

*А. Г. Погоняйло**

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ.
ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛЕМИКА В XIII–XV ВЕКАХ.
ИСПАНИЯ****

Иудео-христианская полемика была важным элементом средневекового христианского богословия. Расклад, или *диспозитив*, этого богословия на исходе средних веков составляет предмет данной статьи, сфокусированной на испанском материале XIII–XV вв. В условиях продолжавшейся Реконкисты еврейская средневековая мысль на полуострове пережила свой золотой век, оказав существенное влияние на христианскую теологию и культуру. Традиционный жанр христианской литературы *Adversus Judaeos* с начала XII в. меняет свой характер: в поле зрения христиан попадает Талмуд, используемый с двойной целью — доказательства упорствования современных иудеев в своем «грехе», из-за чего доктрина «народа свидетеля» (Августин) утрачивает смысл, а также в качестве исторического свидетельства о Христе. В итоге знаменитых диспутов иудеи получили статус еретиков и вопреки римскому праву могли быть обращены или изгнаны. Период с 1391 по 1492 г., от севильских погромов до завоевания Гранады и эдикта «католических королей», стал временем ограничения, удушения, изгнания еврейской культуры с полуострова и началом нового этапа в истории Испании, превращение которой в новоевропейское *национальное государство* проходило под знаком средневековой идеологии «христианской державы» с ее *телосом* спасения душ подданных.

Ключевые слова: теология, диспозитив, монотеизм, сакральная держава, пастьерская власть.

* Погоняйло Александр Григорьевич — д-р филос., проф.; apogoniailo@gmail.com.
Alexander G. Pogonyailo — Dr. Philos., Prof.; apogoniailo@gmail.com.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44058.

A. G. Pogoniailo
*THEOLOGICAL DISCOURSE ON THE THRESHOLD OF MODERN TIMES.
JUDEO-CHRISTIAN CONTROVERSY IN THE XIII–XV CENTURIES. SPAIN**

The Judeo-Christian controversy was an important element of medieval Christian theology. The disposition, or *dispositif*, of this theology at the end of the Middle Ages is the subject of this article, focusing on Spanish material from the 13th to 15th centuries. In the context of the ongoing Reconquista, Jewish medieval thought on the peninsula experienced its golden age, having a significant impact on Christian theology and culture. The traditional genre of Christian literature *Adversus Judaeos* changes its character from the beginning of the 12th century: the Talmud comes into the Christian field of view, used for a dual purpose — as evidence of the persistence of contemporary Jews in their “sin”, due to which the doctrine of the “people of witness” (Augustine) loses its meaning, and also as historical evidence of Christ. As a result of the famous disputes, the Jews received the status of heretics and, contrary to Roman law, could be converted or expelled. The period from 1391 to 1492, from the Seville pogroms to the conquest of Granada and the edict of the “Catholic kings,” became a time of restriction, strangulation, expulsion of Jewish culture from the peninsula and the beginning of a new stage in the history of Spain, the transformation of which into a new European national state took place under the sign of the medieval ideology of the “Christian state” with its telos of saving the souls of its subjects.

Keywords: theology, *dispositif*, monotheism, sacred state, pastoral power.

Теологический дискурс как речь о божественном являет собой некую эмпирически фиксируемую «фигуру речи», изображаемую в виде сетки многообразных отношений и пересечений конкретных богословских высказываний с другими речевыми и так называемыми «неречевыми» (слово закавычено, потому что человек во всех своих проявлениях выступает как существо словесное) *практиками*, которые осуществляются в самых разных областях человеческой деятельности, в рамках тех или иных форм и способов хозяйствования, коммуникативных, образовательных и политических систем, институтов, социальных движений и групп, общностей, действующих норм, наличных представлений, властных структур, законов и прочая. Так, например, возникшее внутри иудаизма христианство было раскольническим движением последователей Иисуса, признавших в нем обещанного евреям Мессию. Образование «партии» Иисуса Христа стало новой общностью, созданной обособлением от еврейской религии *в целом*, какой бы многоликой внутри себя эта религия ни была. Ее целостность зиждилась на системе запретов (заповедей), в свою очередь когда-то отделивших еврейский монотеизм от политеистических культов античного мира. Соблюдение заповедей — это, так или иначе, *аскеза*, воздержание, именно оно собирает народонаселение данной территории в целое «избранного народа», тут только впервые народом и становящееся. Но в таком случае то *молчаливое взаимопонимание, которое устанавливается внутри народа*, общины, группы, будет *мистикой* в собственном смысле *unio mystica*** — не каким-либо мистическим учением,

* The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of a scientific project № 21–011–44058.

** Мистика и аскеза суть две стороны одного события: обособляющего единения, или единящего различия, т. е. артикуляции целого, или по-русски *со-членения*.

т. е., так или иначе, философией, «созерцательной», по Аристотелю, наукой, а реальной скрепой. Эта *unio mystica* обеспечивает единство народа как целого, позволяя молчать о главном или обходиться минимумом указаний на «самое само», непостижимый источник всякой легитимности, в том числе легитимности заповедей — на божественное начало, явившее свою волю в Откровении, которое было передано пророками и закреплено в Книге.

Коль скоро *аскеза* как система табу, пищевых, сексуальных и прочих, распространяется на все стороны народной жизни, а долгая привычка соблюдения этих норм и ритуалов (Закона) делает их чем-то естественным и само собой разумеющимся, то и нарушения норм — это то первое, что выделяет «раскольников», маркируя их в качестве таковых. Не случайно институциональное учреждение христианства как новой религии началось с так называемого «антиохийского эпизода», некоей коллизии между апостолами по поводу запрета есть с необрезанными (Гал. 2: 11–14)^{*}. И разрешение этой конфликтной ситуации было актом богословским, ибо снятие запрета мотивировалось тем, что пришествие Мессии заменило прежний завет новым, не поменяв сущности *завета* как договора с Богом, отныне, правда, индивидуального, т. е. заключаемого человеком независимо от его этнической или прежней религиозной идентификации («несть ни эллина, ни иудея»), но вполне «коллективного» в смысле вхождения в христианскую общину (мистическое «тело Христово»), скрепляемую теми же заповедями, частично дополненными и исправленными.

Таким образом, дискурс, в данном случае религиозный, действительно представляет собой некое *фактическое взаиморасположение* (расклад, «диспозитив») речей и вещей, осмысленных фактов и рассказанных событий, но также институтов, коммуникативных систем, знаний, умений и пр.: не историческое априори, не эпистема, не структура, не код, не язык, не универсальное правило или норма порождения высказываний, а *эмпирически фиксируемый порядок речи, заключающий в себе собственную верификацию*^{**}. Однако этот *фактический* порядок являет собой еще и *возможность* других упорядоченностей — диспозитив в смысле *диспозиции* боевых порядков перед битвой.

