МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Ивановский государственный университет»

На правах рукописи

Цивилева Валентина Евгеньевна

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НА ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАПАДЕ В IV – НАЧАЛЕ VII В.

Специальность 5.6.2 Всеобщая история

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
д.и.н., доцент
В. М. Тюленев

Иваново
2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ…….. 3

ГЛАВА 1. ОБРАЗ ИУДЕЕВ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛАТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ …….. 76

1.1. Место иудеев в позднеантичном латинском христианском нарративе ……. 78

1.2. Сюжет крещения иудеев как топос христианской позднеантичной латинской литературы …….. 97

1.3. Роль иудеев в формировании образа праведного епископа ……. 123

ГЛАВА 2. ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИУДЕЕВ НА ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАПАДЕ В IV – НАЧАЛЕ VII В. … 140

2.1. Законодательство Римской империи (Кодекс Феодосия) и правовой статус иудеев …… 144

2.2. Законодательство варварских королевств и правовой статус иудеев 163

2.3. Церковное законодательство позднеантичного латинского Запада и иудео-христианские взаимоотношения …… 178

ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИУДЕЕВ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ХРИСТИАНАМИ НА ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАПАДЕ В IV – НАЧАЛЕ VII В. ……. 196

3.1. Положение иудеев на позднеантичном латинском Западе в зеркале археологических и эпиграфических данных ……. 198

3.2. Социальное положение иудеев на позднеантичном латинском Западе в IV – начале VII века и их отношения с христианами …… 214

3.3. Иудео-христианские отношения времен понтификата папы Григория I …….. 240

ЗАКЛЮЧЕНИЕ …… 262

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 267

ВВЕДЕНИЕ

Христианизация Римской империи – событие, влияние которого на европейскую историю сложно переоценить. Распространение христианства, становление его в качестве государственной религии Империи повлияли на все сферы жизни общества, в том числе на самовосприятие, на процесс самоидентификации населения империи, среди которого становилось все больше христиан. Если в языческий период ключевым для самоопределения был вопрос происхождения, то с распространением христианства главным фактором самоидентификации стала религиозная принадлежность[1]. Основанием для разделения на «своих» и «чужих» стала принадлежность к христианству. «Чужими» в принявшей христианство Римской империи стали язычники, представители христианских направлений, объявленных еретическими, и иудеи.

Если первые две группы в христианской империи постепенно были запрещены и подвергались прямому преследованию[2], то с иудеями христиан связывала общая «религиозная» история, от которой невозможно было отказаться, поэтому их нельзя было преследовать как остальных «не-христиан», но и позволить им оказывать потенциальное влияние на сомневающихся и просто тех, кто все еще считал иудаизм и христианство очень близкими религиями, было нельзя. «Борьба за наследие» во многом определила динамику иудео-христианского взаимодействия[3].

Таким образом, в процессе самоидентификации, пытаясь определить четкие границы между иудаизмом и христианством, христианская церковь и христианские власти под ее влиянием вырабатывали отдельный подход по

[1] Stroumsa G. G. Religious dynamics between Christians and Jews in late Antiquity (312–640) // The Cambridge history of Christianity. Cambridge University Press, 2008. P. 156.
[2] Humfress C. Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy // Heresy and Identity in Late Antiquity. Ed. by E. Iricinschi, H. M. Zellentin, Mohr Siebeck, Germany, 2008. P. 128-143.
[3] Simon M. Versus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425). Translated from French by H. McKeating. London, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996. P. XIII.

отношению к иудеям, что вывело иудео-христианские отношения на новый, в том числе государственный, уровень.

Период Поздней античности, со всеми его политическими и социальными изменениями, был временем, когда христианская церковь пыталась сформулировать этот подход. Изучение иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе позволяет проследить динамику отношения к иудеям, как представителей властей, светских и духовных, так и обычного населения; увидеть, чтó из принципов, регулировавших положение иудеев и отношения с ними в еще языческой Римской империи, сохранялось в империи христианской и варварских королевствах, возникших на ее территории в V–VI вв., что претерпело изменения и в какой степени, как новые силы, прежде всего в лице прелатов Церкви, формировали новый язык социальных отношений христианского большинства и иудейского меньшинства, как антииудейская риторика, используемая христианскими священнослужителями, влияла на реальные иудео-христианские взаимоотношения; определить, как закладывался фундамент межрелигиозного диалога, который впоследствии будет определять характер отношений христиан и иудеев в средневековой Европе.

Особый интерес к данной теме возник с середины XX века, когда в рамках развития новой социальной истории исследователи обратились к изучению различных социальных групп и отношений между ними. Одной из главных проблематик социальной истории является динамика межкультурного взаимодействия, диалог культур в историческом измерении[4]. Это расширение предметного поля исторических исследований совпало с переосмыслением принципов работы с историческим источником, работа историка связывается не только с реконструкцией реальных событий, но и систем представлений, особенностей сознания и поведения современников[5]. Изучение систем

[4] Репина Л. П. Практики историописания в пространстве межкультурного взаимодействия // Петербургские славянские и балканские исследования, № 2, 2022. С. 118.

[5] Ястребицкая А. Л. Культурное измерение историографического. (Предисловие) // Культура и общество в Средние века – раннее Новое время. Методология и методики современных

представлений неразрывно связано с проблематикой «иного» (имагологией), которая поставила вопрос о репрезентации реальности в исторических источниках, проблему образа и реальности[6].

