



Августин и «единомыслие» с евреями: риторика *pro et contra Iudaeos*

Пола Фредриксен | 30.11.2018

I. Введение

Христианство возникло во II веке в виде группы родственных и противоборствующих сект, состоявших почти исключительно из бывших язычников. В столкновениях между собой эти секты, каждая из которых считала себя истинной общиной откровения, обвиняли своих соперниц в «еврействе» или в том, что они «подобны евреям» или «хуже евреев». В тот период проверка «единомыслия с евреями» стала неотъемлемой частью христианской теологии, а следовательно, и христианской идентичности. Обмен оскорблениями антииудейского свойства среди христиан стал одной из движущих сил святоотеческого богословия.

Как слово «еврей» превратилось в самое страшное христианское ругательство? Частично это произошло потому, что «еврей» выступали в качестве объекта полемики в сочинениях самих эллинизированных евреев – в посланиях Павла, Евангелиях и в наибольшей степени в самом еврейском Писании, в Септуагинте, – а новые движения оглядывались на эти тексты, конструируя собственную теологию. Послания и особенно Евангелия изобилуют сетованиями Павла на апостольскую конкуренцию («Они Еврей? и я. Израильтяне? и я. Семя Авраамово? и я. Христовы служители? я больше», 2 Кор., 11:22-23) и Иисуса – на фарисеев, саддукеев и первосвященников. В Торе и в книгах пророков обнаруживается множество жалоб Моисея, Иереми и прочих, а также самого Бога на каменные сердца, жестоковыйность и духовное непостоянство сынов Израиля. Но теперь, в нееврейском окружении II в. старая *внутри-иудейская* полемика превратилась в полемику *анти-иудейскую*. Ее стало легко использовать ее и против самих иудеев, вечно Другого, и особенно против других христиан нееврейского происхождения. Назвать христианина-нееврея «евреем» означало назвать его нехристианином, даже антихристианином. Христианский «еврей» еретик – кто бы ни выступал в конкретный момент в качестве доктринального врага христианства – отождествлялся, таким образом, с библейскими врагами Павла, Иисуса и самого Бога.

Тот факт, что никто из противоборствующих христиан на самом деле не был евреем, не имел никакого значения. Значение имело их хорошее языческое образование и навыки ведения словесного *агона*. Эти люди овладели полемическими приемами судебной риторики, искусством одержать убедительную победу над оппонентом, сказав его позицию. Чем злее карикатура, тем выше шансы оратора. И хотя евреи того времени иногда могли стать объектом этих инвектив, самые ожесточенные битвы велись против других христиан из неевреев. Вооружившись риторическими приемами антииудейской традиции, полемисты могли привлекать авторитет Писания в подтверждение своих аргументов и для выстраивания своей позиции. Короче говоря, стремительное развитие христианской риторики *contra Iudaeos* было обусловлено, как ни странно, именно многочисленностью форм нееврейского христианства II столетия.

Второй всплеск активного развития эта риторика пережила в после-константиновские десятилетия. И опять объяснить причину этого явления невозможно без учета многообразия форм христианства. Одобренные империей вероучительные кредо и теоретические конструкции, направленные на достижение консенсуса – все это приводило к горячим спорам,

конфликтам на местном уровне, расколам церковей в городах империи, регулярным изгнаниям епископов и другим принудительным мерам. Можно сказать, что меры по консолидации, предпринятые Константином, только усилили раскол среди христиан. Но теперь, после 312 г., и для евреев, и для тех, кого обвиняли в «еврействе», ставки повысились. Императорский закон стал новой опорой для антииудейского дискурса, а императоры приняли участие в риторическом унижении евреев и иудаизма. Тем временем ересь из разного рода внутрехристианской ругани уже стала делом реальной социальной и правовой ответственности. Христиане различных доктринальных направлений стали первыми и наиболее пострадавшими вследствие перехода империи от обеспечения *pac deorum* к отстаиванию *pac dei*. Самый длительный период поощряемых империей антихристианских гонений начался с того момента, когда Константин стал покровительствовать Церкви.