При / В таком *раскладе* и богословская «полемика», в данном случае иудео-христианская, только в последнюю очередь будет ученым спором теоретиков-богословов на предмет истинности той или иной (своей, конечно) религии, но прежде всего — вполне реальным «выяснением отношений» между вполне реальными историческими иудеями и столь же реальными историческими христианами.

Важнейшая особенность этой полемики на ее начальном этапе заключалась в том, что она была не просто борьбой двух монотеизмов, из которых один для другого — всегда заведомо «неправильный», потому что Бог один, и Он либо еврейский, либо христианский, но она долгое время велась лишь одной стороной — христианской, будучи, так сказать, несимметричной. Пока христиане были сравнительно малочисленной сектой, несогласие иудеев с ни-

^{*} Подробнее со ссылками на литературу см.: [2].

^{**} Это парафраз из Фуко [4], но мы не строго следуем его понятию «дискурсивной формации».

ми могло ограничиваться простым принятием мер против инакомыслящих. По мере распространения христианства и превращения его в имперскую религию оно становилось проблемой для иудеев, но *внешней* проблемой *иной*, значит, опять-таки «неправильной» веры, хотя бы и доминирующей в римском мире. Однако для христиан все обстояло иначе: вопрос их взаимоотношений с иудаизмом был для них вопросом *внутренним*, вызванным необходимостью *самоопределения* христианства как религии. И если иудеям до христиан поначалу дела могло и не быть, то христианам до иудеев как раз дело было, причем с самого начала, с момента зарождения христианства — религии *Нового завета*. В конце концов, христиане *включили* иудаизм в христианство («истинный иудаизм», согласно апостолу Павлу) в качестве *исключенной* религии, и евреи, которые об этом до поры до времени могли и не знать или знать не хотели, стали в христианской среде изгоями, сначала *в принципе*, а потом уже и в действительности.

Тысячелетие, протекшее с IV по XIV в., от расцвета святоотеческого богословия до времени завершения схоластики, диспозицию христианского богословия сильно изменило. Мы ограничимся описанием ситуации с богословием (*ситуации богословия*) в Испании, приоритетном месте иудео-христианской полемики, по меньшей мере с тех пор, как визиготские короли в VII в. открыто пошли на нарушение имперского законодательства в отношении евреев, запрещавшего их насильственное обращение в христианство, но главная причина нашего ограничительного предпочтения — та, что именно в Испании после ошеломительно быстрого завоевания большей части полуострова арабами в самом начале VIII в. и практически одновременного начала Реконкисты на севере, в X–XIV вв. возникла и достигла расцвета арабо-еврейская культура, представленная именами крупнейших мыслителей средневековья, арабских и еврейских [1; 3; 12]. Века совместного проживания и общей испанской истории трех «народов Книги» вовсе не были «золотыми» в смысле веротерпимости, но при эмирах и халифах, в условиях продолжавшейся почти восемьсот лет Реконкисты, еврейская средневековая мысль на полуострове действительно пережила свой золотой век и продолжила развитие на отвоевываемых христианами территориях, где просуществовала довольно долго. Последовавший период — с 1391 по 1492 г., от севильских погромов до завоевания Гранады и эдикта «католических королей» об изгнании евреев и морисков, — был временем ограничения, удушения, изгнания этой культуры с полуострова и началом нового этапа в истории страны, превращение которой в новоевропейское *национальное государство* проходило под знаком средневековой имперской идеологии «христианской державы» с ее *телосом* спасения душ подданных*.

Начнем с полемики в привычном смысле, т. е. со знаменитых иудео-христианских диспутов по поводу Талмуда, организованных властью с подачи клира. В Испании это Барселонский диспут (1263) и диспут в Тортозе (1413–1414).

* Новоевропейское «государство государственного интереса» вынужденно заботиться о благосостоянии граждан.

Ранее во Франции, в правление Людовика IX, Святого в 1240 г., уже состоялся, пожалуй, самый скандальный из этих трех наиболее известных диспутов, Парижский, между францисканцем Николаем Донином, обращенным в христианство иудеем, и четырьмя из наиболее уважаемых французских раввинов (р. Йехиэль Парижский, р. Моше из Куси, р. Шмуэль из Шато-Тьерри и р. Йеуда из Мелена). Книге был вынесен обвинительный приговор, и спустя два года после судилища от десяти до двенадцати тысяч томов Талмуда подверглись сожжению [3].

Барселонский диспут между обращенным иудеем доминиканцем Пабло Кристиани и рабби Нахманидом был организован Рамоном из Пеньяфорте (Raymundus de Pennaforte; 1185–1275), главой доминиканского ордена в Барселоне, сподвижником и исповедником просвещенного короля Хайме I Арагонского, проходил в присутствии монарха и также касался Талмуда. Книгу по окончании диспута не сжигали, но запретительные меры последовали [12; 5].

Наконец, дебаты, начатые в Тортозе по инициативе авиньонского папы Бенедикта VIII, растянулись чуть ли не на два года. Представлявший христианскую сторону обращенный иудей, христианское имя которого было Херонимо де Санта Фе, бывший раввин и врач, на очередной сессии (всего 67) формулировал пункты обвинения, а обязанные присутствовать при этом каталанские и арагонские раввины числом более 20 приводили оправдания перед собранными здесь же единоверцами и христианами.

От начала Парижского диспута до окончания Тортоского прошло 174 года. За эти неполные 200 лет, к которым надо прибавить еще 150 — до 1600 г., — произошли события, бесповоротно переведшие часы европейской истории со средневекового времени на новоевропейское.

Людовик Святой (1214–1270) и Хайме I Арагонский (1208–1276) были современниками. Проводивший Барселонский диспут Хайме покровительствовал поэтам и зарождающейся литературе на каталанском языке, написал на нем историю собственных подвигов, *Libre dels fets* (Книга деяний), основал *studium* в Валенсии, был патроном университета в Монпелье, при жизни стал именоваться lo Conqueridor (El Conquistador, Завоеватель), так как отвоевал для короны Балеарские острова, Валенсию и эмират Мурсию, святым, мягко говоря, не был, но, как и его французский собрат, нес бремя христианского государя, искренне полагая упрочение своей власти и расширение границ собственных владений богоугодным делом, заботился об укреплении государства, о чистоте

* «Список свидетельств», из которых «следовало», что основоположник христианства был тем мессией, о котором говорили еврейские пророки, будто он родился от девственницы и в своей сущности был одновременно человеком и богом, — не имел, как мы уже говорили, никакого отношения к оригинальному еврейскому тексту Писания. Это, казалось бы, не должно было вызывать сомнений. По иронии судьбы, однако, на протяжении многих веков иудаизм находился на положении ответчика перед господствующей христианской церковью. В бесконечных диспутах с иудеями проповедники христианства из поколения в поколение повторяли одни и те же аргументы «списка свидетельств», совершенно игнорируя уничтожающие ответы своих оппонентов. «Диспут Нахманида» — это типичный образец диспутов, которые в Средние века велись по инициативе церкви с представителями иудаизма» [5].