В рамках этих новых направлений, привлекая новые источники, современные, в частности, европейские и американские исследователи переосмысливают иудео-христианский диалог в Поздней античности. Наше исследование подготовлено в русле этой тенденции современной исторической науки, что является одним из факторов его **актуальности**.

Также актуальность нашего исследования обуславливается тем, что тема иудео-христианских взаимоотношений на позднеантичном латинском Западе только начинает разрабатываться в отечественной историографии, о чем еще будет сказано в историографическом обзоре. Несмотря на то, что проблема межкультурного взаимодействия является одной из актуальнейших для современного гуманитарного знания[7], тема межкультурного диалога, в основном, исследуется на уровне межнациональных взаимоотношений[8]. Наше исследование обращается к менее изученной теме – межконфессиональному диалогу на позднеантичном латинском Западе.

Сразу стоит отметить, что использование в названии исследования понятия «иудео-христианских взаимоотношений» носит отчасти условный характер и скорее отдает дань историографической традиции, в которой оно закрепилось. В действительности, доступные источники (в большинстве своем христианского происхождения) отражают христианскую точку зрения и отношение христиан к иудеям, отношения же самих иудеев к христианам на позднеантичном латинском Западе реконтструируются только по косвенным

зарубежных и отечественных исследований: сборник аналитических и реферативных обзоров. Отв. ред. А. Л. Ястребицкая. ИНИОН РАН, 1998. С. 19.

[6] Лучицкая С. И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб, Алетейя, 2001. С. 15.

[7] Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. С. 269.

[8] Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. С. 252.

данным, в связи с чем рассматриваемое нами взаимодействие вынужденно имеет несколько односторонний характер.

Историографический обзор. Историческая наука в деле изучения истории иудеев прошла долгий путь, но судьба иудеев в период Поздней античности, положение иудеев диаспоры и их взаимоотношения с христианами до середины XX столетия редко были в центре внимания исследователей. Но, так или иначе, начиная со второй половины XIX века, тема иудео-христианских взаимоотношений в Поздней античности становится частью более или менее масштабных исследований.

Одним из первых подобных трудов, посвященных этой теме, является работа немецкого историка Т. Моммзена (1817–1903), одна из глав его четвертого тома «Римской истории»[9] посвящена непосредственно истории Иудеи и иудеев. В своем кратком очерке иудейской истории до времени правления Диоклетиана, Т. Моммзен в целом лишь констатирует, что к III веку статус иудеев ничем, кроме запрета обрезания, не отличался от статуса других граждан, скорее, наоборот, имел некоторые привилегии в отношении религиозных практик[10]. Также отмечает их обособленность и приверженность собственным традициям и сообществу, которые вызывали негативную реакцию остального населения, что проявлялось в языческой антииудейской риторике[11].

Наряду с очерком Т. Моммзена, в котором иудейский вопрос затрагивается лишь отчасти, во второй половине XIX в. были опубликованы труды, целиком посвященные истории иудейского народа (нередко с древнейших времен до современного автору времени), специфика которых определялась как конфессиональной принадлежностью их авторов, так и

[9] Труд Т. Моммзена состоит из пяти томов, первые три были опубликованы в 1854–1857 года, пятый в 1885, а четвертый том автором не был опубликован, он был составлен на основе записей и лекций, прочитанных историком в 1882-1886 годах, и опубликован в 1992 году.
[10] Моммзен Т. История Рима: В 4 томах. Том четвертый (кн. VIII продолжение). Ростов н/Д., «Феникс», 1997. С. 441.
[11] Там же. С. 444.

царившими на закате Нового времени социальными настроениями и установками.

Изучение истории иудеев христианами, которое преобладало до конца XIX века, было предвзятым, полемическим и проникнутым суперсессионизмом[12]. А изучение самими евреями своей истории до XX века зачастую представляло собой изучение иудейской литературы и духовного развития еврейского народа, период Поздней античности и жизнь иудеев диаспоры обычно соотносились со временем формирования Талмуда. Один из главных трудов этого периода – «История евреев с древних веков до настоящего времени» немецкого историка еврейского происхождения Генриха Греца, 12 томов которой издавались с 1853 по 1875 год. В труде Г. Греца история евреев скорее подчинена духовному развитию, которое, по мнению историка, является стержнем иудейского народа[13]. Что касается иудеев за пределами их исторической родины, то историк утверждал, что страдание является неотъемлемой частью истории иудеев диаспоры.

Хотя эта работа сама по себе не релевантна для нашего исследования и подобные истории иудеев создавались до и после Г. Греца[14], она имеет

---

[12] Baumgarten A. Marcel Simon's Verus Israel as a Contribution to Jewish History // Harvard Theological Review (1), 1999. P. 466.

[13] Израильский историк Росман М. предлагает интересную интерпретацию подобного развития еврейской историографии. Эти истории писались в XIX веке, в разгар национальных движений. Для описания национальной истории необходимо основание для национальной идентичности, в случае евреев, которые жили в рассеянии и не имели собственного государства, это основание – духовная история, на которой и сосредотачивались историки. Это также позволяло проследить непрерывную историю собственного народа. См.: Rosman M. How Jewish is Jewish History? Liverpool University Press, 2007, 220 p. Вероятно, подобный подход так же был вызван всплеском антисемитизма в Европе в середине XIX века и последующими историческими событиями. См.: Schorsch I. The Lachrymose Conception of Jewish History // Schorsch I. From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism. Hanover, University Press of New England, 1994. P. 378.