Августин Гиппонский (354–430) представляет собой одновременно яркое исключение из христианской традиции антииудейской риторики эпохи отцов Церкви и не менее яркое и агрессивное ее продолжение. Его дискурс менялся в соответствии с тем, кто был оппонентом. Выступая против манихеев, еретиков *par excellence*, Августин, как ни странно, развивал оригинальное, примирительное и позитивное «единомыслие с евреями». А вот уже по отношению к донатистам – во многом представлявшим собой доктринальных близнецов северо-африканских католиков — он не гнушался самой низкой клеветой на евреев и, не колеблясь, обвинял последних в самых гнусных злодеяниях. Откуда такой удивительный контраст? И как риторика Августина, *pro* или *contra Iudaeos*, повлияла на социальный статус реальных евреев?

II. Pro Iudaeos

Два разных противника побудили Августина рассуждать вне рамок преобладающей в христианстве традиции *contra Iudaeos*: Иероним, который в своем послании поносил Августина и его прочтение Павла, как опасное и коварное, «еврейское» (75; ср. Послания Августина 28, 40, 82); Фавст, манихей и бывший друг Августина, который называл североафриканский католицизм «слишком еврейским» («Capitula» Фавста сохранились в трактате Августина «Против Фавста»). Эти споры пришлись на конец 390 х – начало 400 х гг., когда Августин одновременно принимал активное участие в полемике о том, как следует прочитывать Библию – прежде всего книгу Бытия, Евангелия и послания Павла – чтобы уважительно отнестись как к их «историческому», «буквальному» (*ad litteram*), «собственному» (*proprie*) значению, так и к духовному, фигуральному (*De doctrina Christiana*, 3:10, 15–23, 33). Из сумбура экзегетических штудий и полемических обвинений возникло его оригинальное учение о евреях и иудаизме.

Августин вызвал гнев Иеронима, оспорив предложенное старшим коллегой толкование Послания к Галатам, особенно реконструкцию спора Павла с Петром в Антиохии (Гал., 2:11–14; посл. 28 и 40). Иероним заявлял, что вслед за Оригеном считает, будто конфликт апостолов был показным, чтобы способствовать укреплению общины. Петр якобы только притворно защищал иудействующих, предоставляя Павлу педагогическую возможность возвестить евангелие, свободное от Закона. На самом же деле, утверждал Иероним, Петр несомненно знал, что Христос отменил Закон. Он лишь притворялся, что думает иначе, чтобы Павел мог привести свои соображения.

Августин возражал Иерониму, исходя из следующих оснований. Во первых, с его точки зрения, Павел не стал бы сознательно излагать ложную версию событий; думающий таким образом серьезно подрывает авторитет Писания (Иер., 28:3, 4–5). А во вторых, Августин спрашивает Иеронима – и здесь мы видим стремление Августина прочитывать текст *proprie* и *ad litteram* – в любом случае, что плохого в том, если Петр, да и Павел сами жили бы согласно еврейскому закону? «В конце концов, Павел был евреем». Оба апостола, уверен Августин, соблюдали бы традиционные обряды, даже став христианами (Посл. 404,4–6): раз Господь сам

заповедал еврейские обряды, у них не было причин их не соблюдать. Вопрос состоял в том, должны ли *неевреи* соблюдать еврейские обряды, и тут Павел справедливо утверждает, что не должны. Но в том, что первое церковное поколение, евреи, пусть даже принявшие христианство, соблюдали еврейский закон, не было ничего плохого.

Ответ Иеронима исполнен негодованием (посл. 75, около 403 г.). Он обвинил Августина в том, что тот иудействует – а значит, почти в ереси. Позиция Августина, бушевал старик, напоминает ему эбионитов и назореев – еврейских еретиков, которые также ошибочно толковали Закон. Но для христиан Закон – это всегда и везде источник заразы. Таким образом, воззрения Августина несут угрозу для Церкви да еще оскорбляют Павла. «Сколь презренны те, кто <...> превращает в еврея апостола Христова!» (75:4, 17).

