второй части — между Учеником и Учителем (См.: *Paulus de Santa Maria. Scrutinium Scripturarum*. Burgis, 1591). В «Учителе праведности» Альфонсо из Вальядолида диалог ведут Учитель (Mostrador) и Мятежник (Rebelle).

61. Столь обширные формулы ответа характерны для речей слуг в средневековых учебных диалогах. См., например: *Kristol A. Stratégies discursives dans le dialogue médiéval. He, mon seigneur, pour Dieu, ne vous desplaise, je suy tout prest yci a vostre comandement // Philologica ancilla litteraturae*. Genève, 2013. P. 127–147.

62. PL. 157. Col. 544D; Col. 597B–597C.

63. «PETRUS. Tu vero in philosophiae cunis enutritus, philosophiae uberibus lactatus». Ibid. Col. 537D.

64. «Stultissime omnium, o Moyses, intelligis tu istam simpliciter, ut posita est, prophetiam?». PL. 157. Col. 636D.

65, 66 >

ствии, в XIII в., станет основанием для обвинений иудеев в ереси⁶⁷), и транслировал тот образ иноверца, который был необходим полемистам⁶⁸. Стоит также отметить, что на фоне других полемических диалогов против иудеев сочинение Петра отличается куда большей проработанностью характера иудея и его реплик. Часто полемисты избирали куда более традиционный образ своего оппонента: он становился своеобразным «мальчиком для битья», на котором авторы диалогов оттачивали свое мастерство, и который лишь изредка мог произнести что-то в свою защиту; в конечном счете такие тексты по-прежнему могли служить катехизисами для некрепких в вере христиан⁶⁹. «Диалог» Петра Альфонси, ориентированный на древнюю диалектическую традицию (возрожденную его старшими современниками), как мы показали, решает другие задачи. Это, в свою очередь определило форму и обеспечило успех одного из самых популярных средневековых антииудейских сочинений.

«Диалог о Книге жизни»: между катехизисом и проповедью

XII век стал временем активизации антииудейской полемики на латинском Западе. Эта полемика часто носила отнюдь не мирный характер дружеского диалога, который мы (пусть и не всегда) наблюдаем в сочинении Петра Альфонси. Так, например, Петр Достопочтенный (1094–1156), используя агады, обвинил современных ему иудеев в ереси⁷⁰. В конце XI в. в Европе в связи с крестовыми походами участились погромы⁷¹, активно вводились ограничения для иудеев⁷². Кульминации эти запреты достигли, когда на IV Латеранском соборе были приняты постановления, запрещающие иудеям занимать общественные и государ-

< 65. Представления Петра Альфонси об интеллектуальных способностях его бывших единоверцев описаны в статье: Чернина Л. В. Интерес к иудаизму и еврейской учености в ранней схоластике (Петр Альфонси и Петр Абеляр) // Вестник Еврейского университета. 2004. №9(27). С. 9–28.

< 66. Novikoff A. J. Anselm... P. 415. В частности, Теодорих Шартрский (последняя четверть XI – ок. 1155) указывает, что для начинающих учеников лучше всего подходит диалектизм (т.е. обучение в форме вопросов и ответов), а для учеников постарше необходим аналектизм (изложение некой дисциплины). Von Moos P. I. Le dialogue latin... P. 995.

67. Cohen J. The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Antijudaism. London; Ithaca, 1982. P. 51–77.

68. Сочинение Петра цитируют многие полемисты, в частности Петр из Корнуэлла (ок. 1170–1221), Рамон Марти (1215/1230–1284/1294), Альфонсо из Вальядолида (до крещения – Авнер из Бургоса, ум. ок. 1347). См.: Bobichon Ph. La 'bibliothèque' de Raymond Martin au couvent Sainte-Catherine de Barcelone: sources antiques et chrétiennes du Pugio fidei (с. 1278) // Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendicants. Turnhout, 2014. P. 329–366; Hunt R. W. The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew // Studies in Medieval History Presented to F. W. Powicke. Oxford, 1948. P. 143–156; Szpiech R. «Petrus Alfonsi... Erred Greatly»: Alfonso of Valladolid's (d. ca. 1347) Imitation and Critique of Petrus Alfonsi's Dialogus // Petrus Alfonsi and his Dialogus. P. 321–348.

69. Abulafia A. B. S. Christians and Jews... P. 80–82.

70. Petrus Cluniacensis. Adversus inveteratam Judaeorum dirutiem // PL. 189. Col. 507–660. О роли Петра в закреплении представления об иудаизме как ереси см.: Friedman Y. Anti-Talmudic invective from Peter Venerabilis to Nicolas Donin (1144–1244) // Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244. Paris, 1999. P. 171–191; о связи, существующей между еретиками и иудеями в представлении средневековых авторов см.: Berger D. Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries // Harvard Theological Review. 1975. Vol. 68. №3–4. P. 287–303; Cohen J. Living Letters of the Law... P. 317–364.

71. Shepkaru S. The Preaching of the First Crusade and the Persecutions of the Jews // Medieval Encounters. 2012. Vol. 18. P. 93–135.

72. Dahan G. Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge. Paris, 1990. P. 159–198.

ственные должности, а также обязывающие их (как и мусульман) носить специальный знак желтого цвета, который позволил бы отличать их от христиан⁷³. Спустя несколько лет папа Гонорий III (1216–1227) отменил действие этого постановления в Толедском архидиоцезе⁷⁴. Причиной стали многочисленные просьбы местного архиепископа Родриго Хименеса де Рада (ок. 1170–1247, архиепископ с 1209 г.), поддержанного кастильским королем Фердинандом III (1217–1252): прелат ссылался на то, что местные иудеи, возмущенные запретом носить ту же одежду, что и христиане, могут бежать в мусульманскую Испанию⁷⁵. Родриго, судя по всему, ввел понтифика в заблуждение: на подконтрольной Альмохадам территории действовали аналогичные правила относительно одежды иноверцев, поэтому угроза массового исхода иудеев была мнимой⁷⁶. Причина этого подлога кроется в том, что архиепископа связывали довольно крепкие отношения с иудейской общиной Толедо. Отношения эти были, впрочем, весьма прагматичными: Родриго был заинтересован в увеличении финансовой мощи своего архидиоцеза и Кастилии вообще; влиятельные толедские евреи были готовы платить за сохранение статус-кво.

Родриго успешно обходил еще одно предписание собора: иудеи часто становились управляющими церковной недвижимостью или же финансовыми агентами архиепископа; прелат также благоволил переводческой деятельности, в которой принимали участие иудейские интеллектуалы⁷⁷. Мягкая политика Родриго по отношению к иудеям вызывала подозрения со стороны его паствы, а также непосредственных выгодополучателей: на архиепископа поступали многочисленные жалобы (в том числе и в Рим)⁷⁸. Возможно, пытаясь оправдаться перед единоверцами за свои «симпатии к иудеям», Родриго и написал «Диалог».

73. Grayzel S. Jews and the Ecumenical Councils // *The Jewish Quarterly Review*. 1967. Vol. 57. P. 287–311.

74. *Idem*. The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of Their Relations during the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period. Philadelphia, 1933. P. 150.

75. Amran R. El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219 // *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. 2003. Vol. 26. №1. P. 75.

76. Pick L. K. Rodrigo Jiménez de Rada and the Jews: Pragmatism and Patronage in Thirteenth Century Toledo // *Viator*. 1997. Vol. 28. P. 210.

77. Fidora A. Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo // *Communities of Learning – Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe (1100–1500)*. Turnhout, 2011. P. 19–36; Glick Th. F. «My Master, the Jew»: Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Ages // *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor E. Lourie*. Leiden; Boston, 2004. P. 157–182.

78. Amran R. Op. cit. P. 72.

Сочинение Родриго плохо вписывается в определение диалога, с которым привыкли иметь дело исследователи. Оно представляет собой развернутую проповедь в двух частях, в которую архиепископ периодически включает реплики своего оппонента-иудея. В отличие от диалогов в традиционном понимании слова, здесь нет персонажей. Объяснений появлению этого заголовка может быть несколько. Первое и самое очевидное — речь идет о позднейшей вставке. «Диалог», написанный примерно в 1218 г., сохранился в единственной рукописи XV в. Как считает издатель этого текста Хуан Фернандес Вальверде, на определенном этапе копиист мог добавить это название, которое, по мнению исследователя, не отражает содержания «Диалога»: пресловутая «Книга жизни» (т.е. книга, в которой будут записаны имена всех людей в день Страшного суда — образ почерпнут из Апокалипсиса (Откр. 20:12)) в нем вовсе не упоминается; кроме того, добавляет издатель, текст под названием «Диалог о Книге жизни» не упоминается ни в других сочинениях Родриго, ни где бы то ни было еще⁷⁹. Мы позволим себе не согласиться с этой трактовкой. Как минимум четыре из восьми книг «Диалога» посвящены событиям, которые произойдут после конца света⁸⁰, в его иудейской или христианской интерпретации, поэтому выбор такого заголовка отчасти оправдан. Название «Диалог о Книге жизни» фигурирует в самом тексте этого сочинения. Копиист, если признать версию о том, что именно он дал книге это название, таким образом, присваивает себе полномочия автора, от его лица говоря читателю: «Я озаглавил эту книгу „Диалог о Книге жизни“»⁸¹. Такое вмешательство в текст кажется нам как минимум необычным; впрочем, мы не сбрасываем со счетов версию о том, что название придумал именно копиист.