[14] Примеры подобных работ: Elbogen I. History of the Jews after the Fall of the Jewish State. Union of American Hebrew Congregations, 1926, 237 p. Deutsch G. The History of the Jews. New York, 1910, 122 p. Также в 1938 году была опубликована работа американского историка еврейского происхождения Дж. Маркуса, где он кратко представляет основные светские и церковные постановления в отношении иудеев с IV по XVIII века. Автор говорит о том, что иудеи всегда были лишь «терпимым» меньшинством и почти всегда не нравились другим. Marcus J. R. The Jews in the Mediaeval World: A Source Book 315-1791. The Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938. P. IX.

значение в связи с откликом, который она вызвала. Во многом именно критика труда Г. Герца привела к переосмыслению истории иудеев в исторической науке и отчасти формированию современной иудаики.

Это переосмысление связано с деятельностью американского историка еврейского происхождения, основателя школы иудаики в США Сало Барона (1895-1989). С. Барон в своей статье 1928 года, а в дальнейшем и в своих обширных работах, назвал концепцию иудейской истории, сформулированную в трудах Г. Греца и других похожих сочинениях еврейских историков XIX – начала XX века, «lachrymose conception»[15], лакримозной (или слезливой) концепцией, где история иудеев представлена как история бесконечного страдания[16]. С. Барон призвал бороться с таким подходом с помощью исторической правды.

С. Барон, хотя и говорил о средневековой истории (для него с Нового времени начиналась другая история евреев, где описание их страданий имело более справедливый характер[17]), предлагал сместить фокус исследователей от вспышек насилия над евреями на продолжающееся мирное сосуществование и широкий исторический контекст[18]. Подобный подход отразился в его многочисленных трудах, в частности в 18-ти томах «Социальной и религиозной истории евреев», большая часть которых посвящена Средним векам[19].

С. Барон одним из первых сформулировал важное замечание в отношении источников и иудейской истории. А именно, что источники отражают яркие и неординарные события, редкие конфликты, а не простое течение жизни. Несколько десятилетий мирной жизни иудеев и христиан могут не найти

[15] Критика подобного подхода также была ответом на вызов современного С. Барону положения иудеев. См. Engel D. Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobaronianism, and the Study of Modern European Jewish History // Jewish History, Springer, Vol. 20, No. 3–4, 2006. P. 243–264.

[16] Baron S. Ghetto and emancipation: Shall We Revise the Traditional View? // Menorah Journal (14), 1928. P. 515–526. Baron S. A Social and Religious History of the Jews. Vol. 2. Columbia University Press, 1937. P. 31.

[17] Engel D. Crisis and Lachrymosity. P. 251.

[18] Schorsch I. The Lachrymose Conception of Jewish History. P. 380.

[19] Переведены на русский язык и изданы первые 12 томов: Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Т. 1-12. Книжники, 2012–2024.

отражение в источниках, а произошедший конфликт, длившийся несколько дней, навсегда запечатлевался в хронике. С. Барон призывал не делать обобщения, основываясь на упоминаниях этих конфликтов[20], утверждал, что нормой была мирная жизнь, изучением которой он и занимался.

Таким образом, «История» С. Барона в значительной степени противопоставлена «Истории» Г. Греца. Если Г. Грец был сосредоточен на духовной истории и страданиях еврейского народа, то С. Барон рассматривал историю иудеев во всех сферах в широком контексте истории окружающих их обществ.

Конечно, были и остаются критики точки зрения С. Барона[21], но в целом, именно она в дальнейшем определила более или менее общепринятый подход исследователей, занимающихся иудейской тематикой. Подобное смещение акцентов с конфликтов и преследования на интеграцию и мирное сосуществование даже называют «необаронианской» школой[22], представители которой в настоящее время порой подвергаются критике за сосредоточение исключительно на позитивных сторонах истории, уклонение от темы антисемитизма и факторов насилия[23].

Что касается самого труда С. Барона по истории иудеев, то к изучаемому нами периоду относится второй том, в котором освещаются первые пять столетий новой эры, и третий том, посвященный средневековой истории, 500–1200 годам. В целом, интересующей нас тематике – иудео-христианскому диалогу в Поздней античности на латинском Западе уделяется не много внимания.

---

[20] Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Том 2. Древний мир: возникновение христианства (первые пять столетий). Пер. с англ. В. Ванникова. Книжники, 2013. С. 40.

[21] Schorsch I. The Lachrymose Conception of Jewish History. P. 384. Teller A. Revisiting Baron's “Lachrymose Conception”: The Meanings of Violence in Jewish History // AJS Review, 38, 2014. P. 431.

[22] Engel D. Crisis and Lachrymosity. P. 245.

[23] Teller A. Revisiting Baron's “Lachrymose Conception”. P. 432–433. Fine S. Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity. Brill, 2014. P. 205–206. К подобному «позитивному» направлению относится, например, труд английского историка Roth C. The Jewish Contribution to Civilization. Macmillan and Co., 1938, 357 p.