На эмоциональные обвинения Иеронима Августин дал спокойный и сдержанный ответ, в котором экзегетически обосновал свою позицию по поводу статуса Закона и честности апостолов, а также Иисуса, в вопросе соблюдения Закона. Приведя примеры из Деяний, Августин заметил: «Когда Павел обрезал Тимофея или исполнял назорейский обет в Кенхреях, или когда он <...> стал исполнять эти ритуалы [в Храме] <...> он делал это, чтобы не думали, что он, как иноверец идолопоклонник, хулит эти обряды, заповеданные в древности, чтобы грядущее затмило их» (82:2, 8). «В то время евреи [христиане] не чурались этих обрядов, будто они дурные, а язычников [обратившихся в христианство] не принуждали к этим обрядам, как будто они необходимы» (82:2, 9). Божественный источник Законов гарантировал их добродетельность. Более того, утверждает Августин, Христос не отменил Закон, совсем наоборот. Иисус прожил человеческую жизнь как соблюдающий еврей, требовавший соблюдения Торы и исполнявший ее заповеди (82:2, 19).

У Августина был богатый опыт изложения своей позиции благодаря гораздо более изощренной полемике с манихеем Фавстом. В своей *Capitula* Фавст энергично оспаривал католическое учение о творении, воплощении и (телесном) воскресении, об авторитете и целостности Нового Завета, а также двойном церковном каноне, включающем Ветхий и Новый Заветы. При этом он ссылался не на манихейское откровение, а на тексты из самого Писания.

Некоторые аргументы Фавста опирались на учение, сформулированное во II веке н.э. Маркионом – первым богословом, составившим собственно христианский канон. Проект Маркиона был обусловлен его принципиальным отторжением еврейского Писания и его видением отношения Бога Отца к этому Писанию. Бог, как Он изображен в Септуагинте, утверждал Маркион, – это низший *космократор*, сотворивший плоть, благословивший плоть, заповедавший плотские *латрейя*, поощрявший браки и воспроизведение потомства; повелевавший мужчинам воевать или истреблявший их сам; даровавший плотский Закон (с его особым упором на обрезание, пищу и кровавые жертвоприношения). У этого Бога мало общего с евангельским посланием духа, любви, благодати вечной жизни. Поэтому, утверждает Маркион, те места в Посланиях, где Павел вроде бы превозносит этого Бога и его Закон, представляли собой поздние вставки, добавленные в тексты Павла иудействующими; необходимо очистить текст от подобных «еврейских» вставок, чтобы обнаружить истинный смысл, который вкладывал в него Павел. А саму Септуагинту ни в коем случае нельзя считать христианским Писанием, поскольку в ней описывается правление низшего, космического Бога. Истинное христианство – христианство по Маркиону – было духовным, полностью очищенным от «плотского» иудаизма.

Фавст позаимствовал многое у Маркиона, изобретательно дополнив аргументами, почерпнутыми непосредственно из риторики *contra Iudaeos*, традиционной для церкви Августина. Эта риторика, предназначенная для латиноязычных слушателей, первоначально выстраивалась как аргументация *против* Маркиона, и источником ее служил африканский богослов и полемист Тертуллиан. Тертуллиан согласился с точкой зрения, высказанной его

христианским оппонентом: еврейский закон действительно плохой. Но это объясняется тем, что евреи были плохим народом, и им нужны были такие суровые законы (*Contra Marcionem*, 2.19:1). В самом деле, их кровавые жертвоприношения были плотскими по природе и почти идолопоклонническими; но Богу в действительности они не были нужны. Скорее он дал евреям такие подробные законы, чтобы побороть их извечную тягу к языческим идолам (2.18:2 3; 4.31:3 7). Еврейские тексты, понятые в духовном смысле – на что не способны ни евреи, ни еретики! – в действительности представляют собой учение Христа. Иисус и первое героическое поколение апостолов отвергли плотские практики евреев и обратили их против «самого иудаизма» (*ipso iudaismo*, 3.22:3; 4.12:1). Проблема, утверждает Тертуллиан, заключается не в еврейском Боге и не в еврейских текстах; проблема – в самом еврейском народе.