Главный вопрос — почему это сочинение получило название «диалог» — может разрешаться следующим об-

79. Introducción // CCCM. Vol. 72C. P. 168–170.

80. «Vt autem libri materia melius declaretur, in octo uolumina est distinctus: Primus liber de trinitate et indiuidua unitate; Secundus de incarnatione et operibus saluatoris et spiritus sancti missione; Tercius de principatu apostolorum et reprobatione legalium et gencium uocatione; Quartus de regno ecclesie et statuta desolatione; Quintus de fabula ludeorum; Sextus de ecclesiasticis sacramentis; Setimus de antichristo; Octauus de generali resurreccione et iudicio separationis et mundi consumatione». CCCM. Vol. 72C. P. 178.

81. Приведем здесь полную латинскую цитату, чтобы спорность такой трактовки была очевидной для читателя: «Ego autem non posum tinctis Indie coloribus comparari nec columnarum epistiliis adactari nec cum clauis aureis in cedrinis tabulis gloriari nec cum anaglyphis in tenpli parietibus eleuari, set uelicans siccomoros et ruborum distinguens aspera condensorum, stilo simplici, prosa rudi, intellectu tenui magna tetigi et presumsi; uerum quod in me a sapiencia et eloquencia extitit alienum ut non posim ueri agni magnalia edicere singilatim, illi relinquo qui residuum huius agni precepit igni spiritus reseruari; et quia christianus quilibet fide uiuit, et interdum ad catholicum, frequencius ad ludeum et hoc opere uerto stilum; intitulaui Dialogum Libri Vite». Ibid. P. 180.

разом. «Диалог», как мы уже говорили, представляет собой своеобразную проповедь; более того, Родриго черпает некоторые приемы из книги проповедей блаженного Августина. Средневековые авторы по-разному переводили слово «диалог» на латынь; в частности, Исидор Севильский (560/570–636) передает его как *sermo* — слово, которое часто использовалось для обозначения проповеди. Риторические вопросы, обращенные к некоему собеседнику (у любой проповеди есть аудитория), могут легко стать репликами, что мы и наблюдаем в случае Родриго. Более того, в Средние века с легкой руки Беаты Достопочтенного (672–735)⁸² бытовал еще один перевод слова «диалог» — *disputatio*, спор, который Родриго ведет с иудеем. Все эти дополнительные коннотации греческого слова, которые появились при его переводе на латынь, могли исказить представление о диалоге, которое принимает Родриго или копиист. Сам архиепископ упоминает диалог один раз: так он трактует пассаж из книги пророка Исаяи (Ис. 63:1–3, «Кто это идет от Едома...»)⁸³; отсутствие в этой беседе пророка с Богом фиксированных ролей наводит на мысль о том, что прелат понимал диалог весьма расширительно.

В «Диалоге», как мы уже отметили, спор происходит между христианином Родриго и анонимным иудеем⁸⁴, к которому архиепископ обращается на «ты». «Диалог» не отличается столь большим разнообразием реплик, как сочинение Петра Альфонси. Чаще всего оппонент (реплики которого пересказывает Родриго) задает некий вопрос (довольно короткий) или высказывает возражение и получает пространственный ответ Родриго. Всего в «Диалоге» насчитывается двадцать семь возможных⁸⁵ реплик иудейского собеседника (оформленных в виде «*si queris*», «*si dicis*») и тридцать ложных утверждений и трактовок Библии, которые опровергает Родриго.

82. González Iglesias J.A. Los nombres del diálogo literario. Su validez para el diálogo narrativo // Voces. 1996. Vol. 7. P. 46–47.

83. «Si autem predictum dialogum Ysaye Daudid uel alicui uolueris adaptare sequencia litere non te desinunt». CCCM. Vol. 72C. P. 363. Полная цитата звучит так: «Кто это идет от Едома, в червленых ризах от Восора, столь величественный в Своей одежде, выступающий в полноте силы Своей? — Я — изрекающий правду, сильный, чтобы спасти — Отчего же одеяние Твое красно, и ризы у Тебя, как у топтавшего в точиле? — Я топтал точило один, и из народов никого не было со Мною; и Я топтал их во гневе Моем и попираю их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и Я запятнал все одеяние Свое».

84. Люси Пик предполагает, что непосредственным оппонентом Родриго мог быть один из крупнейших раввинов Толедо Меир бен Тодрос Абулафия (ок. 1170–1244, известный также под именем-акронимом Рама), известный критик Маймонида (рабби Моше бен Маймон, Рамбам, между 1135/1138–1204) и сторонник буквального прочтения Библии и Талмуда, в чем Родриго упрекает иудейского собеседника. См.: Pick L. K. Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain. Ann Arbor, 2004. P. 165. О споре вокруг сочинений Маймонида см.: Сурат К. Ук. соч. С. 335–340.

85. Часть из них дана в форме будущего времени.

Оппонент оказывается в подчиненной, а потому заведомо проигрышной позиции: ему отведена роль слушателя, который периодически делает некоторые ремарки. Динамика спора в «Диалоге» меняется. Наиболее активная полемика происходит в первых пяти книгах «Диалога»: в них архиепископ, опираясь на теологические и космологические аргументы, доказывает догматы о Троице, едином Боге и воплощении; в третьей книге он провозглашает несостоятельность иудейского закона, в четвертой описывает триумф Церкви над иудеями. Пятая и последующие книги касаются заявленных в заглавии «Диалога» событий после прихода Мессии. Характер диалога здесь меняется: если ранее Родриго отвечал на возможные возражения иудейского оппонента, то теперь он критикует иудейские «побасенки» (*fabulae* — так он называет агадические мидраши, в которых описываются деяния Мессии и события после его прихода) и ложные трактовки Писания⁸⁶, с помощью которых его оппонент обосновывает релевантность иудейских преданий. В финальных книгах⁸⁷ диалог с иудеем уходит на второй план: Родриго последовательно излагает католическую доктрину, лишь изредка оспариваемую его оппонентом.

Формы презентации материала не исчерпываются вопросами воображаемого противника и ответами Родриго. Часто (четырнадцать раз) он вводит новый пассаж словами, обращенными к иудею: «Ты услышал... услышь теперь»⁸⁸. Родриго почерпнул эту формулу из «Проповедей» Августина⁸⁹. Использование риторических вопросов и повторов наводит на мысль о том, что это сочинение и должно было иметь форму проповеди. Она, как отмечает Родриго в прологе, адресована чаще всего иудеям, однако иногда — католикам⁹⁰. Структура (напоминающая символ веры с акцентом на его последних статьях⁹¹), язык (далеко не все иудеи знали латынь⁹²) и тематика последних книг наводят на мысль

86. «Set dum ab intellectu prophetico euagaris, seductus fabulis execeraris, cum ista ad messie tempora referas fabulosa et dicas in diebus eius hec omnia euentura et ubertatem rerum et sanitatem continuam et famulatum gencium suo tempore exhibenda, cum tamen eius principium, generationem uel ortum uel natiuitatem nec prophete te doceant nec tu ipse nisi in dispendio fabularum possis ostendere uel probare». CCCM. Vol. 72C. P. 315.

87. Шестая книга посвящена таинствам (считается, что этот отрывок «Диалога» адресован католикам, которые могли бы усомниться в их истинности под влиянием еретиков); в седьмой и восьмой книгах описываются деяния Антихриста и события после Второго пришествия.

88. CCCM. Vol. 72C. P. 190, 195, 202, 205, 223, 229, 232, 234, 265, 268, 271, 298, 358, 405.

89. См. например, проповеди 46, 223, 362.

90. «Quia christianus quilibet fide uiuit, et interdum ad catholicum, frequencius ad Iudeum et hoc opere uerto stilum». CCCM. Vol. 72C. P. 186.

91. Такая структура — общее место в полемике, она указывает на генетическую связь полемических сочинений с катехизисами. См.: Dahan G. Les intellectuels... P. 350.

92. Тот факт, что большинство полемик было написано на латыни, служит одним из главных аргументов в пользу того, что они не были обращены к иудеям, во всяком случае, к широким массам. Из этого не следует отсутствие полемического содержания или возможности диалога — часть полемических сочинений составлена на народных языках (например, сочинения Рамона Льюля). Поздние полемисты часто стремились либо включить в состав своих сочинений значительные фрагменты на иврите («Кинжал веры» Рамона Марти), либо писать диалоги на языке своих оппонентов («Учитель праведности» Альфонсо из Вальядолида). См.: Kolin D. S. Polemical Language: Hebrew and Latin in Medieval and Early Modern Jewish-Christian Debate // JH. 2015. Vol. 29. №1. P. 1–38.

о том, что перед нами катехизис для новообращенного христианина, призванный развеять его возможные сомнения в вере, и одновременно с этим своеобразный солилоквиум, внутренний разговор, который, по выражению Ансельма, всегда представляет собой диалог⁹³.

Все это не отменяет полемическую составляющую «Диалога» — приведенные Родриго агады ранее не фигурировали в христианской полемике, сам он взаимодействовал и, скорее всего, полемизировал с иудеями, а организация текста с помощью вопросов воображаемого оппонента — прием, широко распространенный во всех схоластических сочинениях (Родриго, безусловно, принадлежал к схоластической традиции), от *quaestiones* до сумм⁹⁴. С ученой литературой того времени «Диалог» роднит и активное использование натурфилософских знаний, которые будущий архиепископ почерпнул во время учебы в Париже и общения с интеллектуалами рубежа XII и XIII вв.⁹⁵ Частые ссылки на мнение философов и языческих мудрецов свидетельствуют о желании внедрить в полемическую аргументацию знания, которые были доступны и иудеям, и христианам. Этот метод, который в литературу *Adversus Iudaeos* ввел Петр Альфонси, успешно применяется в сочинении Родриго. Мнение о том, что иудеи пользуются теми же знаниями, что и христиане, которое, скорее всего, разделяет наш автор, оказало влияние и на полемический метод, и на само представление об иудеях.