и единстве веры среди подданных и, коль скоро среди последних было немало иноверцев-иудеев, — об обращении оных в католицизм.

Привлеченный королем Арагона к участию в диспуте выдающийся еврейский ученый богослов Моше бен Рахман (РаМБаН, род. в 1194 г., в Героне, Каталония, умер в 1270 г., похоронен в Хевроне, Израиль) оставил собственную запись ведшихся разговоров, из которой явствует, что, выговорив себе право говорить с оппонентом открыто, Нахманид вполне им воспользовался, так что король-модератор иногда вынужден был прерывать его кощунственные для христиан речи, а на четвертый день и вовсе прекратил полемику, пообещав выступить в синагоге с проповедью крещения, что и сделал, позволив, однако, ученому иудею произнести ответное слово. Программа диспута предполагала обсуждение двух вопросов, оба — о Мессии (Царе-Машиахе): «пришел ли он уже, как верят христиане, или же еще должен прийти, как верят иудеи», а также: «является ли Машиах самим Б-гом или он полностью человек, родившийся от мужа и жены» [5, I, 1:5]. Замысел Кристиани состоял в том, чтобы с помощью цитат из Талмуда опровергнуть отрицающих состоявшееся пришествие Мессии.

Диспут потребовал от участников талмудической учености, которая и была продемонстрирована, вероятно, более успешно Моше бен Рахманом, чем его визави. И это был главный козырь в глазах христиан тоже, поскольку для обеих сторон интерпретация текста оставалась основным путем получения знания и доказательства истины. Фундаментальное значение экзегезы объясняется общим для иудеев и христиан онтологическим приоритетом *установления* [2]. Но для христиан «Павел установил», а для иудеев — Моисей. Поэтому спорить иудеям с христианами, по существу, было не о чем, ибо их «установления» — просто разные с самого рождения христианства как религии. Что, собственно, и подтвердил в очередной раз диспут. Точнее, христианам с их претензией на «истинный иудаизм» все-таки было о чем спорить с евреями, а евреям — нет. Рабби Моше и не хотел спорить. Новым, однако, был не предмет полемики, а используемый для нее текст.

Известно [1], что приблизительно до XII в. богословские распри между евреями и христианами велись вокруг экзегезы одного только библейского текста, еврейского Танаха, и, соответственно, христианского Ветхого завета. Вся полемика *adversus judaeos* исходила из того, что иудеи, по мнению христиан, не поняли собственного Писания. Ответ на вопрос, почему так случилось, христиане извлекли из того же Писания, собрав и произвольно обобщив все имеющиеся там отрицательные характеристики народа Израиля. Был сконструирован образ «риторического» («герменевтического», «теоретического») иудея [10; 11], некий сборный идеологический штамп-клише, сквозь призму которого христиане взирали — столетиями! — на своих современников, евреев «исторических», не отличая их от выдуманных ими же самими евреями библейских. Совсем не все христиане были такими уж набожными людьми и мистиками, но вековое житье бок о бок с народом, обитающим в анклавах, т. е. *отдельно-вместе, на одной с ними территории*, народом не таким, как они, со своими собственными законами и обычаями, и управляемым своими начальниками (пусть и подчиненными христианским властям), со своей религией, отрицающей (!) христианство, в конце концов произвело эффект

той самой *unio mystica*, о которой говорилось выше. Евреи были включены в христианский мир в качестве исключенных из него. И это исключаящее включение, оградив христиан от евреев, напрочь привязало их к ним, создав некую область *само-собой-разумеемого*, т. е. того, о чем можно молчать *среди своих* именно потому, что оно — само собой разумеется. Не спрашивай, почему еврей плохой. Он плохой, потому что он еврей. Знак равенства еврей-иудей до поры до времени тоже сам собой разумелся.

Отметим, забегая вперед, что когда в конце XV в. из Кастилии и Арагона изгоняли евреев и морисков, то мероприятием это стало возможным тоже благодаря *unio mystica*, общему молчаливому согласию подданных королевства, т. е. членов его мистического «тела» — *corpus mysticum* — относительно того, что иноверцам среди них не место. «Католические короли» Фердинанд Арагонский и Изабелла Кастильская долго тянули и неохотно пошли на эту меру: она противоречила традиционному церковному и имперскому законодательству (хотя прецеденты были — визиготские короли насильственно обращали евреев) и была попросту им невыгодна, но «общее согласие» решило дело. Юридически-богословское оправдание изгнания состояло в том, что нынешние «упорствующие в грехе» иудеи — уже не те, о которых писали отцы церкви, в частности Августин. Они добавили к своим священным книгам Талмуд, с его упоминаниями Иисуса Христа, оскорбительными для христиан. Евреи уже не «народ свидетель», а еретики, которых нельзя терпеть в христианских государствах. Диспуты, о которых у нас речь, потому и были, собственно, судебными процессами (над Талмудом и, соответственно, евреями), а не полемикой, что решали задачу превращения иудеев в *еретиков*, каковыми они отродясь не были в качестве представителей *иной* конфессии.

На первых порах свое знание о Талмуде по причине языкового барьера христиане получали от ученых-конверсов, обращенных иудеев. Относящийся к соблюдению заповедей галахический аспект Талмуда их мало интересовал, внимание привлекли аггадические тексты книги — истории, притчи, иносказания. Тут, как им представлялось, они нашли богатый материал для обвинений в оскорблении христиан [3] (Донин, впрочем, рассказами Агады не ограничился).

Напомним, что в Средние века сложился некий статус-кво совместной жизни иудеев и христиан. Его богословским основанием было упомянутое выше учение А. Августина о «народе-свидетеле», само бедственное существование которого в изгнании, свидетельствовало истину христианства. Церковная и светская власть, в согласии с этим учением и имперскими законами, должна были защищать иудеев от расправ, периодически учиняемых христианами. Но к XII в. отношение к евреям меняется: антиеврейские настроения усиливаются по ряду причин, прежде всего социально-экономических.