Воспроизводя многие аргументы Тертуллиана, Фавст в своей критике иудаизма (а вместе с ним плотского Ветхого Завета и плотских еврейских практик) просто повторял то, что несколько поколений более ортодоксальных христиан Северной Африки уже слышали в своих церквях. Как же, спрашивает их Фавст, они смогут опровергнуть обвинение в лицемерии или хотя бы в непоследовательности? «Я отвергаю обрезание как нечто отвратительное; и вы отвергаете <...> Я отвергаю жертвоприношение как идолопоклонство; и вы отвергаете <...> Все мы считаем Песах и Суккот бессмысленными и ненужными <...> Вы не можете винить меня в отрицании Ветхого Завета, потому что вы отрицаете его так же, как я <...> Вы лживо восхваляете устами то, что ненавидите сердцем. Я же не лгу, вот и все» (*Contra Faustum*, 6:1). «Ваше христианство, как и мое, основано на вере, что Христос пришел сокрушить Закон и пророков. Вы доказываете это тем, что вы делаете [то есть не соблюдая еврейский закон], но вы отрицаете это тем, что говорите» (18:1). Католики могут заявлять, что считают еврейские тексты христианским Писанием, но их действия красноречивее слов. Между католиками и манихеями, считает Фавст, существует глубокая, неизменная и тесная связь – а именно принципиальное презрение к учению и практикам иудаизма.

Августин, опровергая Фавста, мог ответить привычными шаблонами традиционной антииудейской риторики, переводя критику ветхозаветных текстов и практик на самих евреев, и защитить ортодоксию от обвинений Фавста, заявив, что Фавст, как и евреи, не в состоянии мыслить духовно. Но он предпочел другой путь. Августин приводит тот же аргумент в ответ на прочтение Фавстом Ветхого и Нового Завета, что и в ответ Иерониму на прочтение тем Послания к Галатам: Писание надо читать и толковать *ad litteram* и *proprie*. Августин настаивает, что Писание, со всеми его духовными и символическими высотами и глубинами, в то же время всегда достоверно «сообщает о происходившем» (*facta narratur*; *Contra Faustum*, 12:7). Таким образом, если Ветхий Завет рассказывает о Боге, дающем Закон Израилю, и славит Израиль за соблюдение этого закона, то текст «означает» именно это (буквально *littera sonat*).

Далее – и еще в гораздо более радикальном духе – Августин настаивает, что буквальное прочтение священных текстов подразумевает не только то, что Закон сам по себе хорош, но и что *еврейское понимание Закона так, как он установлен сынами Израиля и как описан в Библии, также хороши*. И этот взгляд перевернул традиционную антииудейскую полемику, и ортодоксальную, и гетеродоксальную, с ног на голову. «Буквализм» евреев, их плотское (*carnaliter*) восприятие Закона долгое время были решающими доказательствами порочности Израиля для всех критиков. Вместо того чтобы понимать Закон «духовно», евреи понимали его «телесно», то есть упускали все упоминания о Христе и оставались в плену плотских практик, «дел Закона».

Теперь же Августин утверждает противоположное: «Евреи были правы, соблюдая все это» – ритуальные омовения, и сезонные праздники, и пищевые законы, и *особенно* кровавые жертвоприношения и обрезание, – потому что только так они могли утвердить Закон своим поведением, во плоти и в историческое время (*Contra Faustum*, 12:9). Таким образом, весь

народ Израиля выступил в качестве пророка, предвещающего пришествие во плоти, страдание во плоти и искупление во плоти – чрез подлинное боговоплощение Христа (4:2, 13:15, 22:4, 26:8 и во многих других местах). Христос, в числе прочего, воплотил Закон *secundum carnem*. «Он не только ни разу сам не нарушил ни одной заповеди Божьей, но и осуждал тех, кто поступал так <...> потому что сам Бог даровал эти заповеди через Моисея» (16:24). Христос так скрупулезно соблюдал Закон, что даже умер до наступления субботы и оставался в могиле до утра воскресенья, чтобы суббота успела закончиться, прежде чем он «возвратился» во плоти (16:29; ср. соблюдение Закона апостолами после воскресения, 19:16). «Буквальное» соблюдение заповедей есть исполнение слова и воли Божьих.