Однако если мы предполагаем, что текст был написан в единственном экземпляре и адресован определенным кругам (людям, упрекавшим Родриго в симпатиях к иудеям), то можно заключить, что главное в этом сочинении — это образы христианского и иудейского мира, которые архиепископ транслирует в «Диалоге». В самом начале своего сочинения он говорит о том, что до установления единобожия разнообразные мнения жителей обители

93. Novikoff A. J. Anselm... P. 397.

94. О применении «диалоговых форм» в энциклопедиях первой половины XIII в. см.: *Draelants I. La question ou le débat scolastique comme formes du discours scientifique dans les encyclopédies naturelles du XIIIe siècle: Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais // Scientiarum Historia: Tijdschrift voor de Geschiedenis van de Wetenschappen en de Geneeskunde. 2005. Vol. 31. №1. P. 125–153.*

95. Л. Пик детально рассмотрела связь Родриго с Аланом Лильским (ок. 1120–1202) и Михаилом Скотом (1175 — ок. 1232), показав, как архиепископ повлиял на формирование концепции *natura naturans* (Pick L. K. Michael Scot in Toledo: *natura naturans* and the Hierarchy of Being // *Traditio*. 1998. Vol. 53. P. 93–116). О трактовке чудес в духе натуралистической экзегезы в сочинениях Петра Альфонси и Родриго см.: Долгополов В. Г. Доказательство чуда в антииудейской полемике на латинском Западе (XII–XIV вв.) // *Средние века*. 2015. Вып. 76(3–4). С. 254–273.

скорби (т. е. земли) относительно теоретического интеллекта (т. е. веры) отличались от истины отцов, что вело их к гибели⁹⁶; он сравнивает эту ситуацию с современным ему положением дел и указывает, что и сейчас существуют различные толкования Писания, что мешает верующему спастись. В качестве примера он приводит иудейскую экзегезу; эту же мысль он развивает в пятой главе (напомним, посвященной критике иудейских преданий о Мессии), указывая, что современные ему толкования иудеев не только разнятся между собой, но и отличаются от интерпретаций древних учителей иудеев⁹⁷. Разрозненные верования иудаизма противопоставляются единому учению Церкви — таков лейтмотив сочинения Родриго.

Со стремлением обеспечить идеологическое единство церкви и королевства связан и интерес, который Родриго проявляет к вестготской истории. Древнее королевство предстает в его сочинении как образец, на который следует ориентироваться современным монархам. При этом Родриго намеренно искажает вестготскую политику в отношении иудеев: в сочинении «Об испанских делах» он крайне редко пишет о ней; периодически рассказывая о гонениях на иудеев или о массовых насильственных крещениях, он осуждает их⁹⁸.

«Диалог» Родриго, скорее всего, не был частью какой-либо программы, призванной усилить давление на иудеев. Учитывая наличие всего одной рукописи, вошедшей в состав корпуса антииудейских сочинений в XV в.⁹⁹, и большие возможности примаса Испании (вероятно, самого высокопоставленного автора антииудейского полемического сочинения в истории), который при желании мог бы растрижировать свое сочинение¹⁰⁰, можно предположить, что диалог был адресован определенным христианским кругам, которые могли поставить под сомнение ортодоксальность взглядов прелата¹⁰¹. Отсутствие ссылок на «Диалог» в других сочинениях прелата, возможно, также свидетельствует о его нежелании развивать эту тему. Впоследствии

96. «Quia multorum uarietas ex incolatu miserie circa intellectum theoricum uariavit a ueritate patrum, doctrinis uariis turbata sinderesi peregrinans in errorum incidit laberintum». CCCM. Vol. 72C. P. 175.

97. «Apud tuos ueteres et modernos uarietas adhuc micat: tuorum ueteres docuerunt quod non in ueritate littere reppererunt et, ut possunt, scripturas deuiant a proprio intellectu». CCCM. Vol. 72C. P. 302.

98. Так, например, Родриго описывает массовые крещения при Сисебуте (612–621): «В начале царствования он склонил иудеев к христианской вере, скорее не из знания, но из ревности [к вере]. Он своею властью заставил [принять христианство] тех, кого следовало убеждать разумом веры» (Qui in inicio regni ludeos ad fidem christianam permouens, emulationem quidem habuit set non secundum scienciam; potestate enim compulit quos prouocari oportuit fidei ratione (Rodericus Ximinius de Rada. Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothica. lib. 2, cap. 17)). Позиция Родриго не должна удивлять — Церковь всегда формально осуждала насильственные крещения. Тем не менее, выражая официальную позицию Церкви при изложении исторических событий, архиепископ способствует сохранению статус-кво. Отметим, что, когда речь заходит об интересах церкви, Родриго меняет свою тактику и осуждает королей (например, Витицу (698–710)), которые, разрешив иудеям вернуться, нарушили тем самым привилегии Церкви (Ibid. lib. 3, cap. 17).

99. Л. Пик связывает появление «Диалога» в этом корпусе с погромами 1391 г. По ее мнению, «Диалог» мог служить текстом для катехизации обращенных в то время иудеев. Pick L. K. Conflict and Coexistence... P. 207.

100. Родриго также написал «Историю об испанских делах» («Готская история»), «Бревиловкий» (переложение «Схоластической истории» Петра Коместора (ок. 1110–1179)) и многочисленные «малые истории»: «Историю римлян», «Историю гуннов, вандалов, свевов, аланов и силингов», «Историю остготов» и «Историю арабов». Рукописная традиция «Истории об испанских делах» насчитывает не менее семнадцати рукописей, многие из которых датируются XIII в. CCCM. Vol. 72C. P. 10–12.

101. Вместе с тем, нельзя отрицать, что «Диалог» просто оказался не востребован в Испании того времени, где идея обращения иудеев была не так распространена, как к северу от Пиренеев. По той же причине, как мы считаем, полемическое сочинение Петра Достопочтенного «Трактат против закоренелого упорства иудеев», написанное за восемьдесят лет до этого во Франции, не получило широкого распространения, несмотря на авторитет клюнийского аббата: сохранилось всего пять рукописей этого текста. Friedman Y. Op. cit. P. 80.

эта же идея единства христианского мира приведет схоластов к мысли о необходимости исключения иудеев из общества. У Родриго эта мысль (несмотря на негативные черты, которыми он нередко наделяет иудеев) не звучит; его «Диалог», старомодный по форме и довольно новаторский по содержанию, транслирует, как и ранние полемические тексты, августиновское представление о роли иудеев в обществе¹⁰² — идею, все менее востребованную в полемике XIII–XV вв., о которой пойдет речь ниже.

Тортоса 1413–1414: диспут или судилище?

Сочинение Родриго — один из ярких примеров возможной фиксации частного диспута. Однако такие беседы не всегда проходили в нужном для Церкви русле. В XIII в. появляется множество запретов¹⁰³ для мирян и неподготовленных клириков вести такие диалоги с иноверцами: церковные иерархи, как и в древности, опасались, что в случае поражения христианская вера будет посрамлена (сама эта возможность казалась им недопустимой); к тому же миряне, полемизировавшие с иудеями, тем самым подрывали монополию Церкви на толкование Священного Писания¹⁰⁴. По мере развития идеи единства христианства (корни которой, как мы уже отметили, лежат в XI в.) и укрепления папской власти укоренялось представление о том, что такие диспуты должны проводиться под эгидой Церкви. Эта идея вылилась в знаменитый Парижский диспут 1240 г., завершившийся осуждением Талмуда и сожжением около десяти тысяч его экземпляров два года спустя¹⁰⁵.

Параллельно с этими процессами шло развитие университетского образования. Магистры развивали диалектические техники, разработанные схоластами XII в.; немалую роль в этом сыграл перевод корпуса сочинений Аристотеля на латынь в XII–XIII вв. Университеты разра-

¹⁰². Августин считал иудеев носителями буквы Ветхого Завета, *hebraica veritas*. Поэтому, по мнению этого отца Церкви, иудеи должны быть сохранены в обществе вплоть до Страшного суда, когда они прозреют и обратятся в христианство. Начиная с XII в. эта концепция подвергается ревизии. См.: *Cohen J. Living Letters...* P. 36–40, 271–312.

¹⁰³. Впервые запрет прозвучал в синодальных правилах 1200 г. парижского епископа Одона из Сюлли. Собор в Трире 1227 г. запретил необученным священникам спорить с иудеями в присутствии мирян, а шесть лет спустя собор в Тарасоне ввел полный запрет на спор мирянам на территории Арагона. В 1261 г. этот запрет повторил папа Александр IV (1254–1261) (см.: *Ben-Shalom R. Op. cit.* P. 42; *Novikoff A. J. The Medieval Culture of Disputation...* P. 198–201), однако это не это не означало, что он соблюдался. См.: *Limor O. Polemical Varieties: Religious Disputations in 13th Century Spain // Iberia Judaica. 2010. Vol. 2. P. 55–79; Ead. Missionary Merchants: Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa // Journal of Medieval History. 1991. Vol. XVII. P. 35–51.*

¹⁰⁴. *Limor O. Polemical Varieties...* P. 65.