Причиной перемен был начавшийся в X в. «подъем Запада» (Жак Ле Гофф) и его — христианского Запада — последовавшая экспансия, выразившаяся в крестовых походах XI–XIII вв. Экономический рост, связанный с введением новых форм и способов хозяйствования, оживлением торговли, развитием городов, увеличением численности населения, привел к смене ценностных ориентаций в смысле отношения к труду и собственности, к счету и числу; расширилась

сеть школ, помимо кафедральных и монастырских появились городские школы, затем университеты, а с ними новая каста *интеллектуалов* — работников умственного труда. Не последним фактором в числе перемен было введение единого «буржуазного» времени: появление в Европе механических часов на городских ратушах, отсчитывающих одно время для пашущих, воюющих и молящихся. Именно об этом едином для всех времени будет сказано, что оно — деньги, поскольку ранее осуждаемое ростовничество как презренное занятие евреев-менял, наживающихся на том, что счету не подлежит, — божественном даре времени земного существования человека — теперь практикуется самой церковью в виде почтенных банковских ссуд под проценты. Появилась конкуренция. Все это способствовало расшатыванию основ «порядка держателей авторитета» (С. С. Аверинцев), *идеальной* нормы средневековой жизни, брожению умов и возникновению еретических учений и движений. Сама атмосфера крестовых походов была питательной средой для возбуждения религиозного рвения в массах, далеко не всегда обуздываемого, а иногда, напротив, подогреваемого проповедниками разного калибра — от самозванных фанатиков до авторитетов ранга римского папы или Бернарда Клервоского.

В крестовых походах, помимо того, что они поддерживали градус религиозной экзальтации населения, сгоняя с места и приводя в движение большие массы людей разных сословий, сложилась особая форма квазимонашеского служения — духовно-рыцарские ордена, которая позволила обойти запрет пролития крови для лиц духовного звания.

Естественно, что католическая церковь ввиду этих перемен нуждалась в очередном аджорнаменте, если по-прежнему желала быть пастырем своих подопечных, соблазняемых расплодившимися ересями, некоторые из которых, — например, альбигойская — были мощными религиозными движениями и грозили не только ее единству, но и самому существованию. Учреждение в самом начале XIII в. «нищенствующих» орденов, францисканского и доминиканского, впоследствии существенно повлиявших на церковную науку и политику и числивших своими членами крупнейших богословов периода Высокой и Поздней схоластики, было прямо связано с этими переменами и событиями.

Диспуты готовились заранее. Созванный в 1215 г. Иннокентием III церковный собор (IV Латеранский), сурово осудил ереси и подтвердил монополию церкви на духовное спасение верующих; он же обязал евреев и мусульман носить отличительные знаки на одежде. В 1236 г. Николай Донин представил папе Григорию IX перечень мест из Талмуда, которые счел оскорбительными для христианства. Спустя три года папа, переадресовав Донино к парижскому епископу, распорядился передать послание королям Франции, Англии, Испании и Португалии, а также изъять иудейские книги, отдать на экспертизу францисканцам и доминиканцам и те, что будут сочтены еретическими, сжечь. Людовик IX Французский послушался, но перед сожжением устроил диспут. Остальные монархи не спешили выполнять папское повеление. В Испании аналогичное французскому мероприятие состоялось спустя двадцать три года.

Надо учесть одно обстоятельство, повлиявшее на политику власти по отношению к евреям. Их выделенность из массы остальных подданных делала

иудеев зависимыми непосредственно от правителя, для которого «свои» евреи составляли полезный ресурс, и административный, и экономический, а также — совсем не в последнюю очередь — «ресурс учености», нуждающийся в защите от обвинений и преследований как со стороны клира и монашества, так и от народного возмущения.

В антииудейской и антиисламской полемике и политике активное участие принимали нищенствующие ордена. В миссионерских целях монахи орденов взялись за изучение языков. Тот самый доминиканец Раймунд (Рамон) Пеньяфортский (Raymundus de Pennafort; 1185–1275), возглавлявший орден в Барселоне и имевший прямое отношение к организации Барселонского диспута, открыл около 1250 г. в Испании школы для изучения монахами иврита и арабского. Знаменитый Рамон Льюль (Раймунд Луллий, 1232–1315) сумел убедить короля Хайме II Арагонского открыть в 1276 г. такую же школу для францисканцев на Майорке [3].

Учеником Раймунда из Пеньяфорте был миссионер, проповедовавший в Тунисе, доминиканец Раймунд Мартины (Raymundus Martini, Raimundo Martí, Рамон Марти, 1220–1285), автор «Кинжала веры» (*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, ок. 1280) [9]. Марсилио Фичино назвал его «в арабском — философом, в еврейском — великим раввином и в арамейском — ученым мужем (*philosophus in arabico, magnus Rabinus in hebraeo, et in lingua chaldaica multum doctus*)» [8]. Среди теологов XIII столетия Марти выделяло нечастое знание «обоих языков» — арабского и еврейского, позволявшее обходиться без посредников в полемике, а его труды, такие как *Secta mahometanorum*, *Explanatio symboli apostolorum*, *Capistrum iudaeorum* и, в первую очередь, *Pugio fidei*, создали ему репутацию не только умелого полемиста, но и дотошного ученого-схоласта, одновременно переводчика, скрупулезно разбирающегося в цитируемых текстах, относящихся к разным школам и традициям [6, р. 373]. Сам Марти в Предисловии к своему сочинению пишет, что поражает иудеев их же собственным оружием, беря доказательства из «самых традиций древних иудеев, их глосс и комментариев на Писание, коими талмудисты заполнили несметное количество томов» [8]. Благодаря знакомству с еврейской ученостью он прослыл первым христианским [6, р. 374] гебраистом.

Надо заметить, однако, что Марти не был первым и многое позаимствовал, в частности, свой полемический метод, у другого знаменитого конверса — Педро Альфонсо (Моше Сефарди), родившегося в исламской Уэске между 1066 и 1077 гг. [12, р. 424]*. Вероятно, свои труды Педро первоначально писал по-арабски, но сохранились только латинские. Среди них — адресованное французским студиярусам *Послание*, наставляющее в тривии и квадрии с явным акцентом на последнем как наиболее важном, которое, возможно, было частью более обширного сочинения по астрономии и астрологии. Он —

* По-видимому, он был раввином Уэски и там же в 1106 г., в день св. Петра, был крещен завоевателем города королем Арагона Альфонсо I, который стал крестным отцом своего придворного врача. Отсюда его христианское имя. Об этом рассказывает сам Педро в начале своего «Диалога против иудеев». После крещения он отправился в Англию, где был магистром свободных искусств, учил математике и астрономии, врачевал Генриха I и познакомился с Уолчером из Мальверна и Аделярдом Батским.