Но это всё о библейском прошлом, еврейском и христианском. А что в настоящем – с еврейскими практиками у современников Августина? У теперешнего Израиля – этой упорствующей общины неверующих – есть ли у него хоть что-то позитивное для общины Христовой? Августин считает, что соблюдение еврейских практик – это «чудо, достойное великого почтения (*revera multum mirabile*) <...> Под властью чужих владык, языческих и христианских, еврейский народ не терял своего закона, который отличает его от других наций и народов» (*Contra Faustum*, 12:13). Видимо, какая то Божественная сила хранит и защищает еврейскую практику. Чтобы понять, что это за сила и почему она действует, Августин обращается к 4 й главе книги Бытия и к фигуре Каина.

Конечно, Каин олицетворяет собой всех евреев: все они братоубийцы, поднявшие руку на Авеля/Христа. Но после убийства Бог наложил на Каина защитную печать, прежде чем отправить его в изгнание (*Contra Faustum*, 12:12 13: Каин стелает *amisso regno*, «изгнанный из своего царства» – и изгнание Каина перекликается с событиями 70 года н. э., разрушением Храма и началом второго «изгнания»). Что это за защитная печать? Это *signum legis suae*, «знак их Закона». Другими словами, современная еврейская практика дана Богом и находится под защитой Бога, поэтому ни один владыка, язычник или христианин, не смеет «убивать» евреев, т.е. принудительно мешать им жить как евреи (12:13). Еврейский народ рассеян повсюду, вместе со своими обрядами и священными книгами (на самом деле представляющими собой церковные книги, только евреи этого не понимают), чтобы они свидетельствовали перед христианами и неверующими язычниками истину церковного толкования этих книг (13:9 10; а также 15:11). «Неверие евреев было сотворено как знак нам <...> Их слепота к христианской истине уже предсказана в их книгах. Они возвещают истину тем, что не понимают ее» (16:21). Бог «защищает» их тем, что сохраняет их в неосознанном служении Церкви:

Что говорит Бог? <...> «Всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро». Бог как будто сказал: «Будет не так, как ты сказал. Нечестивый род (genus) плотских евреев никогда не умрет телесной смертью. Всякому, кто захочет сокрушить их так, отмстится всемеро, то есть он понесет воздаяние, семикратно превышающее то, что наложил Я на еврейский народ [чтобы защитить его] за их вину в умерщвлении Христа». Поэтому еврейский народ никогда не исчезнет, пока не пройдут семь дней мира. Они показывают верующим христианам, какое наказание они понесли за то, что в гордыне царства своего обрекли Господа на смерть. И вот, «сделал Господь Бог Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт., 4:15).

(*Contra Faustum*, 12:13)

Изгнание одновременно представляет собой наказание (для евреев) и предвестие (для Церкви); книжность; Божественную защиту, свидетельство: таковы основные идеи Августинова «учения о свидетельстве» – о видимом, неизменном, важном и особом статусе евреев в христианской культуре. Лет через десять после того, как Августин впервые изложил это учение в трактате *Contra Faustum*, он повторит эту мысль, разъясняя 4 ую главу кн. Бытия чрез обращение к Пс. 59:12: «Не умерщвляй их, чтобы не забыл народ мой; расточи их силою Твоею» (*Enarrationes in Psalmos*, 59:1, 21; особ. 149:1, 9; ср. *Contra Faustum*, 12:13). Этот

псалом, к которому Августин обращается в 18 й книге своего труда «О граде Божьем» (18:46), суммирует для него специфически его, августиново учение о евреях как народе свидетеле, который находится под защитой Бога.

III. *Contra Iudaeos*

Тот же человек, который создал столь оригинальную и удивительно позитивную теологию евреев и иудаизма в полемике с манихеями, с не меньшим успехом придерживался привычной враждебной и негативной традиции *contra Iudaeos*, когда этого требовали обстоятельства. И если позитивное, оригинальное учение Августина нашло отражение, главным образом, в трактатах (*Contra Faustum*, *De civitate Dei*, *Epistola 149 ad Paulinum*, *De fide rerum invisibilem*), то традиционный враждебный взгляд виден в древнем аналоге нынешних социальных сетей – в его проповедях. Кто был адресатом этих проповедей? И в чем состояла цель Августина?