¹⁰⁵. *Ragacs U. Paris 1240: Christians and Jews Defining the Talmudic Aggadot // Henoch. 2015. Vol. 37. №1. P. 53–65; Tuilier A. La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques // Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244. Paris, 1999. P. 59–78.*

батывали свою технику диспутов; в суммах и комментариях также активно применялись диалектические техники¹⁰⁶. Процессы против иудеев оказались косвенно связанными с развитием схоластики: так, Альберт Великий (ок. 1193–1280) принимал участие в работе комиссии по осуждению Талмуда¹⁰⁷, а первый диспут *de quolibet* совпал по времени с проведением этого процесса¹⁰⁸.

Инновации схоластов XIII в. были оперативно взяты на вооружение полемистами. Около 1278 г. Рамон Марти, вдохновленный «Суммой теологии» Фомы Аквинского (1225–1274), пишет сочинение «Кинжал веры», в котором резко критикует иудаизм и Талмуд, оперируя при этом диалектическими аргументами. Активно используемый схоластами прием силлогизма также перекочевывает в полемические сочинения: Рамон Льюль применяет элементы этой техники в своей «Книге проповедей против иудеев»¹⁰⁹. Августинец Бернард Оливер (кон. XIII — 1348, с 1337 г. — епископ Уэски, с 1345 — Барселоны, с 1346 — Тортосы) в трактате «Против слепоты иудеев» доказывает несостоятельность Ветхого Завета и необходимость заменить его Новым. Свои рассуждения он также выстраивает на силлогизмах¹¹⁰. Все эти новшества меняли и характер самой полемики: если ранее она считалась ученым спором, то в XIII в., по выражению Клэр Суссан, происходит «вторжение жанра в реальность»; эта тенденция воплощается в публичных диспутах с иудеями¹¹¹.

Параллельно с адаптацией новых техник под нужды полемики усиливалась проповедническая активность доминиканцев. В 1242 г. арагонский король Жауме I Завоеватель (1213–1276) разрешает доминиканцам проповедовать в синагогах, хотя и накладывает на братьев-проповедников определенные ограничения.

Одна из таких проповедей состоялась через несколько дней после окончания Барселонского диспута 1263 г.¹¹² Иудеям, которые слушали эти проповеди, дозволялось отве-

106. Novikoff A. J. The Medieval Culture of Disputation... P. 144–152, 167–174.

107. Resnick I. M. Albert the Great on the Talmud and the Jews // *Philosemitism, Antisemitism and the Jews: Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Century*. Aldershot; Burlington; Singapore, 2004. P. 132–154.

108. Novikoff A. J. The Medieval Culture of Disputation... P. 205.

109. Raimundus Lullus. Liber praedicationis contra Iudaeos (op. 123). Turnhout, 1984. Книга содержит пятьдесят две проповеди на каждую неделю, в которых в терминах метафизики объясняются догматы о Троице и едином Боге, анализируются соответствующие стихи из Ветхого Завета, а также дается объяснение его заповедям; все это, по мнению Рамона, доказывает ложность учений иудеев и мусульман. Рамон отдельно подчеркивает, что проповеднику надлежит вначале изучить его знаменитое логическое искусство (*Ars Generalis*). Примеры применения силлогизмов у Рамона см.: Raimundus Lullus. Op. cit. P. 78, 123–124, 143.

110. Bernardo Oliver. Contra caecitatem Iudaeorum. Madrid; Barcelona, 1965. Такой метод получил распространение не только в полемике — Иоанн Шалонский в XIV в. написал «Краткое искусство составления проповедей с помощью силлогизмов» (*Montzoza Coca M. De la retórica clásica al Ars praedicandi medieval: el ejemplo de los Sermones de Don Martín García // OMNIA MVTANTVR. Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*. Barcelona, 2016. Vol. 1. P. 185).

111. Soussen C. La parole de l'autre, la prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge // *Les dialogues Adversus Iudaeos*. P. 360.

112. 29 августа 1263 г. король разрешил Павлу Христиани, представителю христианской стороны на Барселонском диспуте, проповедовать в синагогах. На следующий день последовало уточнение: проповеди могли проводиться только в еврейском квартале, а присутствие иудеев было добровольным. В октябре 1268 г. Жауме I ввел ограничение на число людей, которые могут посещать альхаму (общину иудеев) с целью проповеди — «десять достойных людей из числа доминиканцев»; иудеям отныне разрешалось не отвечать на обвинения против Талмуда, за исключением тех его частей, которые порочат Христа, Богородицу и святых. В 1299 г. Жауме II (1291–1327) подтвердил право доминиканцев устраивать публичные проповеди в иудейском квартале. См.: Riera i Sans J. Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII–XIV) // *Calls*. 1987. №2. P. 125–129.

чать на обвинения доминиканцев, что нередко приводило к столкновениям и трагическим последствиям¹¹³. Параллельно с принудительными проповедями для иудеев часть духовенства активизировала антииудейскую пропаганду среди христиан; нередко проповедники использовали мотивы ритуального убийства или осквернения гостии — обвинения, появившиеся в Англии, Франции и Германии в XII в. и постепенно перекочевавшие на Пиренеи. Такие проповеди приводили к погромам; несмотря на жесткую реакцию светских властей, эти идеи постепенно получали широкое распространение в народе¹¹⁴.

Активизация антииудейских проповедей шла рука об руку с ухудшением положения иудеев на латинском Западе. В 1290 г. их изгоняют из Англии, в 1394 г. происходит окончательное изгнание из Франции. В Испании, где положение приверженцев иудаизма было относительно стабильным, ситуация резко ухудшается в конце XIV в. В 1391 г. происходит серия погромов, которая привела к насильственному обращению примерно трети всех живущих в Испании иудеев¹¹⁵.

В 1413–1414 гг. состоялся один из самых крупных процессов против иудеев, получивший название диспута в Тортосе¹¹⁶. Его инициатором стал иудейский врач¹¹⁷ Иехошуа бен Йосеф ибн Вивес ха-Лорки (вторая половина XIV в. — 1430), после крещения принявший имя Иеронима из Санта-Фе. Диспут в Тортосе стал одним из самых масштабных событий такого рода: он проходил под председательством антипапы Бенедикта XIII (1394–1423)¹¹⁸ и с участием десяти церковных иерархов и ста членов курии¹¹⁹; шестьдесят девять сессий заняли двадцать один месяц (с 7 февраля 1413 по 17 ноября 1414 г., со значительными перерывами) и привлекли примерно две тысячи зрителей¹²⁰. Традиция публичных дебатов также восходит к древности¹²¹. Осуждение иудеев (цель, которую и преследовали

113. Chazan R. Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply // HThR. 1974. Vol. 67. №4. P. 437–457.

114. Orfali M. La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge // RHR. 2012. Vol. 1. P. 35–40.

115. Guerson A. Seeking Remission: Jewish Conversion in the Crown of Aragon, c. 1378-1391 // JH. 2010. Vol. 24. №1. P. 33–52.

116. Общее описание диспута см.: Alcalá Galve A. Cristianos y judíos en Aragón: la disputa de Tortosa // Inquisición y sociedad. Valladolid, 1999. P. 65–106; Amador de los Ríos J. Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal. Madrid, 1876. T. 2. P. 430–448; Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain. Skokie (IL), 2001. Vol. 2: From the Fourteenth Century to the Expulsion. P. 170–243; Бэр Й. Диспут в Тортосе // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Раанана, 2013. URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/appendix3.html> (дата обращения: 22.11.2018).

О роли Винченца Феррера см.: Roca Traver F. A. San Vicente Ferrer y los judíos: la "Disputa" de Tortosa // BSCC. 2009. №85. P. 203–227.

117. После крещения он стал личным медиком Бенедикта. Cupam K. Ук. соч. С. 513–514.

118. Для самого понтифика, который был лишь одним из трех претендентов на папский престол, диспут в Тортосе был способом утвердить свое положение в христианском мире. Мотивация светских властей в лице арагонского короля Фердинанда I (1412–1416) также была ясна: антипапа и приближенный к нему доминиканец Викентий Феррер (1350–1419) способствовали восшествию на престол сына Хуана I. Maccoby H. The Tortosa Disputation, 1413–1414 // Judaism on Trial. London; Toronto, 1982. P. 84, 94.

119. Bobichon Ph. Persistence et avatars de la forme dialoguée dans la littérature chrétienne et juive de controverse: XVe–XVIIIe siècle // Les dialogues Adversus Judaeos. P. 391.

120. López Martínez N. Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV: ambientación y principales escritos // AHI. 1992. №1. P. 56.

121. В «Деяниях Сильвестра» также рассказывается о диспуте при дворе Константина Великого (306–337). См.: Morlet S. Op. cit. P. 30. Аналогичный мотив присутствия короля и большого скопления людей, а также участия многочисленных иудейских мудрецов, которые противоречат друг другу, можно также найти в раннесредневековых текстах, например, в «Споре с иудеем Гербаном» Григория (Грегентия) Омиритского (ум. ок. 560) и «Трофеях Дамаска» (VII в.). См.: Bobichon Ph. Persistence et avatars... P. 393.

такие мероприятия) всегда должно было происходить на публике, однако столь представительное общество на диспуте собралось впервые. Иудейскую сторону также представляли видные раввины и философы: Йосеф Альбо (1380–1444), автор сочинения «Книга начал»¹²², Астриук ха-Леви и многие другие. Такой публичный характер, по замыслу инициаторов диспута, был необходим, чтобы доказать всему миру (в лице присутствующих прелатов) ложность учения иудеев, посрамленных в ходе этого спора¹²³.