Во втором томе, говоря о поздней Римской империи, историк отмечает изменение правового статуса иудеев под влиянием христианства, ограничения в правах, беспокойство христианской церкви о проницаемости границ. В третьем томе отмечается важность и информативность писем папы Григория I, влияние позиции папы на последующую политику церкви в отношении иудеев, как и влияние вестготского канонического права[24]. В целом, С. Барон кратко освещает основные события, разбирает светское и церковное законодательство и приходит к выводу (который во время публикации работы историка был скорее новаторским), что христиане, в основном, были дружелюбны по отношению к иудеям. Но в связи с христианизацией возникали и конфликты, христиане «с легкостью поддавались влиянию подстрекательских проповедей и необоснованных слухов, переходя к нападению на евреев и синагоги»[25].

Параллельно с работой С. Барона и его популяризацией нового подхода к истории иудеев активную деятельность в этом же направлении вел британский историк Джеймс Паркс (1896–1981). В 1934 году была опубликована основная работа историка по данной теме - «The conflict of the church and the synagogue: A study in the origins of antisemitism»[26]. Это была новаторская работа, основанная не на фундаменте, заложенном другими, а на тщательном изучении всех доступных первичных источников (исторических сочинений, агиографических произведений, сочинений христианских апологетов, законодательных источников и других), историк рассматривал иудейскую историю в широком историческом контексте.

Дж. Паркс в своей работе прослеживает взаимоотношения государства, церкви и синагоги, начиная с завоевания Римом восточного Средиземноморья и заканчивая появлением на Западе варварских государств. В данные хронологические рамки входит и изучаемый нами период. В своем обширном

[24] Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Том 3. Раннее средневековье (500–1200): Наследники Рима и Персии. Пер. с англ. Л. Черниной. Книжники, 2014. С. 45.
[25] Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Том 2. С. 207.
[26] Parkes J. The conflict of the church and the synagogue: A study in the origins of antisemitism. Cleveland and New York. The Jewish publication society of America, Philadelphia, 1961. 434 p.

исследовании иудео-христианского диалога Дж. Паркс приходит к выводу, что с узаконением христианства, а затем становлением его как государственной религии положение иудеев в Римском государстве стало ухудшаться. Представители христианства пытались отстоять свою идентичность, сведя влияние иудаизма на общество к минимуму. При этом они не всегда действовали в рамках закона, о чем свидетельствуют многочисленные постановления, защищающие иудеев. Но при этом он отмечает, что изначально иудео-христианские отношения отличались терпимостью, но со временем стали меняться к худшему под давлением христианских властей[27].

Используя критический подход к источникам, Дж. Паркс отмечает, что для источников христианского происхождения характерна тенденциозность, а риторические нападки на иудеев в богословских трудах называет «теологической абстракцией»[28]. Но Дж. Паркс также отмечает, что «к счастью, не все христиане были теологами»[29], и что обычные христиане и иудеи продолжали мирно взаимодействовать, несмотря на активную церковную и государственную деятельность, направленную на предотвращение этого взаимодействия.

Таким образом, Дж. Паркс на основе обширного корпуса, в основном, письменных исторических источников одним из первых ученых дает обобщающую картину развития отношений церкви и синагоги, делая критические замечания по поводу объективности содержания источников христианского происхождения.

Труд историка задумывался многотомным. Вторая часть незаконченной серии посвящена иудеям в Средние века, их экономическому и политическому статусу[30]. В этой работе Дж. Паркс прослеживает, как падение Западной

[27] Parkes J. The conflict of the church and the synagogue. P. 189–190.
[28] Ibid. P. 158.
[29] Ibid. P. 190.
[30] Parkes J. The Jew in the Medieval Community: A study of his political and economic situation. Hermon Press, New York, 1976, 440 p. Первое издание увидело свет в 1938 году. Следующие тома должны были быть посвящены отношениям иудеев с не иудеями, с церковью, но планы исследователя были нарушены началом Второй мировой войны.

Римской империи, постепенная утрата иудеями статуса римских граждан (окончательно этот статус перестал гарантировать какую-либо защиту, по мнению историка, к VIII веку) и ограничивающее римское законодательство повлияли на их дальнейшую судьбу. В первой главе автор суммирует правовое положение иудеев на рубеже Античности и Средневековья и снова отмечает «нормальность» иудео-христианских взаимоотношений[31]. Работы Дж. Паркса до сих пор не утратили своего значения в изучении взаимоотношений иудеев и христиан Античности.

Вскоре после первого тома работы Дж. Паркса был опубликован труд американского историка Соломона Каца «The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul»[32] (1937), в котором автор, анализируя законодательные и другие письменные и эпиграфические источники, прослеживает историю евреев на указанных территориях со времени их поселения до арабского завоевания Испании и конца Каролингского периода в Галлии. Автором затрагиваются такие вопросы, как организация еврейского общества, синагоги, школы, правовой статус, экономическая жизнь, преемственность между римской и варварской властью в отношении евреев.

В целом, выводы С. Каца повторяют выводы Дж. Паркса, только он ограничивает сферу своего исследования двумя обозначенными королевствами и расширяет источниковую базу за счет эпиграфических данных, которые иногда подтверждают информацию из письменных источников, а иногда сообщают совершенно новую информацию. Тенденция по расширению источниковой базы в дальнейшем будет продолжена большинством исследователей.