автор *Disciplina clericalis*, и диалогов, в том числе знаменитого *Dialogus contra iudaeos*, составленного, скорее всего, во Франции. Как замечает автор раздела о средневековой еврейской философии в Арагоне, в тогдашней Европе было много диалогов жанра *contra iudaeos* (Пьер Абеляр, Петр Достопочтенный, Пьер из Блуа и др.), но в Испании ситуация была иной: испанская церковь в то время стремилась поддержать обращенных иудеев как хороших знатоков иудаизма, способных внести новую аргументацию в старую полемику. И в этом «Педро Альфонсо пионер, поскольку он первый корректно обращается с Талмудом (*es el primero en utilizar de forma normal el Talmud*), Мидрашем и современными толкованиями, сражая иудаизм его собственным оружием» [12, p. 423]. Даже в своем новом статусе обращенного он во многом остался иудеем. Персонажи диалога — Моисей (его старое имя) и Педро (новое). В трактате 12 глав, пятая посвящена критике ислама. Рамон Марти, Яков Ворагинский и Винцент из Бове будут вдохновенно ее переписывать. В шестой главе Педро объясняет троичность на основе кабалистического толкования тетраграммы (имени Божьего): «тем же самым позже займутся Рамон Марти, Иоахим Флорский, Арнальдо из Вильяновы, Пабло Санта Мария и кабалисты Возрождения. Дело в том, что происхождение христианской кабалы — главным образом испанское <...>» [12, p. 423]*.

Цель своего трактата Р. Марти ясно выразил в его названии: «Кинжал веры против мавров и евреев»**. Что касается состава книги, то тут есть некоторые сложности [7, p. 374–375]. Существующие печатные издания трактата устарели, а рукописи сохранили две версии текста под разными названиями: *Pugio parvus* («Малый кинжал») и, собственно, *Pugio fidei*. В *Pugio parvus* только две книги. Первая посвящена классическим вопросам схоластической метафизики (теперь так это можно назвать), таким как: существование Бога, его атрибуты, бессмертие души, вечность мира, божественное Провидение и др., трактуемых с опорой на Альберта Великого и Фому Аквинского. Вторую книгу Фидора называет «доморощенной», в ней Марти в согласии со своим апологетическим методом (унаследованным от Пабло Кристиани) пытается доказать истинность христианского учения о Мессии, основываясь на еврейских источниках. В, собственно, *Pugio fidei* к этим двум книгам добавлена третья, которая, в свою очередь, поделена на три части: о троичности и единстве Бога, о сотворении мира и искуплении грехов и третья, продолжающая анти-иудейскую полемику.

Таким образом, получается, что «против мавров» — это, в основном, первая часть, «философская», и за «маврами», конечно, возникает, в первую очередь, мощная традиция арабского аристотелизма (Марти — современник крупнейших христианских схоластов XIII в.). Автор трактата замечает, что по-разному следует спорить с теми, кто принимает истину и авторитет Священного Писания, и с теми, кто их отвергает. С первыми, а таковы иудеи, можно дискутировать, приводя доводы из Священных Книг, но со вторыми,

* Кроме того, через *Disciplina clericalis* — самую популярную из книг Педро Альфонсо — Запад познакомился со множеством историй, рассказов, легенд, изречений самого разного происхождения.

** В некоторых кодексах *Pugio Christianus*.

а таковы древние языческие философы и современные магометане, следует держаться естественного разума. Как пишет Сеферино Гонсалес, автор первой на испанском языке «Истории философии», в первой части трактата Р. Марти устанавливает и доказывает истины естественного порядка (*las verdades del orden natural*), составляющие, как сказал бы Фома Аквинский, *preambula fidei*, преамбулу для истин веры (*las verdades de la fe divina*) [8].

Трактат изобилует цитатами в латинском переводе из древних и арабских философов, Библии, других еврейских книг. Многие из цитируемых текстов (арабские источники) были впервые переведены на латынь Р. Марти или (цитаты из Библии) заново переведены с иврита. Из латинских источников приводятся: Фома Аквинский — «Сумма против язычников» (завершена в 1265–1267 гг.), «Сумма теологии» (завершена в 1265–1268 гг.), *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259), Альберт Великий — *De anima* (около 1260) и, по мнению Фидора, Петр Тарентский. Последний около 1275 г. закончил комментарий на «Сентенции» (Петра Ломбардского), короткое время был папой (1276) под именем Иннокентия V. Р. Марти позаимствовал его аргументы *pro* и *contra* в *quaestio* о вечности мира.

Трактат называют вехой в истории богословской полемики, предопределившей характер иудео-христианского дискурса в последующих столетиях [6; 14, с. 186]. Отдельно изучается влияние Рамона Марти на трех крупнейших каталонских богословов — Рамона Льюля (Раймунда Луллия, 1232–1316), Арнольда из Виллановы (ок. 1240–1311) и Франсеска Эшимениса (*Francesc Eiximenis*, 1327–1409) [6; 7].

«Кинжал веры», действительно, демонстрирует новое качество иудео-христианских богословских прений, обретенное ими в той *ситуации богословия* в Испании, которая сложилась и обрела четкие очертания к началу XIV в. Надо иметь в виду, что провиденциальной миссией и патриотическим предприятием Реконкиста могла показаться лишь из «непрекрасного далека» второсортной европейской нации, грезящей о своем былом величии. Таковым и изображала Реконкисту фашистская, а потом франкистская пропаганда. Но это официозный миф. Выраженно «идейными» религиозные войны стали только в XVI в. Как для древних греков война являла собой нормальный модус существования, так и для средневековья религиозные войны были естественным состоянием, и «священный» характер войны не мешал мирным сношениям, а то и переходу на сторону противника или был прикрытием чисто корыстных интересов. Грабить и завоевывать можно было всех, но иноверцев сам Бог велел. Специфика Испании заключалась в том, что подвижная граница между *дар аль харб* и *дар аль ислам*, областью войны и областью истинной веры, прочертила и оставила свой след на большей части ее территории; страна оказалась более или менее «пограничной» везде, в любом своем испанском месте, пограничной буквально была и ее средневековая культура. И в этой истории был период, когда, как сказано выше, лишённые своей государственности, т. е. каких-либо претензий на создание собственной сакральной державы, нелюбимые христианами испанские евреи создали вместе с арабскими учеными и мыслителями высочайшую по тому времени культуру, в частности, богословскую, и с этим фактом уже нельзя было не считаться.