Формат диспута¹²⁴ был следующим: многочисленным раввинам противостоял один христианский диспутант (как правило, сам Иероним). Этот принцип применялся и на предыдущих диспутах: его цель состояла в том, чтобы показать противоречивость мнений раввинов¹²⁵ (которую, напомним, акцентировал еще Родриго Хименес де Рада¹²⁶). Ключевой вопрос спора — пришел Мессия или нет, и подходит ли под его критерии Иисус Христос. Инициаторы диспута, как нам кажется, реализовали принятые в схоластике модели университетского спора¹²⁷. На заре университетского образования в Европе споры, как правило, проходили между магистром и учеником; магистр выдвигал некий вопрос, а противостоящий ему ученик (*opponens*) выдвигал аргументы в защиту того или иного решения этого вопроса. В 1230-х гг. в диспутах появляется третья роль — *respondens*: это еще один студент, который искал слабые стороны аргументации оппонента и отвечал на его дальнейшие реплики¹²⁸. То же самое мы можем наблюдать и в случае диспута в Тортосе.

Диспут условно можно разделить на несколько частей. В первый период (сессии 1–8, 7–17 февраля 1413 г.) на диспуте постоянно присутствует антипапа, который играет роль магистра на таком диспуте: он объявляет тему (сессии 3, 4, 7, 8) и выдает заключение (сессии 3, 4, 8¹²⁹). Перед лицом папы проходят первые крещения — символические

122. *Cupam K.* Ук. соч. С. 551–559; *Rauschenbach S.* Joseph Albo, der Messias und die Disputation von Tortosa // *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate.* Eugene (OR), 2002. P. 53–66.

123. Христианская сторона диспута всякий раз отказывала иудеям в их просьбах перенести полемику в более приватное место (*La disputa de Tortosa*. P. 53). Не исключено, что Иероним и его соратники использовали и психологический эффект такого формата: десять раввинов, окруженных толпой христиан, оторванных от своих домов и семей (на что они жаловались сами (*Ibid.* P. 440)), явно ощущали серьезное давление со стороны оппонентов, что могло сказаться и на характере их ответов.

124. Параллельно с диспутом в 1411–1415 гг. шла проповедническая кампания, которую вел Викентий Феррер. *Ben-Shalom R.* Op. cit. P. 39. Проповедь и диспут проводились одновременно по понятной причине: пока раввины находились на диспуте, их паству могли убеждать проповедники.

125. «Primo: variacionem in hac altercacione per rabinos factam, et usque modo servatam atque responsam, ostendere». *La disputa de Tortosa*. P. 526.

126. Об использовании такой стратегии в литературном диалоге См.: *Sadik S.* Les opinions du Rebelle dans le Mostrador de justicia (Maître de justice) d'Abner de Burgos // *Henoch*. 2015. Vol. 37. №1. P. 119–131.

127. Сам Иероним, принявший крещение лишь в 1412 г. (*López Martínez N.* Op. cit. P. 56–57), безусловно, не имел к ней отношения; однако он готовил этот процесс не в одиночку: очевидно, сам формат избрали привлеченные к этому процессу члены курии и прелаты, скорее всего, обучавшиеся в университетах. См. также примеч. 132.

128. *Weijers O.* Terminologie des universités au XIII^e siècle. Roma, 1987. P. 347–348, 350–351, 353–354.

129. Завершает спор от лица папы в восьмой сессии член курии Санчо (*La disputa de Tortosa*. P. 56). Папа также делает заключение на 15-й сессии (*Ibid.* P. 107), тем самым возвращая себе права магистра, а затем вновь устраняется из спора, передавая свой мандат Иерониму. Иудейская сторона, как правило, получает лицензию от понтифика на то, чтобы возразить на доводы Иеронима (P. 407). Папа вновь возвращается на диспут в его конце: на 48-й сессии он задает вопрос, хотят ли иудеи продолжать спор, и поручает кардиналам просветить отказавшихся от спора (*Ibid.* P. 403–405); на 53-й сессии речь рабби Астриука также обращена к понтифику, хотя ответ на меморандум раввина дает Иероним (*Ibid.* P. 439–448). На 63-й сессии Бенедикт XIII принимает участие в споре о природе Талмуда и грехах талмудистов (*Ibid.* P. 561–566), а также выносит приговор на последней, 69-й сессии.

доказательства скорой победы христиан¹³⁰. Затем мандат (протоколист каждый раз указывает, что Иероним начинает сессию, действуя по мандату папы) на ведение этих действий передается Иерониму, который выполняет функции и магистра, и пропонента — человека, который предлагает некий тезис, на который затем отвечают иудеи, играющие роль респондента и пытающиеся найти слабые стороны аргументации противника¹³¹. На первых двух этапах диалог двух сторон выглядит следующим образом: Иероним выдвигает некие тезисы в доказательство прихода Мессии в лице Христа, опираясь при этом на текст Танаха и Талмуд¹³², и приводит несколько аргументов в пользу этого довода; иудеи либо отвечают напрямую (после того, как Иероним изложит все свои доводы), либо составляют специальные ответы-свитки (*schedulae*)¹³³, на которые Иероним должен найти контраргументы. Периодически христианский полемист и его оппоненты составляют силлогизмы¹³⁴, которые служат для доказательства их точки зрения. 30 августа диспут прерывается по просьбе иудейской стороны и возобновляется лишь 19 ноября. На третьем этапе (сессии 48–69, 8 января — 17 ноября 1414 г.), после того, как часть иудеев отказывается продолжать спор¹³⁵, тактика меняется. Теперь силлогизм становится структурно-образующим элементом: сессии строятся на доказательстве и опровержении силлогизмов¹³⁶, составленных иудейской стороной¹³⁷. Раввины предлагают два меморандума-возражения против доводов Иеронима, которые тот последовательно опровергает¹³⁸. В этой части окончательно закрепляются роли сторон: за Иеронимом закрепляется роль пропонента, а за раввинами — роль коллективного респондента; в меморандумах они не столько излагают свою позицию, сколько пытаются дать ответы на многочисленные обвинения Иеронима¹³⁹.

В финальных сессиях (63–66)¹⁴⁰ Иероним объявляет Талмуд еретической книгой, содержащей множество непри-

130. Обращения иудеев фиксируются в протоколе четыре раза (сессия 12, 14, 22, 62 (*La disputa de Tortosa*. P. 86, 102, 151, 560)). Массовые обращения по итогам диспута — топос многих литературных диалогов, начиная с поздней Античности («Деяния Сильвестра», см. примеч. 121). Протоколист подчеркивает, что обращались самые знатные и образованные иудеи.

131. Пропонент на диспуте в Тортосе, как мы считаем, это аналог оппонента в университетских диспутах: в частности, на близость этих ролей указывает Альберт Великий (*Albertus Magnus. Topica (In Aristotelis libros Topicorum)* // *Opera omnia*. Paris, 1890. Vol. 2. P. 508). О синонимичности этих слов говорит и сам текст — в рукописи вместо пропонента фигурирует оппонент: «Cum magistri Ieronimi de Sancta Fide 'proponens' [E. opponens] debito honore loquendo». *La disputa de Tortosa*. P. 64.

132. Об абсурдности такого рода аргументов с точки зрения иудеев см.: *The Vikuah of Nahmanides // Judaism on Trial*. London; Toronto, 1982. P. 104; Диспут Рамбана [Электронный ресурс] // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Раанана, 2013. URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/appendix2.1.html> (дата обращения: 22.11.2018).

133. Например, на сессиях 16 (*La disputa de Tortosa*. P. 109), 21 (*Ibid.* P. 141), 22 (*Ibid.* P. 145), 37 (*Ibid.* P. 281), 39 (*Ibid.* P. 305), 41 (*Ibid.* P. 325), 45 (*Ibid.* P. 389).

134. Организаторы диспута могли позаимствовать этот метод из сочинения упомянутого выше Бернарда Оливера. Одна из рукописей трактата епископа хранилась в библиотеке Бенедикта XIII. *Bernardo Oliver*. Op. cit. P. 34.

135. *La disputa de Tortosa*. P. 403–405.

136. Вопрос о том, насколько раввины владели этим методом, остается открытым. Многие современники диспута в Тортосе сетовали, что их единоверцы плохо обучены логике и диалектике, и призывали переводить трактаты по этой дисциплине на иврит. Христиане напрямую способствовали интеллектуальной изоляции иудеев: в ряде стран действовал запрет на продажу иноверцам книг по логике и философии. См.: *Ben-Shalom R.* Op. cit. P. 68–69.

137. Иероним в опровержении также пользуется техникой силлогизмов (*La disputa de Tortosa*. P. 501, 521, 544).

138. Сессия 53 (*Ibid.* P. 439–448), сессия 59 (*Ibid.* P. 519–523).

139. «Inter magistrum Ieronimum proponentem et rabinum respondentem magna fuit altercacio super maiori premissa sillogismi presentis». *Ibid.* P. 497.

140. *Ibid.* P. 561–566.

стойностей¹⁴¹, а его составителей — грешниками и глупцами, которым нельзя верить. Раввины признают, что не знают, как защитить спорные, по мнению христианской стороны, положения Талмуда, и отказываются им верить; после этого папа выносит приговор.