Ужасы Второй мировой войны повлияли и на историческую науку, в частности дали новый импульс изучению истоков антисемитизма, что заставило историков обратиться к Античности и к изучению иудео-

[31] Parkes J. The Jew in the Medieval Community. P. 17.
[32] Katz S. The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1937. 190 p.

христианского диалога в первые столетия новой эры. Новые обстоятельства заставили исследователей переосмыслять прошлое[33] и иудео-христианские взаимоотношения в том числе.

В 1948 году была опубликована одна из важнейших работ в этом направлении – труд французского историка Марселя Симона «Verus Israel», который посвящен иудео-христианскому диалогу в Античности в религиозном контексте. М. Симон отмечает важность работы Дж. Паркса (он называет ее «просемитской»[34]), но говорит о том, что британский историк сосредотачивается, в основном, на социальной и политической истории[35], поэтому М. Симон восполняет отсутствие религиозной составляющей.

По мнению французского историка, одна из причин отсутствия исследований по религиозному взаимодействию заключается во мнении, что иудаизм и христианство, разделившись, не интересовались друг другом, внимание христиан было сосредоточено на борьбе и обращении язычников, а иудаизм был сосредоточен сам на себе. Это мнение об отсутствии контактов, в частности, выраженное А. Гарнаком[36] (по его мнению, иудаизм после разрушения храма утратил какую-либо силу и жизнеспособность, его заменило христианство), и оспаривает в своей работе М. Симон.

По мнению М. Симона, даже в IV веке после начала процесса христианизации империи иудаизм продолжал сохранять жизнеспособность и искал прозелитов, что и вызвало новый всплеск антииудейской риторики со стороны христиан[37]. А уже к пятому веку, когда был принят Кодекс Феодосия, и перестал поддерживаться империей институт патриархата (наси), активность иудаизма в диаспоре значительно снизилась, центр иудаизма переместился дальше на Восток. В целом, М. Симон отмечает двойственность иудео-

[33] Baumgarten A. Marcel Simon's Verus Israel as a Contribution to Jewish History. P. 466.
[34] Simon M. Versus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire. P. 116.
[35] Ibid. P. IX.
[36] Harnack A. Die mission und ausbreitung des christentums in den ersten drei jahrhunderten. Leipzig, Vol. 1–2, 1924. 1000 p. Первое издание 1906 года.
[37] Simon M. Versus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire. P. XVII.

христианских отношений. Близкие контакты и синкретизм сменялись враждебностью.

Отмечая влияние христианизации на правовое положение иудеев[38], автор по большей части сосредоточен на религиозном противостоянии, на «отдельном классе текстов», которые представляют антииудейскую полемическую литературу[39]. В отличие от А. Гарнака М. Симон настаивает на реальном противостоянии иудеев и христиан, которое отразилось в полемике, при этом призывает обращать внимание на исторический контекст каждого антииудейского сочинения[40].

Впоследствии проблеме «истоков антисемитизма» было посвящено множество трудов[41]. В 1952 году в свет вышла работа американского историка Джеймса Сивера «Persecution of the Jews in the Roman Empire (300–438)»[42], в которой, по словам автора, ликвидируется пробел в изучении преследования евреев, так как IV–V века являются переломными в этом вопросе, но при этом они еще не были достаточно изучены предшественниками Дж. Сивера. На основе законодательных источников, постановлений церковных соборов, исторических и богословских сочинений автор прослеживает изменение отношения к иудеям в позднеримском обществе. Приходит к выводу, что

[38] Ibid. P. 126.
[39] Ibid. P. 136.
[40] Проблема природы антииудейской христианской риторики – это особый предмет исследования, который имеет долгую историю изучения. Этот вопрос имеет отношение к теме нашего исследования лишь косвенно, поэтому краткий обзор разных подходов и историографии будет дан в первой главе, часть которой посвящена особенностям источников христианского происхождения.
[41] Ruether R. Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: Seabury Press, 1974. Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? // Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews, ed. by G. Stroumsa, O. Limor. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. P. 1–26. Michael R. A history of Catholic antisemitism: the dark side of the church. Palgrave Macmillan, 2008, 282 p. Stroumsa G. On the Roots of Christian Intolerance // Dans le laboratoire de l'historien des religionis. Geneva: Labor et Fides, 2011. P. 193–210. Cohen R. El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno // Cuadernos Judaicos, № 40, 2023. P. 67–92.
[42] Seaver J. E. Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438). University of Kansas, Lawrence, 1952. 101 p.

средневековая политика в отношении евреев берет свое начало именно в IV веке.

Исследования иудео-христианских взаимоотношений позднеантичного периода, увидевшие свет во второй половине XX века, в целом, продолжают традиции, заложенные С. Бароном. Этому также способствуют общие тенденции развития исторической науки, смещение акцента исследователей от изучения «конца и падения» Античной цивилизации к изучению континуитета, центром которого стало Средиземноморье[43]. Большой вклад в подобное переосмысление внесли археологические открытия, которые позволили взглянуть на повседневную жизнь людей Поздней античности[44], которая практически не отражается в письменных источниках, но является важным свидетельством континуитета на фоне драматических исторических событий.