Сто двадцать четыре проповеди Августина к Евангелию от Иоанна представляют собой один из первых примеров традиционных инвектив *contra Iudaeos*. Подобно автору, которого он избрал предметом проповеди, Августин страстно выступает против «евреев». Один исследователь отметил, что 60 проповедей этого цикла содержат «явный антииудейский материал, а 15-17 проповедей целиком им наполнены». Интересно, что большая часть антииудейских высказываний Августина вступают в резкое противоречие с его же предшествующими аргументами *pro Iudaeos*. Оправдывая еврейские кровавые жертвоприношения в полемике с Фавстом и называя их единственно достойными и угодными Богу, в толковании Евангелия Августин вторит Тертуллиану: жертвоприношения были даны этому народу, плотскому и с каменным сердцем, чтобы уберечь его от идолопоклонства (*Tractatus in ev. Ioh.*, 10:4). Плотский народ, плотские практики, каменные сердца, вечная склонность к идолопоклонству – такова на самом деле эта древняя религия (см. также 3:10 о бездуховной еврейской практике Шаббата; 93:4 о еврейском насилии; 114:40 о еврейском упрямстве). Излагая своей общине смысл Евангелия от Иоанна, с его резким противопоставлением света и тьмы, духа и плоти, видения и слепоты, Августин приводит «евреев», чтобы через соответствующий нарратив разъяснить свои теологические положения. Евреи в этих проповедях — персонифицированные учебные пособия, примеры неверного понимания Писания, которых один исследователь назвал «герменевтическими евреями».

В других проповедях, где Августин сосредотачивается больше на поведенческих аспектах, а не на экзегезисе, «евреи» выступают в двойном качестве – как позитивный пример (стыдя слушателей: «Даже евреи не делают того то») и как негативный («Вы хотите поступать как евреи?»). Даже евреи не ходят на театральные представления, поэтому и католики Буллы Регии должны перестать туда ходить (*Sermo Denis*, 17:7 9). Даже евреи не дарят друг другу подарков на римский новый год в январе, поэтому христиане тоже должны отказаться от этой языческой практики (*Sermo*, 196:4). С другой стороны, Карфаген – город сомнительной морали именно потому, что там множество евреев (*Sermo Denis*, 17.9). В этом контексте «евреи» представляют собой весьма пластичный проповедетический инструмент, который помогает Августину прививать общине определенные поведенческие нормы. Подлинный (и педагогический) «адресат» этой риторики – его католическая паства.

Но наиболее яростный и предельно злобный характер приобретает августиновская риторика *contra Iudaeos*, когда он выступает против донатистов – которые доктринально представляли собой католиков-диссидентов, в отличие от явных еретиков (типа манихеев). В проповедях он часто отождествляет евреев с донатистами, также «безумствующих» против единства Церкви. Подобно Иуде, евреи воплощают в себе жестокую ненависть и убийственное предательство. (Эти темы были особенно близки донатистским проповедникам, обрушивавших те же обвинения на католических *traditores*. «Если донатисты были

суррогатными евреями для католиков, то католики играли ту же роль для донатистов»). Убийцы Христа, злобные и гнусные, яростно рыкающие львы, гадюки, аспиды, скорпионы; вороны, кормящиеся падалью; союзники Сатаны, одержимые безумной злобой – Августин не знает удержу в поношении евреев. Однако адресатом его инвектив были оппоненты христиане. «Неизменный посыл <...> что донатисты еще хуже евреев».