Сам процесс рассматривается его инициаторами не как диспут, призванный установить, какая религия правильная, а как способ наставления и просвещения иудеев¹⁴², призванный вырвать их из ереси¹⁴³. Поскольку христианская сторона просвещает иудеев, то именно она, подобно учителю, говорит Иероним, определяет порядок изложения материала¹⁴⁴. Протоколист достраивает образ «Иеронима-наставника», когда отмечает, что тот внимательно (*diligenter*) выслушивает «пространные» ответы иудеев¹⁴⁵. Христианский диспутант на правах пропонента позволяет себе игнорировать многие аргументы иудеев, часто ссылаясь на пресловутую многословность (*prolixitas*) речи¹⁴⁶; отказ иудеев отвечать на те или иные доводы и вопросы по причине незнания трактуется как ложь, а значит, признание победы христианской стороны¹⁴⁷. Аргумент, на который Иероним не может найти ответ, рассматривается как софистический¹⁴⁸, а значит, и как отход от принятого способа диспута (см. примеч. 142). Христианский полемист также часто обвиняет своих оппонентов в использовании логических уловок: «предвосхищения основания» (*petitio principii*)¹⁴⁹ или «доказательств по кругу» (*syllogismus circularis*)¹⁵⁰. Сам Иероним при этом намеренно обходит теологические проблемы, отказываясь считать их предметом спора¹⁵¹.

Лишь в конце диспута Иероним и его соратники срывают покровы и объявляют происходящее уже не наставлением, а обвинительным процессом против иудейской ереси¹⁵². Формат схоластического диспута удобно вписывается в обвинительный процесс, в котором папа, выносящий приговор¹⁵³, становится судьей, Иероним — обвинителем, а предоставленные сами себе иудеи вынуждены защищаться от нападок.

141. «Ex predictis hereticis ac nephandissimis auctoritatibus, et licet sint innumerabiles, in tantum quod non est capitulum nec folium in prefato Talmut, quod non sit aliqua earumdem». La disputa de Tortosa. P. 591.

142. Иероним противопоставляет два вида спора: один из них ложный, софистический — в нем одна из сторон побеждает, но часто такая победа достигается ухищрениями; так Корей, Дафан и Авнан спорили с Моисеем и Аароном (Числ. 16: 1-3). Другой способ спора предназначен для того, чтобы развеять сомнения (*ad extirpanda dubia*), чтобы воссияла истина. Так ученики спорят с учителями, а магистры — друг с другом на своих лекциях или общих актах (*Ibid.* P. 24).

143. *Ibid.* P. 331.

144. Иероним на 12-й сессии заявляет, что, будучи наставником (*informer*) в этом споре, именно он определяет, что обсуждать сначала, а что потом. Он сравнивает просьбу раввина с ситуацией, когда ученик просит у учителя «Альмагест», чтобы сразу постичь науку о звездах, а тот призывает его сначала изучить сочинения Евклида и арифметику, а уже потом браться за астрономию (*Ibid.* P. 79).

145. При этом ответы и доводы христианского полемиста занимают больше времени. В частности, Иероним составил список из двенадцати вопросов, на которые должны ответить иудеи. Их краткие ответы помещены в протокол 24-й сессии; их критике посвящены одиннадцать сессий (с 19 мая по 12 июля 1413 г.).

146. «Magister Ieronimus, prehabitam prolixitatem per iudeos super interrogacione secunda nimis prolixie habitam diligenter attendens». *Ibid.* P. 319.

147. «Vel illa ignorancia vel nesciencia, potest significare negativam rei seu propositionis interrogate. Et hoc quidem est cum interrogatur in materia in qua homo ad concedendum vel negandum est obligatus. Tali enim casu dicere «ignore seu nescio quod tale quid sit», est tantum ac si diceret: «Scio quod tale quid non est.» Verbigracia si quis peteret ab alio in iudicio centum florinos, quos sibi mutaverat; iudex quidem eum interrogavit super eo, si est sic, vel non. Cui ille respondet: «nescio vere quod talis homo michi actenus similes pecunias mutuasset». *Ibid.* P. 207.

148. *Ibid.* P. 151.

149. «Verbi gracia, si duobus altercantibus super hoc, scilicet, an Papa sit Dertuse aut non, et unus ad probandum quod Papa sit Dertuse, sic diceret: presupono istam conclusionem, quod Papa sit inter muros Dertuse; et facto hoc presupposito sic arguit: Papa est inter muros Dertuse. Igitur Papa est Dertuse. Hoc vocatur fallacia petitionis principii, nam presuponit ut certum principium illud super quo est questio et altercacio. Sic facit prefatus rabi Ferrer in eius scriptura». *Ibid.* P. 530, см. также P. 585.

150. *Ibid.* P. 500.

151, 152, 153 >

Все эти особенности довольно сильно напоминают нам те условия, которые ставятся авторами литературных антииудейских диалогов: реплики иудейской стороны ограничены; целью диспута является не установление истины, а доказательство верности христианства. Диспут в Тортозе в полной мере отражает тенденции в отношениях между иудеями и христианами на закате Средневековья. Христианская сторона (как мы видим в протоколе диспута) была в целом мало заинтересована в полемике: через 80 лет после диспута в Тортозе происходит окончательное изгнание иудеев из Испании. Сам диспут (несмотря на то, что его инициатор, антипапа Бенедикт XIII, был низложен Констанцским собором 1415 г.) оказал непосредственное влияние на ухудшение положения иудеев: его вердикт лег в основу дискриминационного законодательства, которое активно вводилось в XV в. во всех государствах Пиренейского полуострова¹⁵⁴.

Заключение

Мы рассмотрели основные формы диалога в антииудейской полемике в средневековой Европе начиная с XII в. Авторы диалогов, созданных в то время, активно усваивают диалектические техники, разработанные в Античности. Это в корне меняет характер самих текстов: ранние схоласты, по крайней мере, имитируют свободный поиск истины в духе греческих философов, при этом решая с помощью этих текстов несколько другие задачи. Жанры, появившиеся в поздней Античности (катехизис, солилоквий, эротапокрисис, раннехристианские проповеди), также продолжают оказывать влияние на форму этих сочинений. В результате возникает специфический жанр средневекового диалога, который сочетает черты обеих традиций.

< 151. La disputa de Tortosa. P. 443.

< 152. «In qua quidem informacione recitavi qualiter in fine processus super accusationibus contra Talmud factis». Ibid. P. 577.

< 153. По итогам диспута Бенедикт XIII выносит суровый приговор: он постановляет изъять все экземпляры Талмуда, запрещает читать и изучать его тайно или публично, ужесточает наказание за богохульство и святотатство или за передачу иудеям священных предметов. Иудеям отныне запрещено иметь свои суды, отменяется действие всех привилегий. Понтифик запрещает иудеям занимать руководящие должности и заниматься определенными профессиями. Приверженцы иудаизма обязаны жить в отдельном квартале и носить особую одежду, христианам запрещено продавать им дома или земли; долги перед иудеями отменяются. Как минимум три раза в год иудеи обязаны слушать христианские проповеди (Ibid. P. 598-607).

154. *Cantera Montenegro E.* La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla // *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*. 2012. Vol. 25. P. 119-146; *Maccoby H.* The Tortosa Disputation, 1413-1414, and Its Effects // *The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries (15-16 c.)*. Leuven, 1998. P. 23-34; *Idem.* The Tortosa Disputation... P. 94; *Perea Rodríguez Ó. R.* El Sumario del despensero y la imagen de la política de Fernando I de Aragón con respecto a judíos y judeoconversos // *El compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*. Zaragoza, 2013. P. 630-639.

Этот диалог, как и в первые века христианства, остается направленным на наставление «слабых умов» или заблуждающихся людей, ищущих истину; форма аргументации претерпевает значительные изменения под влиянием вновь открытой диалектики. Данные черты средневекового диалога оказали значительное влияние на развитие схоластического метода в XII–XV вв. и вместе с тем наложили на него определенные ограничения.

Сказанное выше справедливо и для тех текстов, которые стали предметом изучения данной статьи; они оказываются в еще большей степени ориентированы на старые формы ведения спора. «Диалог» Петра Альфонси поначалу представляет собой дружескую беседу между представителями двух религий. Этот «философский» диалог довольно быстро обрывается; на смену ему приходит наставление ученика Моисея в новой вере, периодически прерываемое его возражениями, которые отражают личные переживания полемиста, а также его опыт спора с бывшими единоверцами. Родриго Хименес де Рада, также полемизировавший с иудеями, видит в своем «Диалоге о Книге жизни» средство катехизации слабых духом католиков и ответ упрекавшим его в филосемитизме единоверцам, хотя и не исключает его применение против иудеев. Это обусловило назидательную, проповедническую форму «Диалога». Литературный диалог, принимавший, как мы показали, черты разных жанров, ставит вымышленного оппонента (даже если речь в какой-то степени идет о фиксации реальной полемики, как в обоих приведенных нами примерах) в заведомо проигрышное положение; эта ситуация, которая неизбежно вела к победе христианской стороны, на наш взгляд, абсолютно устраивала полемистов. Реальная полемика с иудеями проходила в тех же ограниченных условиях. На диспуте в Тортосе Иероним из Санта-Фе, проводя полноценный схоластический диспут, на деле

наставляет своих оппонентов в католической вере; их реплики на сей раз ограничены не воображением автора, а набором правил диспута, устанавливать которые может лишь христианская сторона. В то же время ограниченность антииудейского диалога в его разных формах не делает этот жанр бесперспективным для изучения. Исследование данных текстов показывает не только эволюцию самого жанра диалога (с точки зрения наращивания полемистами арсенала их аргументов и техник), но и иллюстрирует то, как авторы или инициаторы диспутов видят диалог между религиями, и то, как меняются их представления о своих оппонентах. Изучение этих моделей диалога с точки зрения динамики иудео-христианских отношений в Средние века и их влияния друг на друга, как и систематическое изучение аргументации (отражающей, на наш взгляд, не только актуальные тенденции схоластики, но и собственные представления авторов о диалогических техниках) представляется весьма перспективным полем для дальнейшего исследования.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / пер. с лат. Е. Начинкина. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
2. Возлюблю слово как ближнего: Учебный текст в позднюю Античность и раннее Средневековье: исследование состава школьного канона III–XI вв.: сб. науч. статей и переводов / под общ. ред. М. Р. Ненароковой. Москва: Индрик, 2017. (Труды семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики»; 19).
3. Диспут Рамбана // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур [Электронный ресурс] / под ред. О. Лимор, пер. с иврита С. Солонник, А. Гроссман. Раанана: Издательство Открытого университета, 2013. URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/appendix2.1.html> (дата обращения: 22.11.2018).