Расширение источниковой базы, активное привлечение новых археологических и эпиграфических данных повлияло и на изучении иудеев диаспоры времен Римской империи. Археологические и эпиграфические открытия позволили хотя бы отчасти реконструировать жизнь иудейского общества и деятельность иудейских социальных институтов[45]. Эти данные позволяют отойти от интерпретации иудейской истории только в рамках религиозного развития, дают возможность взглянуть на иудео-христианское взаимодействие не только через призму авторов христианских апологетических сочинений[46].

Выдающимся исследователем иудейского вопроса во второй половине XX века был французский историк еврейского происхождения Бернхард Блюменкранц, который, как считается, оживил изучение истории иудеев во

[43] Brown P. Key Note Paper: The Field of Late Antiquity // New Perspectives on Late Antiquity. Ed. by D. Hernández de la Fuente, Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 9.
[44] Ibid. P. 16.
[45] Furstenberg Y. Introduction: The Shared Dimensions of Jewish and Christian Communal Identities // Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World. Ed. by Y. Furstenberg, Brill, 2016. P. 16.
[46] Kraabel A. T. The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions // The journal of Jewish studies. Vol. 33 (1–2), 1982. P. 445–464.

Франции и Европе[47]. Его работы посвящены восприятию иудеев христианами на рубеже Античности и Средневековья, истории антииудаизма, а также история иудеев во Франции в целом. Основной труд посвящен иудеям и христианам в западном мире с V по XI век[48], он был опубликован в 1960 году и в некоторой степени до сих пор сохраняет свою актуальность[49]. Б. Блюменкарнц рассматривает все аспекты жизни иудеев: социальный, экономический, правовой. Отмечает позитивное, дружественное иудео-христианское взаимодействие в Поздней античности, несмотря на светские и религиозные законы, ограничивающие деятельность иудеев. Впрочем, утверждения Б. Блюменкранца об активной миссии иудеев[50] в настоящий момент оспариваются[51].

В другом сочинении историка собраны упоминания иудеев в христианских источниках латинского Запада так же с V по XI век[52], сборник охватывает как полемические произведения, так и исторические сочинения, корреспонденцию, расположенные в хронологическом порядке. Б. Блюменкранц задавался целью создать «рабочий инструмент»[53] для исследователей истории иудеев, что у него вполне получилось. Впрочем, работая с этим сборником упоминаний необходимо учитывать достижения современной исторической науки. Например, послание Севера Менорского Б.

---

[47] Buc P., Keil M., Tolan J. Foreword // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 7.

[48] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096. Mouton, Paris, 1960. 440 p.

[49] Chazan R. Medieval Christian-Jewish Relations in the Writings of Bernhard Blumenkranz // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 14.

[50] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096. P. 160–161.

[51] Chazan R. Medieval Christian-Jewish Relations in the Writings of Bernhard Blumenkranz. P. 17.

[52] Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme. Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963, 304 p. Продолжает работу французского историка Т. Рейнаха: Reinach T. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. Paris, 1895. 375 p. На данный момент также актуально издание: Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Edited with introductions, translations and commentary by Stern M. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 3 vols, 1974–1984. Штерн М. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1-2, Гешарим, 1997–2002.

[53] Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme. P. 11.

Блюменкранц относит к VII веку Испании, где к этому моменту иудейский вопрос был особенно актуален, как и рассуждения о способах крещения иудеев. По мнению исследователя, послание Севера было аргументом в пользу насильственного крещения иудеев[54]. Но в настоящее время дата написания письма, указанная самим епископом, подтверждена, о чем подробнее будет сказано в обзоре источников.

В рамках исследований иудео-христианского диалога в Поздней античности особое внимание привлекала и привлекает история Испании, в частности Вестготского королевства, в идеологии и политике которого иудеи занимали особое место. Этой теме была посвящена уже упомянутая работа Соломона Каца, а в 1969 году было опубликовано исследование британского историка Эдварда Томпсона «The Goths in Spain»[55], в котором автор освещает историю готов и их государства, от заселения ими Испании до арабского завоевания.

Акцентируя внимание на политической истории, Э. Томпсон уделяет внимание и религиозной политике готов, на основе анализа законодательных источников он приходит к выводу о преемственности политики готов в отношении иудеев римским нормам. Они частично использовали Кодекс Феодосия и содержащиеся там законы, ограничивающие евреев, и особенно их прозелитизм, но в целом евреям было позволено жить своей жизнью, до конца VI века их положение мало чем отличалось от положения христиан[56]. Все изменилось после принятия вестготскими королями христианства никейского образца, после чего в отношении иудеев стала проводиться репрессивная политика. Причины подобного поведения не ясны (отмечает роль церкви и епископов), но подобная политика, по мнению автора, внесла свой вклад в поражение вестготов в войне с арабами[57]. Тема отношения вестготов к иудеям и

[54] Ibid. P. 107.
[55] Thompson E. A. The Goths in Spain. Oxford, Clarendon Press, 1969. 359 p.
[56] Ibid. P. 53.
[57] Ibid. P. 316.

вестготского антииудаизма продолжает быть актуальной, ей посвящено много работ[58].