Почему направленная против схизматиков августинова риторика такая ожесточенная – особенно в свете более типичного (и уже традиционного) использования церковной риторики, уже отточенной на еретиках? В данном случае Августином движет близость двух африканских антагонистов — в литургии, учении, темпераменте. Его риторика должна была указать различия, сформировать образ этих якобы своих, но на самом деле, опасных чужаков-«гонителей» (см., например, *serm*, 202:3). Для этого он прихотливо уподобляет заблуждающихся донатистов порочным евреям из риторики *contra Iudaeos*. По словам исследователя, «одна сторона использует существующий дискурс о ненавидимой третьей стороне, чтобы заклеить и унижить вторую». И в собственной риторике Августина, и в имперских законах, которые он упорно проводил в жизнь, «евреи» и «еретики» напрямую связываются с «донатистами» (см., например, CTh, 16.5.44 от 408 года; ср. Const. Sirm., 14, написанную вскоре, в начале 409 г.). В конечном итоге тщательно оркестрованная католиками кампания привела к решающей законодательной победе, когда Равенна определила донатистов «еретиками», направив против них всю карательную мощь государства. Донатисты не начинали как "еретики", но когда Августин стал клеить их, – что они хуже евреев, – то закончили они уже "еретиками".

IV. Августин и евреи

«Герменевтические» евреи изобиловали в тематике традиционной церковной риторики *contra Iudaeos*, в качестве инструмента проклятия предполагаемых конкурентов – будь то евреи или (гораздо чаще) христиане или язычники. В частности, это заметно в проповедях Августина против донатистов. «Евреи» в текстах Августина *pro Iudaeos*, в его полемике с манихеями, представляли собой в не меньшей степени риторический конструкт, только позитивно окрашенный. «Евреи» против манихеев дублировали собой правильное (то есть католическое) прочтение Ветхого Завета и важное историческое воплощение христианских притязаний католиков.

Но оказали ли риторические евреи хоть какое то влияние на исторических евреев, современников Августина, живших в его родной Северной Африке? Повлияла ли эта риторика, негативная и позитивная, на их социальное положение?

Мы очень мало знаем о еврейском населении Северной Африки в эпоху Августина — немногим более того, что евреи там жили. Августин периодически их упоминает (настоящих, а не риторических евреев) в проповедях и сочинениях, но о его реальных контактах с евреями мы знаем очень немного. Его знаменитая доктрина об иудеях как находящемся под защитой народе свидетеле, рассматриваемая в комплексе с его воззрениями и действиями по отношению к язычникам и особенно к донатистам, могла представлять своего рода социальную политику – в Северной Африке после Феодосия, в эпоху гонений, только евреев можно было оставить в покое. Однако при жизни Августина агрессия против евреев на религиозной почве не являлась частью северо-африканской культуры: никто не заставлял евреев обращаться в христианство.

Поэтому для своего времени «доктрина о свидетельстве» Августина представляла собой скорее богословское воспроизведение того, что издавна было традиционным для римского права, – как в до-константиновскую эпоху, так и после. В древние еврейские практики – как и в религиозные практики большинства народов под властью Рима, – обычно никто не вмешивался; в этом смысле им гарантировалось уважение. В раннем, а именно в

христианском имперском праве, первыми адресатами гонений со стороны государства становились христианские меньшинства (еретики и схизматики), а потом язычники. И отстоящие далеко за ними, только третьи в списке адресатов гонений, евреи чаще всего пользовались защитой, а их древние религиозные привилегии признавались.

В августиновой Африке больше всего от карающей длани государства и Церкви, выступавших в одной связке, страдали схизматики донатисты. За ними шли язычники (см., например, об инициативе Гонория, закрывшего в 399 г. храмы в Карфагене). Евреев не трогали; мощи св. Стефана, вызвавшие волнения на Менорке, не спровоцировали никаких антиеврейских настроений в Северной Африке. Переключение внимания на донатистов играло, вероятно, на руку еврейскому населению: католической Церкви было чем заняться, осваивая собственность донатистов и интегрируя множество мирян и клириков; тем временем евреи – гораздо менее многочисленные и конечно же, в сравнении с донатистами совершенно безвредные – оказались далеко от линии огня.

V. Заключение

В зависимости от того, на какую часть пост-римского мира бросить взгляд где-то через столетие после Августина, правовой статус евреев мог быть очень разным. Широту диапазона хорошо иллюстрируют противоположные позиции, занимаемые двумя видными деятелями западной Церкви, почти современниками: Григорием Великим в Риме (ок. 540-604, папа с 590 г.) и Исидором Севильским (ок. 560-636, епископ с 600 г.). Оба были аристократами с обширными социальными и церковными связями; оба хорошо образованы и настоящие эрудиты для своего времени; в своих базисных богословских воззрениях оба опирались, в частности, на Августина и, в целом, на латинскую патристическую традицию. В гомилетических и экзегетических сочинениях оба в полной мере выказывают ставшее к тому времени стандартным презрение к еврейскому «упрямству» и религиозной «слепоте».