4. *Albertus Magnus*. Topica (In Aristotelis libros Topicorum) // Opera omnia / ed. A. et E. Borgnet. Paris: Vivès, 1890. Vol. II. P. 232–524.
5. *Bernardo Oliver*. Contra caecitatem Iudaeorum / ed. por F. Cantera Burgos. Madrid; Barcelona: Instituto «Arias Montano», 1965. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Serie B; 9).
6. La disputa de Tortosa / ed. por A. Pacios López. Madrid; Barcelona: Instituto «Arias Montano», 1957. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Serie B; 6).
7. *Gilbertus Crispinus*. Disputatio Iudei et Christiani // The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster / ed. by A. B. S. Abulafia, G. R. Evans. London; New York: Oxford University Press, 1986. (Auctores Britannici Medii Aevi; VIII).
8. Judaism on Trial / ed. and transl. by H. Maccoby. London; Toronto: Associated University Presses, 1982.
9. *Paulus de Santa Maria*. Scrutinium Scripturarum / ed. ab Christophoro Sanctotisio. Burgis: Apud Philippum Iuntam, 1591.
10. *Petrus Alphonsi*. Dialogi cum Moysi Iudaeo // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / acc. J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1854. T. 157. Col. 535–672.
11. *Petrus Cluniacensis*. Adversus inveteratam Iudaeorum dirutiem // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / acc. J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1854. T. 189. Col. 507–660.
12. *Raimundus Martini*. Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos / ope et opera D. de Maussac cum observationibus Iosephi de Voisin. Parisiis: Apud Mathurinum et Ioannem Henault, 1651.
13. *Raimundus Lullus*. Liber praedicationis contra Iudaeos (op. 123) / cura et studio A. Madre. Turnhout: Brepols, 1984. (Corpus christianorum, continuatio medievalis; 38).
14. *Rodericus Ximinius de Rada*. Dialogus Libri vitae // Roderici Ximenii de Rada Historiae minores; Dialogus libri vite / cura et studio J. Fernández Valverde et J. A. Estévez Sola. Turnhout: Brepols, 1999. P. 175–424. (Corpus christianorum, continuatio medievalis; 72C).
15. *Rodericus Ximinius de Rada*. Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothica / cura et studio J. Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1987. (Corpus christianorum, continuatio medievalis; 72).
16. The Vikuaḥ of Naḥmanides // Judaism on Trial / ed. and transl. by H. Maccoby. London; Toronto: Associated University Presses, 1982. P. 102–146.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэр Й. Диспут в Тортосе [Электронный ресурс] // Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур / под ред. О. Лимор, пер. с иврита С. Соломник, А. Гроссман). Раанана: Издательство Открытого университета, 2013. URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/appendix3.html> (дата обращения: 22.11.2018).
2. Воскобойников О. С. Два голоса в пользу наук о небе в XII веке // Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / отв. ред. П. В. Соколов; науч. ред. Ю. В. Иванова. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 453–472.
3. Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Москва; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2002. (Библиотека «Иудаика»: Серия «Современные исследования»).
4. Долгополов В. Г. Доказательство чуда в антииудейской полемике на латинском Западе (XII–XIV вв.) // Средние века. 2015. Вып. 76(3–4). С. 254–273.
5. Зуева Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва, 2011.
6. Сират К. История средневековой еврейской философии / пер. с англ. Т. А. Баскаковой. Москва: Мосты культуры, 2003. (Библиотека «Иудаика»: Серия «Современные исследования»).
7. Чернина Л. В. Интерес к иудаизму и еврейской учености в ранней схоластике (Петр Альфонси и Петр Абеляр) // Вестник Еврейского университета. 2004. №9(27). С. 9–28.
8. Alcalá Galve A. Cristianos y judíos en Aragón: la disputa de Tortosa // Inquisición y sociedad / coord. por A. de Prado Moura. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial; Universidad de Valladolid, 1999. P. 65–106. (Historia y Sociedad; 74).
9. Abulafia A. B. S. An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate // Studia Monastica. 1984. Vol. 26. №1. P. 55–74.
10. Abulafia A. B. S. Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2013.

11. *Abulafia A. B. S.* The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus quondam Iudeus // *Jewish History*. 1993. Vol. 7. №1. P. 43–63.
12. *Amador de los Ríos J.* Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876. Vol. 2.
13. *Amran R.* El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219 // *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. 2003. Vol. 26. №1. P. 73–85.
14. *Arduini M. L.* 'Potere' e 'ragione' nel Dialogus di Pietro Alfonsi (Mose Sefardi): Linee preliminari per una ipotesi interpretativa // *Rivista di filosofia neo-scolastica*. 1994. Vol. 86. P. 219–286.
15. *Baer Y.* A History of the Jews in Christian Spain. 2nd ed. Skokie (IL): Varda Books, 2001. Vol. 2: From the Fourteenth Century to the Expulsion / transl. from the Hebrew by L. Levensohn, H. Halkin, Sh. Nard.
16. *Ben-Shalom R.* Between Official and Private Dispute: the Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages // *Association for Jewish Studies Review*. 2003. Vol. 27. №1. P. 23–71.
17. *Berger D.* Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries // *Harvard Theological Review*. 1975. Vol. 68. P. 287–303.
18. *Bobichon Ph.* La “bibliothèque” de Raymond Martin au couvent Sainte-Catherine de Barcelone: sources antiques et chrétiennes du Pugio fidei (c. 1278) // *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants / sous la dir. de N. Bériou, M. Morard, D. Nebbiai Dalla Guarda*. Turnhout: Brepols, 2014. P. 329–366. (Bibliologia; 37).
19. *Bobichon Ph.* Justin martyr: étude stylistique du Dialogue avec Tryphon (suivie d'une comparaison avec l'Apologie et le De resurrectione) // *Recherches Augustiniennes et Patristiques*. 2005. Vol. 34. P. 1–61.
20. *Bobichon Ph.* Persistence et avatars de la forme dialoguée dans la littérature chrétienne et juive de controverse: XI^e–XVIII^e siècle // *Les dialogues Adversus Judaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne / ed. par S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2013. P. 385–400. (Études Augustiniennes; 196).
21. *Burnett Ch.* Petrus Alfonsi and Adelard of Bath Revisited // *Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, Context, Reception / ed. by C. Cardelle de Hartmann and Ph. Roelli*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2014. P. 77–92. (Micrologus' Library; 66).

22. *Cantera Montenegro E.* La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla // *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia a Medieval.* 2012. Vol. 25. P. 119–146.
23. *Cardelle de Hartmann C.* Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900–1400) // *Cristianismo y tradición latina. Actas del Congreso Internacional «Cristianismo y tradición latina», Málaga, 25 a 28 de abril de 2000* / ed. por F. González-Muñoz, A. Alberte González, C. Macías Villalobos. Madrid: Ediciones del Laberint, 2001. P. 103–123.
24. *Cardelle de Hartmann C.* Lateinische Dialoge 1200–1400. *Literaturhistorische Studie und Repertorium.* Leiden; Boston: Brill, 2007. (Mittellateinische Studien und Texte; 37).
25. *Cardelle de Hartmann C.* Pedro Alfonso y su Dialogus: estado de la cuestión // *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7–8 de septiembre, 2009)* / ed. de J. Martínez Gázquez, O. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2011. P. 1049–1058.
26. *Cardelle de Hartmann C., Senekovic D., Ziegler Th.* Modes of Variability: The Textual Transmission of Petrus Alfonsi's Dialogus // *Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, context, reception* / ed. by C. Cardelle de Hartmann, Ph. Roelli. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2014. P. 227–228. (Micrologus' Library; 66).
27. *Chazan R.* Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply // *Harvard Theological Review.* 1974. Vol. 67. №4. P. 437–457.
28. *Cohen J.* The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Antijudaism. London; Ithaca: Cornell University Press, 1982.
29. *Cohen J.* Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley: University of California Press, 1999.
30. *Cohen J.* The Muslim Connection or On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology // *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought* / ed. by J. Cohen. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. P. 141–162. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 11).
31. *Crombie A. C.* Augustine to Galileo. The History of Science A.D. 400–1650. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1953.
32. *Dahan G.* Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge. Paris: Editions du Cerf, 1990. (Patrimoines).