Среди этих работ выделяется статья американского историка Б. Бахраха, который по-другому оценивал антииудейскую политику вестготских правителей. Он писал о сильной иудейской общине, которая была «большая, богатая и влиятельная», активно занималась прозелитизмом[59] и занимала важнейшее место в торговле. При этом, делая подобные заявления, историк обычно ссылается на своих предшественников, а не на источники. По мнению Б. Бахраха, антииудейские меры вестготов были направлены на уменьшение их политического влияния, против «политического врага» и для его экономического ослабления[60].

В подобном ключе американский историк рассуждает и в своей работе «Early Medieval Jewish Policy in Western Europe» (1977), в которой на основе светского и церковного законодательства и других письменных источников прослеживает подход христианских властей к иудеям и иудаизму в раннем Средневековье, V–IX веках. Б. Бахрах отмечает, что государственная политика по отношению к иудеям отличалась на местах, тогда как церковная политика была более унифицирована, особенно в отношении ограждения христиан от какого-либо влияния иудеев. Но ограничивающие иудеев постановления, светские и церковные, зачастую не соблюдались, а многих правителей и даже священнослужителей автор называет «проиудейскими»[61], что отчасти

[58] González Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain // The Visigoths: studies in culture and society, ed. by A. Ferreiro, Brill Academic Pub., 1999. P. 123–151. Sivan H. The Invisible Jews of Visigothic Spain // Revue des Études Juives, 159 (3–4), 2000. P. 369–385. González Salinero R. Los judíos en el Reino Visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate // Judaísmo hispano. Estudios en memoria de J. L. Lacave Riaño. Vol. II. Madrid, 2002. P. 399–408. Skarsaune O. Jewish Believers in Jesus: Spain, 300–1300 C. E. Oslo/Jerusalem, 2022. 462 p. González Salinero R. A Broken Coexistence: anti-Jewish Polemics and Religious Clashes in Late Roman Hispania // Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective. Ed. by G. Lanfranchi, J. Verheyden. Leuven–Bristol, 2018. P. 267–280.

[59] Bachrach B. A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589–711 // The American Historical Review. Oxford University Press, 1973, vol. 78 (1). P. 13.

[60] Ibid. P. 19.

[61] Bachrach B. Early Medieval Jewish Policy in Western Europe. University of Minnesota Press. P. 135.

объяснялось тем, что они следовали римским законам. Таким образом, иудеи «процветали», а ограничивающее их законодательство не работало. Подобные выводы Б. Бахрах либо не подкрепляет источниками, либо делает обобщения на единичных упоминаниях, что впоследствии будет подвергаться критике.

Также следует отметить работу Л. Гарсия Иглесиаса «Los judíos en la España antigua»[62], в которой автор прослеживает истории иудеев Испании с первых поселений до арабского завоевания, привлекая, в том числе, археологические и эпиграфические данные; вестготскую антииудейскую политику объясняет религиозными и идеологическими причинами, и отвергает аргументы Б. Бахраха о политических и экономических мотивах.

К «позитивному направлению» относится и работа американского историка Луиса Фельдмана «Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian»[63]. Он делает акцент на привлекательности иудаизма для язычников и христиан, активном и успешном прозелитизме, что впоследствии было подвергнуто критике многими исследователями.

Из ряда общих трудов этого периода также можно выделить работу израильского историка Стоу К. «Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе»[64], в которой автор прослеживает еврейско-христианские отношения с V по XVI век, внутреннюю жизнь еврейского общества, становление антииудейской риторики. Показывает, как жизнь евреев зависела от их правового статуса, отмечает, что влияние церкви не было решающим в ухудшении их положения. В этом плане, с точки зрения исследователя, особенно примечательна умеренная позиция папы Григория Двоеслова и его следование римскому законодательству[65], но, по мнению К. Стоу, его подход не был доминирующим, многие клирики поступали по-

[62] García Iglesias L. Los judíos en la España antigua. Madrid, 1978. 227 p.
[63] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. Princeton University Press, New Jersey, 1993. 679 p.
[64] Стоу К. Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой Латинской Европе. Мосты культуры, 2007. 430 с. Первое издание 1992 года.
[65] Стоу К. Там же. С. 23.

другому. Также К. Стоу отмечает, что Григорий Турский в целом изображает иудеев в негативном свете, но это не исключало сотрудничества с ними франкских властей, которые в этом сотрудничестве исходили из практических целей[66].

Изучение иудео-христианского диалога, исходя из концепции континуитета[67], расширение источниковой базы, общие тенденции развития исторической науки, в частности увеличение интереса к человеку в истории, к его ценностям, представлениям и ментальным нормам, появление и развитие исторической имагологии, все это привело к переосмыслению подходов к изучению иудео-христианских взаимоотношений.

Во второй половине XX столетия среди исследователей раннего христианства и иудаизма, иудео-христианского взаимодействия в Античности была популярной, так называемая, концепция «Parting of the Ways» (разделения путей)[68]. Ее истоки прослеживают еще в работах Дж. Паркса, который говорил об окончательном разделении иудаизма и христианства в конце I – начале II века (но отмечал не вписывающееся в это «разделение» иудео-христианское взаимодействие). Представление о довольно быстро отделившемся от иудаизма христианстве, об отдельных и враждебных друг другу религиях, которые развивались в изоляции друг от друга, а редкие контакты выражались только в

[66] Стоу К. Там же. С. 79.