Отличительной чертой исламского богословия сразу стало неотменимое присутствие в нем метафизики, которая соседствовала с мистикой, т. е. неким *богословским же антирационализмом*. Очевидно, где-то здесь и надо искать корни *новоевропейской* оппозиции разуму — вера, неосновательно приписываемой Тертуллиану. При этом ни иудеям, занявшимся богословием под влиянием калама^{*}, ни арабам не было нужды разрабатывать строгую *догматику* «символа веры», чем пришлось в свое время заняться христианским отцом церкви, которые объясняли истины Откровения на языке античной философии, наделяя новыми смыслами старые вокабулы. Вместо этого арабские богословы просто соединили в рамках одной *богословской науки* две книги: Природы и Писания. Проблем патристического «двуязычия» они не знали.

Христианская *схоластика* также шла путем «двух книг», и, когда преследуемая исламскими фанатиками арабо-еврейская ученая публика эмигрировала из арабской части полуострова, в частности, на север, или оказывалась «под христианами» в ходе Реконквисты, она находила здесь нечто знакомое, но также сталкивались с тем, чего не имела ни в иудаизме, ни в исламе: с жесткой догматикой Символа веры, а главное, с крепкой разветвленной, хорошо структурированной наднациональной, хотя о «нациях» в собственном смысле слова еще нельзя было говорить: они только складывались — организацией, *институтом* католической церкви с центром в Риме и подчиненными ему монашескими орденами. Таким образом, были выполнены два главных условия «дисциплинаризации» богословия, т. е. превращения его в *научную дисциплину*. Тут-то и нашли себе применение» и сделали карьеру многие обращенные.

Пастырская власть и церковная дисциплина диктуют, каким быть образованию. Школа становится *дисциплинарной* и параллельно наука — *дисциплиной*. Возникновение дисциплинарной науки в дисциплинарной школе схоластики и превращение богословия в научную дисциплину — процесс одновременный, обусловленный вышеупомянутой сменой ценностных ориентаций, появлением категории «умственного труда» и занятых им интеллектуалов, которых сама сущность их занятия обязывает думать, т. е. *самостоятельно* сопоставлять, сравнивать, полемизировать. Стало быть, именно *научный* статус богословия приводит к инкорпорации в него «ересей», поначалу как предмета полемики. А появление и развитие сети университетов как независимых корпораций, хотя и патронируемых или опекаемых светской и / или церковной властью, вообще делает некоторые из них рассадниками вольнодумства^{**}.

* «Еврейская культура встретилась с философской традицией гораздо позднее, нежели христианская и мусульманская, но, встретившись, оказалась гораздо более восприимчива к ней, в гораздо большей степени склонившись к рационализму. Ведь Саадия гаон опирался на радикальный мутазилитский калам, и в то же время он представлял собой иудейскую ортодоксию. То есть, никакой критике теологическая доктрина Саадии не подвергалась, никакой религиозной оппозиции не было. Этот рационалистический крен очень важен для понимания средневековой еврейской культуры» [1, с. 11].

** Напомню, что в первой половине XIII в. доминиканцам и францисканцам запрещались умственные занятия иначе чем с особого разрешения орденского начальства. В 1256 г. монахов-доминиканцев обязали сообщать магистру ордена обо всех ошибках, замеченных

Столь же амбивалентна учреждаемая дисциплинарной школой система ученых степеней: с одной стороны, чтобы получить ученую степень, надо соответствовать предъявляемым к ученому требованиям; с другой, «остепененный» магистр достаточно самостоятелен в подборке материала к своим *quaestiones*. Он подыскивает злободневные темы и проблемы, и разные арабо-еврейские версии Аристотелевой метафизики, безусловно, такими были, поскольку еще в первой половине XIII в. не было окончательно решено, можно ли преподавать «всего» Аристотеля в университетах.

Арабские переводы античных текстов, известных им по упоминаниям и цитатам, уже давно привлекали к себе внимание европейских ученых. Неизвестно, работала ли на самом деле в XII в. в Толедо после завоевания города Альфонсом VI в 1085 г. знаменитая «школа переводчиков», в которой александрийская классика переводилась с арабского или еврейского при посредстве или без посредства того же еврейского или испанского на латынь¹, но причисляемый к «школе» в качестве одной из главных фигур Герард из Кремоны действительно переселился примерно в середине века в Толедо, где перевел много чего, в частности, «Альмагест». Хуан Испаленсе и Доминго Гундисальво — еще два громких имени, считается, что они работали вместе: Хуан, обращенный иудей, переводил с арабского на тогдашний испанский, а Доминго с последнего на латынь. Среди переводов — Аль Кинди, Псевдо-Аристотель, Авиценна, Аль Фараби, Ибн Габироль, Аль Газали и др. Ключийский монах, архиепископ Толедо дон Раймундо де Советат, по-видимому, покровительствовал переводчикам.

Король Кастилии Альфонс X Мудрый (правил с 1252 по 1274 гг.) собрал в учрежденном им при своем дворе «королевском скриптории» знатоков арабского, еврейского и латинского, христиан, евреев и мусульман, продолживших научную и переводческую деятельность, в ходе которой народный *кастельяно* обрел статус языка ученых и литераторов. Кроме того, начиная с правления Альфонса X, испанский начинают использовать в королевской канцелярии, заменяя им латинский, прежний язык официальной дипломатии Кастилии и Леона. Продолжая образовательную политику своих предшественников, основывавших «студии», или эскуэлас хенералес, в Паленсии (1212) и в Саламанке (1218), и также поощряя изучение арабского и латыни, Альфонс Мудрый открыл такие же школы, не стесненные рамками кафедральных, в Севилье и Мурсии. Ранее учрежденные Саламанскую и Паленсийскую школы он преобразовал в университеты (в 1254 и 1263 гг. соответственно), таким образом, Саламанский — один из старейших университетов в Европе и самый старый в Испании.

в богословских трудах их ученых собратьев. История с «парижским аверроизмом», распространившимся по Европе, несмотря на запреты, хорошо иллюстрирует эту ситуацию.

¹ В 2009 г. доктор филологии, профессор Леонского университета Хулио Сесар Сантойо подверг сомнению существование «школы», поскольку заговорили от ней только в XIX в., и, кроме того, причисляемые к ней переводчики жили в разное время: Хуан Испаленсе мог переводить в промежутке между 1136 и 1155 г.; Доминго Гундисальво — 1150–1190; Герард из Кремоны (самый плодовитый, но ни разу не упомянувший коллег) — 1150 и 1187; Маркос из Толедо — 1180 и 1213; Мигель Скот — 1214 и 1219; Германн эль Алеман — 1240 и 1256 [16].