33. *Déroche V.* Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysémy // *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* / ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. Stroumsa, R. Talgam. Leiden; Boston: Brill, 2011. P. 535–548. (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 14).
34. *Draelants I.* La question ou le débat scolastique comme formes du discours scientifique dans les encyclopédies naturelles du XIIIe siècle: Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais // *Scientiarum Historia: Tijdschrift voor de Geschiedenis van de Wetenschappen en de Geneeskunde*. 2005. Vol. 31. №1. P. 125–153.
35. *Drews W.* Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches «Selbstgespräch» als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik // *Francia*. 2005. Bd. 32. №1. S. 67–90.
36. *Evans G. R.* The Cur Deus Homo: The Nature of St. Anselm's Appeal to Reason // *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*. Vol. 31. №1. P. 33–50.
37. *Fidora A.* Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo // *Communities of Learning – Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe (1100–1500)* / ed. by C. J. Mews, J. N. Crossley. Turnhout: Brepols, 2011. P. 19–36. (Europa sacra; 9).
38. *Flanagan S.* The Speculum Virginum and Traditions of Medieval Dialogue // *Listen, Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* / ed. by C. J. Mews. New York: Palgrave Macmillan, 2001. P. 181–200. (The New Middle Ages).
39. *Friedman Y.* Anti-Talmudic invective from Peter Venerabilis to Nicolas Donin (1144–1244) // *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244* / sous la dir. de G. Dahan, E. Nicolas. Paris: Editions du Cerf, 1999. P. 171–191. (Nouvelle Gallia Judaica).
40. *Glick Th. F.* «My Master, the Jew»: Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Ages // *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor E. Lourie* / ed. by H. J. Hames. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 157–182. (The Medieval Mediterranean; 52).
41. *Gómez J.* El soliloquio de tradición agustiniana como límite del diálogo // *Revista de literatura*. 2004. Vol. 66(131). P. 23–47.
42. *González Iglesias J. A.* Los nombres del diálogo literario. Su validez para el diálogo narrativo // *Voces*. 1996. Vol. VII. P. 45–62.
43. *González Luis J.* El Dialogus de Pedro Alfonso // *Fortunatae: Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*. 1992. Vol. 4. P. 245–262.

44. *Grayzel S.* The Church and the Jews in the XIIIth Century: a Study of Their Relations during the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933.
45. *Grayzel S.* Jews and the Ecumenical Councils // *The Jewish Quarterly Review*. 1967. Vol. 57. P. 287–311.
46. *Guerson A.* Seeking Remission: Jewish Conversion in the Crown of Aragon, c. 1378–1391 // *Jewish History*. 2010. Vol. 24. №1. P. 33–52.
47. *Hunt R. W.* The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew // *Studies in Medieval History Presented to F. W. Powicke / ed. by R. W. Hunt, W. A. Pantin, R. W. Southern*. Oxford: Clarendon Press, 1948. P. 143–156.
48. *Kokin D. S.* Polemical Language: Hebrew and Latin in Medieval and Early Modern Jewish-Christian Debate // *Jewish History*. 2015. Vol. 29. №1. P. 1–38.
49. *Kristol A.* Stratégies discursives dans le dialogue médiéval. He, mon seigneur, pour Dieu, ne vous desplaise, je suy tout prest yci a vostre comandement // *Philologica ancilla litteraturae. Mélanges de philologie et de littérature françaises du Moyen Âge offerts au Professeur G. Eckard par ses collègues et anciens élèves / ed. par A. Corbellari, Y. Greub, M. Uhlig*. Neuchâtel; Genève: Université de Neuchâtel; Librairie Droz, 2013. P. 127–147.
50. *Limor O.* Polemical Varieties: Religious Disputations in 13th Century Spain // *Iberia Judaica*. 2010. Vol. II. P. 55–79.
51. *Limor O.* Missionary Merchants: Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa // *Journal of Medieval History*. 1991. Vol. XVII. P. 35–51.
52. *López Martínez N.* Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV: ambientación y principales escritos // *Anuario de historia de la Iglesia*. 1992. №1. P. 39–70.
53. *Maccoby H.* The Tortosa Disputation, 1413–1414, and Its Effects // *The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries (15–16 c.) / ed. by L. Dequeker, W. Verbeke*. Leuven: Leuven University Press, 1998. P. 23–34. (*Mediaevalia Lovaniensia* 1; 26).
54. *Montoya Coca M.* De la retórica clásica al *Ars praedicandi* medieval: el ejemplo de los Sermones de Don Martín García // *OMNIA MVTANTVR. Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat / ed. E. Borrell Vidal, Ó. de la Cruz Palma*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016. Vol. 1. P. 181–187.

55. *Moore R. I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250. 2nd ed. Oxford; Carlton; Malden: Blackwell Publishing, 2007.
56. *Morlet S.* Les dialogues aduersus Iudaeos: origine, caractéristiques, référentialité // Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne / ed. par S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2013. P. 21–45. (Études Augustiniennes; 196).
57. *Novikoff A. J.* Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation // *Speculum*. 2011. Vol. 86. №2. P. 387–418.
58. *Novikoff A. J.* The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. (Middle Ages Series).
59. *Makdisi G.* The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology // *Speculum*. 1974. Vol. 49. №4. P. 640–661.
60. *Orfali M.* La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge // *Revue de l'histoire des religions*. 2012. Vol. 1. P. 35–40.
61. *Perea Rodríguez Ó. R.* El Sumario del despensero y la imagen de la política de Fernando I de Aragón con respecto a judíos y judeoconversos // El compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón / coord. por M. I. Falcón Pérez. Zaragoza: Obra Social de Ibercaja, 2013. P. 630–639.
62. *Pick L. K.* Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004. (History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds).
63. *Pick L. K.* Michael Scot in Toledo: natura naturans and the Hierarchy of Being // *Traditio*. 1998. Vol. 53. P. 93–116.
64. *Pick L. K.* Rodrigo Jiménez de Rada and the Jews: Pragmatism and Patronage in Thirteenth Century Toledo // *Viator*. 1997. Vol. 28. P. 203–222.
65. *Roelli P., Bachmann D.* Towards Generating a Stemma of Complicated Manuscript Traditions: Petrus Alfonsi's Dialogus // *Revue d'histoire des textes*. 2010. Vol. 5. P. 307–331.
66. *Soussen C.* La parole de l'autre, la prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge //

- Les dialogues *Adversus Judaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne / ed. par S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2013. P. 351–368. (Études Augustiniennes; 196).
67. *Resnick I. M.* Albert the Great on the Talmud and the Jews // *Philosemitism, Antisemitism and the Jews: Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Century* / ed. by T. Kushner, N. Valman. Aldershot; Burlington; Singapore: Ashgate, 2004. P. 132–154. (Studies in European Cultural Transition; 24).
68. *Ragacs U.* Paris 1240: Christians and Jews Defining the Talmudic Aggadot // *Henoch*. 2015. Vol. 37. №1. P. 53–65.
69. *Rauschenbach S.* Joseph Albo, der Messias und die Disputation von Tortosa // *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate* / ed. by G. Donavin, C. Poster, R. Utz. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2002. P. 53–66. (Disputatio. An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages; 5).
70. *Riera i Sans J.* Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII–XIV) // *Callis*. 1987. №2. P. 113–143.
71. *Roca Traver F. A.* San Vicente Ferrer y los judíos: la «Disputa» de Tortosa // *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. 2009. №85. P. 203–227.
72. *Sadik S.* Les opinions du Rebelle dans le Mostrador de justicia (Maître de justice) d'Abner de Burgos // *Henoch*. 2015. Vol. 37. №1. P. 119–131.
73. *Shepkaru S.* The Preaching of the First Crusade and the Persecutions of the Jews // *Medieval Encounters*. 2012. Vol. 18. P. 93–135.
74. *Szpiech R. W.* «Petrus Alfonsi... Erred Greatly»: Alfonso of Valladolid's (d. ca. 1347) Imitation and Critique of Petrus Alfonsi's *Dialogus* // *Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, Context, Reception* / ed. by C. Cardelle de Hartmann, Ph. Roelli. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2014. P. 321–348. (Micrologus' Library; 66).
75. *Szpiech R. W.* Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic // *Al-Qantara*. 2013. Vol. 34. №1. P. 153–185.
76. *Tolan J. V.* *Ipsius gladio occidere: The Use and Abuse of Scripture in Iberian Religious Polemics* // *Christlicher Norden – Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter* / hrsg. von M. M. Tischler, A. Fidora. Münster: Aschendorff, 2011. S. 201–213. (Erudiri Sapientia; 7).

77. *Tolan J. V.* Petrus Alfonsi and his Medieval Readers. Gainesville: University Press of Florida, 1993.
78. *Tuilier A.* La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques // Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244 / sous la dir. de G. Dahan, E. Nicolas. Paris: Editions du Cerf, 1999. P. 59–78. (Nouvelle Gallia Judaïca).
79. *Von Moos P. I.* Le dialogue latin au Moyen Âge: l'exemple d'Evrard d'Ypres // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 1989. 44e Année, N°4. P. 993–1028.
80. *Weijers O.* Terminologie des universités au XIIIe siècle. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987. (Lessico intellettuale europeo; 39).
81. *Zamagni C.* Une introduction méthodologique à la littérature patristique des questions et réponses: le cas d'Eusèbe de Césarée // Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13–14 October 2003 / ed. by A. Volgers, C. Zamagni. Leuven: Peeters, 2004. P. 1–24.