Вместе с тем, социальное выражение их религиозных убеждений заметно отличалось. Григорий, хотя и прикладывал значительно больше усилий, чем Августин, к активному вовлечению евреев в христианство, тем не менее признавал легальность еврейской общины и придерживался римских правовых традиций. Он активно и повсеместно (хотя с переменным успехом) выступал против того, чтобы евреи владели рабами христианами, в то же время решительно осуждая принудительное крещение и захват еврейской собственности христианами. Евреи, чьи тяготы он стремился облегчить, полагали себя никем иным как римскими гражданами, и он считал точно также.

Политическое и религиозное окружение Исидора сильно отличалось от тех, в которых жил Григорий. В 587 г. вестготский король арианин Рекарред принял католичество, а два года спустя на Толедском соборе обратил в католичество свое арианское духовенство. После Рекарреда и на протяжении всего VII столетия, благодаря Исидору антидонатистская теология принуждения Августина реализуется активнейшим образом. Но аргументация Августина по принуждению донатистов теперь перенацелена на евреев – именно тех, кого Августин открыто защищал.

Случайной ошибки здесь быть не могло. Исидор был хорошо знаком с сочинениями Августина, которые он свободно использовал в собственных целях. Особенно внимательно он читал, заимствуя оттуда, сочинение Августина против Фавста – тот самый трактат, в котором Августин с наибольшей полнотой высказался в пользу защиты евреев и иудаизма. Исидор даже цитирует тот же самый фрагмент из *Contra Faustum*, 12:12-13, где Августин, рассуждая о «каиновой печати», говорит, что Бог сам проклянет любого царя, языческого или христианского, который попытается заставить евреев отказаться от своей религии. Но даже если Исидор и понимал учение Августина, он пренебрег им и ни разу не сослался на Августина, дабы подвергнуть критике политику насильственного крещения евреев, которую проводил Сисебут. Он в самой минимальной степени прибегает к «учению о свидетельстве»

Августина, нигде не ссылаясь на Пс. 58:12 в своем трактате *De fide catholica contra Iudaeos*, получившем широкое распространение в Средние века. Вместо этого Исидор высказывает в поддержку насильственного крещения вестготских евреев, в пользу применения силы те же самые аргументы, которые Августин первоначально использовал для обвинений северо-африканских донатистов.

Опять же, к чему это привело? Закон сам по себе носит *проскриптивный*, а не *дескриптивный* характер. Мы не можем, на основе вестготских законов, сделать выводы о социальном статусе евреев вестготской Испании – прежде всего потому, что о присутствии евреев на Пиренейском полуострове мы знаем еще меньше, чем о евреях Северной Африки эпохи Августина. Мы не знаем даже, применялись ли вообще эти законы на практике.

Что нам известно, – это что церковная *риторика* традиций *contra Iudaeos* оставалась гнетуще стабильной со времен Высокой Римской империи до церковных кафедр и престолов варварских королевств. Сама церковь к периоду средневековья стала играть ту же роль, которую играли муниципальные школы в ранние дни империи – устойчивый и повсеместный институт обучения и передачи агонистической риторики. Новыми «риторами» стало духовенство; новая обвинительная риторика была направлена прежде всего против «евреев»; в вестготской Испании эта риторика обусловила законодательство. За два столетия, прошедших от Августина (ум. 430) до Сисебута (ум. 621), правовой статус евреев изменился сильнее, чем за семь столетий, прошедших от Александра Македонского до Августина. В этом отношении христианская риторика *contra Iudaeos* действительно возымела эффект.

Editorial remarks

Впервые опубликовано: М., Лехаим, #6 (314) Оригинальная статья с примечаниями: https://www.academia.edu/35955562/Augustine_and_Thinking_with_Jews_Rhetoric_Pro_and_Contra_Iudaeos.