В арабском «влиянии» на европейскую схоластику, выразившемся, в частности, в освоении европейскими учеными вековых традиций аристотелизма, «виновны» все, но прежде всего сами новоявленные интеллектуалы — христиане, евреи, мусульмане, конверсы, — стимулировавшие спрос на этот товар на рынке мудрости. Аверроизм, освоенного и оригинального Аристотеля, в Европу арабы не «приносили», его взяли у них сами европейские ученые, в основном как полемический материал, и сделали это во многих случаях при посредничестве испанских евреев. Как писал Сеферино Гонсалес (1831–1894), доминиканец, автор первой в Испании (трех-, позже четырехтомной) «Истории философии», епископ Барселоны, потом Толедо, а затем кардинал Римской католической церкви:

«В то время христианская Европа приняла в своих школах труды арабских философов и некоторым образом предоставила им убежище, спасши от огня и тотального преследования в смертельной войне, развязанной альмоадами прежде всего с философией и философами почти во всех мусульманских странах. Спасению остатков этой философии также способствовали иудеи, рассеянные по христианским королевствам Испании и некоторым южным областям Франции и Италии, которые перевели с арабского на еврейский и с еврейского на латинский различные сочинения арабских философов, главным образом Авиценны и Аверроэса» [8].

«Спасая» арабскую философию для Европы, иудеи принесли вместе с ней на Запад, а по большей части здесь же и создали свою собственную ученость, порой принимаемую за арабскую, как в случае с Авицеброном, великим Шломо Ибн Габиролем, автором «Источника жизни», популярного у христиан. Они познакомили европейцев со своей Кабалой [6], посвятили в герметическую традицию, нашедшую столь широкий отклик в душах, жадных до *prisca sapientia* итальянских гуманистов.

К началу XIV в. богословие — уже вполне сложившаяся научная дисциплина, и потому теологи разных конфессий в принципе могут обсуждать свои проблемы на универсальном философском языке, опираясь на аргументы друг друга или опровергая их, но меняется состав «воздуха», которым дышит эпоха. Подступает время, по выражению Ортеги и Гассета, «серьезных людей» и «завершенных дел», в сравнении с которым классическое средневековье воспринимается как феодальная вольница. В образовании перемены выражаются в его — и науки — дальнейшей дисциплинаризации; в области политики и социально-экономических отношений — в укреплении института королевской власти и формировании будущих национальных государств с их функциональным устройством и существованием. Именно такому «дисциплинированному», функциональному государству будут нужны функциональные наука и образование.

Столетие, протекшее с 1391 по 1492 г., начавшееся с погромов в Севилье, которые прокатились по главным городам Кастилии и Арагона, было временем, когда иудейская философско-религиозная мысль развивалась главным образом все еще в христианской среде, и трагизм ситуации заключался, помимо прочего, в том, что в качестве «еретической» («еретиками» были именно

иудеи, мусульмане — просто «неверными») еврейская ученость* все более отторгалась и преследовалась как нетерпимая**. Конечно, она не могла быть полностью изолирована, но период относительной терпимости и интенсивного культурного обмена заканчивался, а антииудейская полемика становилась все более агрессивной и «функциональной», т. е. идеологической. [14, pp. 182–192, 197–198, 204–207].

Диспут в Тортозе (1413–1414) проходил уже в иной богословско-политической ситуации, нежели состоявшийся за сто пятьдесят лет до него Барселонский. Он негативно сказался на положении еврейских общин, задал тон и определил характер религиозной полемики на много лет вперед [14, p. 186]. Когда около 1460 г. обращенный иудей, францисканец Алонсо де Эспина сочинял свою «Крепость веры», компилятивный, в целом, труд, за его спиной была долгая традиция, на которую он мог опереться и в которой одной из важных вех в богословской полемике были Тортоские прения. Источниками по раввинистической литературе для Алонсо, помимо трактатов Педро Альфонсо (см. выше) и «Кинжала веры» Рамона Марти, были сочинения Альфонсо из Вальядолида (обращение в христианство — 1321 г.), Хуана из Вальядолида (царствование Энрике II), Пабло Санта Мария (обращение — 1390 г.) и одного из главных персонажей Тортоского диспута Херонимо де Санта Фе, автора «*De iudaicis erroribus ex Talmut*» (Об иудейских ошибках из Талмуда).

Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos (Крепость веры против иудеев, сарацинов и прочих врагов христианской веры) — таково полное название трактата Алонсо де Эспины, из пяти книг которого самая объемистая и выдающая личную заинтересованность автора — третья — посвящена обличению иудеев. Как продолжение традиции *adversus iudaeos* книга представляет собой документ, показывающий изменения жанра ко второй половине XV в. [15]. По выражению современного ученого [13, p. 166], это «пазл», составленный из культурных кодификаций и идеологических штампов. Большая ее часть представляет собой компиляцию традиционных аргументов из христианских авторов, писавших об иудеях. Экзегетическая сторона дополняется стремлением рационально опровергнуть «заблуждения иудеев» и придать сочинению научный характер Суммы богословия. В других разделах антииудаизм Эспины носит выражено личный характер. В трактате выделяются три тематических блока [13, p. 167–168].

Первый — это обвинения, предъявляемые на материале Талмуда с непрерывной опорой на перечисленные выше имена и тексты известных конверсов. Современный автору иудаизм объявляется давно разошедшейся с библейской религией воинственной ересью, богохульной и глубоко антихристианской.

Второй — при каждом удобном случае Эспина напоминает о предпринятых ранее репрессивных мерах против иудеев и обращенных (в частности, об изгнании евреев из Англии и Франции), в связи с чем много внимания уделяет правовым и юридическим вопросам.

* Подробнее см.: [3].

** Библиографию см.: [15].

Третий — акцент на *crudelitates*, жестокостях. Много места их описание не занимает, но оно детальное, выразительное, сопровождается указанием мест, где эти «жестокости» (мифические ритуальные убийства, в частности), якобы, совершались, а также доносчиков и свидетелей, которые либо слышали что-то от надежных людей, либо «своими глазами видели».

Алонсо де Эспина получил хорошее теологическое образование, вероятно, он имел какое-то отношение к францисканской школе в Саламанке, проповедовал против иудеев, был исповедником Энрике IV Кастильского по прозвищу Бессильный (ум. 1474), которого безуспешно пытался вдохновить на репрессии.

Но когда в 1478–1480 гг. уже при Изабелле Кастильской заработала Королевская инквизиция, состав раскрываемых инквизиторами преступлений и расследуемых дел

«удивительным образом соответствовал религиозному поведению иудеев, в том числе и обращенных, разоблачаемых в *Fortalitium* <...>. Великая антииудейская энциклопедия, или Сумма, которой стала “Крепость веры” Алонсо де Эспины, по прошествии нескольких лет нашла себе применение. Любые акции против иудеев и обращенных находили в ней оправдание <...>. В итоге крепость веры устояла. Слова монаха были услышаны. Инквизиция и изгнание иудеев обеспечили полную победу антисемитского бреда Алонсо де Эспины» [13, p. 171].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гершович У. (сост.). Антология еврейской средневековой философии, Москва, Иерусалим: Мосты культуры, 2018.
2. Погоняйло А. Г. Власть дискурса и дискурс власти в раннем Средневековье. Италия и Испания // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, вып. 2. С. 187–203. [Электронный ресурс] URL: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204> (дата обращения: 01.09.2024).
3. Спор о Талмуде. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур, Открытый университет Израиля. 2013. Ч. 5, гл. V. [Электронный ресурс] URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/chapter5.html> (дата обращения: 07.03.2023).
4. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ Гуманитарная академия, Университетская книга, 2004.
5. Хаскелевич Б. Диспут Нахманида (РаМБаН), Иерусалим (1–5), 2005. [Электронный ресурс] URL: <http://jewish.ru/ru/traditions/articles/11540/#3> (дата обращения: 31.03.2023).
6. Alba Cecilia, A. y Sainz de la Maza, Carlos N. (2007), Boleten Bibliográfico. Pensamiento, Cábala y polémica religiosa en el judaísmo hispano-hebreo medieval. Aproximación bibliográfica (parte primera), Revista de Ciencias de las Religiones, 12, 279–326.
7. Fidora A. (2012), Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio fidei on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis, Recherches de théologie et philosophie médiévales 79/2 pp. 373–397.
8. González Z. (1886), Historia de la Filosofía, por el P. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo, Cardenal Arzobispo de Toledo, t. 2, Madrid.

9. Hasselhoff Göрге K., Fidora Alexander (eds), (2017), Ramon Marti's "Pugio fidei". Studies and Texts, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.

10. Laham Cohen R. (2013), Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19.

11. Laham Cohen R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura aduersus Iudaeos en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Benardis, C. et al., Experiencias de la diversidad, UNR Editora, Rosario, pp. 83–92.

12. Lomba J., L. (2004), La filosofía judía en Aragón, Aragón Sefarad, Diputación de Zaragoza, IberCaja, vol. I, pp. 411–438. URL: [https://mail.google.com/mail/u/0/#search/las+comunidades+jud%C3%ADas+en+el+arag%C3%B3n/\(data+obracamiento:02.04.23\)](https://mail.google.com/mail/u/0/#search/las+comunidades+jud%C3%ADas+en+el+arag%C3%B3n/(data+obracamiento:02.04.23)).

13. Monsalvo Antón J. (2013), Ideología y anfibología antijudías en la obra Fortalitium Fidei, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico, El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José Ma. Mínguez, Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral, Icaki Martín Viso (eds.). 1a. ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 163–188.

14. Motis-Dolader M.-A. (2019), La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón y el fin de la tolerancia confesional a fines de la Edad Media. Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades, Lleida, Pagès Editors, pp. 175–207.

15. Pérez Rodríguez O. (2008), Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos Humanista, v. 10, pp. 353–468.

16. Santoyo J. C. (2009), La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III–XV, Universidad de León. León.

REFERENCES

1. Pogonyaylo A. G. (2022). *Vlast' diskursa i diskurs vlasti v rannem Srednevekov'e. Italiya i Ispaniya* [The power of discourse and the discourse of power in the early Middle Ages. Italy and Spain]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya, t. 38, vyp. 2, s. 187–203. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204> (accessed: 01.09.2024). (In Russian).

2. Foucault M. (2004), *Archeology of knowledge*, S. Petersburg: IC Gumanitarnaya akademiya, Universitetskaya kniga. (In Russian).

3. Gershovich U. (comp.) (2018), *Antologija evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy]. Moscow, Jerusalem: Mosty kul'tury. (In Russian)

4. The Talmud controversy (2013), *Jews and Christians. Controversy and mutual influence of cultures*, Open University of Israel, ch. 5, gl. V, available at: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/chapter5.html>. (accessed: 07.03.2023). (In Russian).

5. Lomba J., L. (2004), *La filosofía judía en Aragón, Aragón Sefarad, Diputación de Zaragoza*, IberCaja, vol. I, pp. 411–438. available at: <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/las+comunidades+jud%C3%ADas+en+el+arag%C3%B3n/> (accessed: 02.04.23). (In Spanish).

6. Haskelovich B. (2008), *Disputation of Nachmanides (RaMBan)*, Jerusalem (1–5), available at: <http://jewish.ru/ru/traditions/articles/11540/#3> (accessed: 31.03.2023). (In Russian).

7. Laham Cohen R. (2013), Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: XIV Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19. (In Spanish).

8. Laham Cohen R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura *aduersus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Benardis, C. et al., *Experiencias de la diversidad*, UNR Editora, Rosario, pp. 83–92. (In Spanish).
9. Hasselhoff Görges K., Fidora Alexander (eds), (2017), *Ramon Martí's "Pugio fidei"*. *Studies and Texts*, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum. (In Spanish).
10. González Z. (1886), *Historia de la Filosofía, por el P. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo, Cardenal Arzobispo de Toledo*, t. 2, Madrid. (In Spanish).
11. Alba Cecilia A. y Sainz de la Maza, Carlos N. (2007), Boletín Bibliográfico. Pensamiento, Cábala y polémica religiosa en el judaísmo hispano-hebreo medieval. Aproximación bibliográfica (Thought, Kabbalah, and Religious Polemics in Medieval Hispanic-Hebrew Judaism. Bibliographical Approach) (parte primera) *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 279–326. (In Spanish).
12. Fidora A. (2012), Ramon Martí in Context: The Influence of the *Pugio fidei* on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 79/2 pp. 373–397. (In Spanish).
13. Santoyo J. C. (2009), *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III–XV*, Universidad de León. León. (In Spanish).
14. Motis-Dolader M.-A. (2019), La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón y el fin de la tolerancia confesional a fines de la Edad Media in *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades*, Lleida, Pagès Editors, pp. 175–207. (In Spanish).
15. Pérez Rodríguez O. (2008), *Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos*
16. *eHumanista*, v. 10, pp. 353–468. (In Spanish).
17. Monsalvo Antón J. (2013), Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico in *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José Ma. Mínguez*, Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral, Iacaki Martín Viso (eds.). 1a. ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 163–188. (In Spanish).