[67] Подобные тенденции встречали и критику. Британский археолог и историк Брайан Уорд-Перкинс полемизирует со своими коллегами относительно современной тенденции повсеместного поиска континуитета и отрицания разрушительного влияния вторжений варваров в Римскую империю, а также отказа от экономической и политической истории в пользу изучения различных аспектов культуры и религии. См.: Ward-Perkins B. The Fall of Rome and the end of Civilization. Oxford University Press, 2005. 239 p.

[68] Cohen A. The Parting of the Ways: Judaism and the Rise of Christianity. London: Lincolns-Prager, 1954. 96 p. Enslin M. Parting of the Ways // JQR (51), 1961. P. 177–97. Murray R. The Parting of the Ways // Christian-Jewish Relations (20), 1987. P. 42–44. Bauckham R. The Parting of the Ways: What Happened and Why // Studia Theologica (47), 1993. P. 135–51. В рамках этой концепции так же работал уже упомянутый Л. Фельдман.

конфликтах и полемике было удобным концептом для трудов по изучению истоков антисемитизма[69].

Но в конце XX столетия в связи с вышеупомянутыми тенденциями развития исторической науки, привлечением новых источников исследователи позднеантичного периода стали переосмыслять этот подход[70]. Методологические рамки концепции «разделения путей» не отринуты, но они дорабатываются и конкретизируются. Современные исследователи делают акцент на локальных нарративах, множестве разных «разделений путей» в разных социальных контекстах[71], и, в целом, смещают границу это разделения, отделения христианства от иудаизма ближе к IV веку[72]; говорят о необходимости учитывать социо-культурный и географический контекст, дискурсивные особенности каждого сообщества, обращать внимание на локальные особенности, которые формировали локальные идентичности; исследуют не единую историю «разделения путей», а много разных локальных историй взаимодействия.

Современные исследователи стали обращать внимание на размытость, а иногда и отсутствие границ между ранним христианством и иудаизмом, первые столетия новой эры стали восприниматься как время еще только формирования христианства и иудаизма, активного процесса самоидентификации, поиска и формирования образа «другого», через который происходило самоопределение. В рамках этой методологической модели изучались и иудео-христианские

[69] Reed A. Y., Becker A. H. Introduction: Traditional Models and New Directions // The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by A. H. Becker, A. Y. Reed. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 95, 2003. P. 11.

[70] Критику концепции см.: Lieu J. 'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality? // Journal for the study of the New Testament. V. 17 (55), 1995. P. 101–119. Paget J. Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity. Mohr Siebeck, Germany, 2010, 538 p. Williams M. No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World // The Jewish Quarterly Review, Vol. 99, No. 1, 2009. P. 37–55.

[71] Reed A. Y., Becker A. H. Introduction: Traditional Models and New Directions. P. 22.

[72] Boyarin D. Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Divinations: Rereading Late Ancient Religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 374 p. Boyarin D. Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. 247 p.

взаимоотношения, где межрелигиозное взаимодействие рассматривалось с точки зрения отстаивания или нарушения границ.

Этот обновленный методологический подход занял прочное место в современных исследованиях межконфессиональных взаимоотношений и иудео-христианского диалога в Античности в частности[73].

Итальянская исследовательница межконфессионального диалога периода Античности Л. Руджини еще в 1987 году обратилась к теме формирования образа другого и его роли в этнической и религиозной нетерпимости. В своей работе она отмечает, что формирование собственной идентичности и концепции «другого» неразрывно связаны. Классическое греко-римское противопоставление было связано с «варварами». Христианские апологеты сначала позиционировали себя как «третий народ» в противовес язычникам и иудеям, а после окончательного отделения от иудаизма и укрепления христианского влияния в империи провозгласили себя «истинными римлянами», которые противостояли всем «другим»: язычникам, еретикам и иудеям. «Другие» были врагами не только христиан, но и римского государства, в связи с чем, как отмечает Л. Руджини, подобные представления повлияли и на законодательство в отношении иудеев[74]. Постепенно это противостояние свелось только к иудео-христианскому, христианская антииудейская полемика создавала барьер между двумя обществами.

Одним из главных исследователей, которые внесли свой вклад в обновление концепции «разделения путей», является американец израильского

[73] The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Texts and Studies in Ancient Judaism, 95. Ed. by A. H. Becker, A. Reed. Tübingen, 2003. 410 p. Lieu J. Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity. Studies of the New Testament and Its World. London and New York: T&T Clark, 2002. 263 p. Rutgers L. Making Myths: Jews in Early Christian Identity Formation. Leuven: Peeters, 2009. 151 p. Lieu J. Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World. Oxford: Oxford University Press, 2004. 370 p. Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire. Ed. by S. Schwartz, R. Kalmin. Leuven: Peeters, 2003. 485 p. Heemstra M. The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways. Mohr Siebeck, Germany, 2010. 241 p.

[74] Cracco Ruggini L. Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World // Classical Philology. Vol. 82 (3), 1987. P. 200.

происхождения, историк религии, Даниэль Боярин[75], который рассматривает иудео-христианский диалог с точки зрения своей теории о становлении еврейской и христианской религий в процессе самоидентификации в период Поздней античности. В одной из своих статей[76] он рассматривает антииудейскую риторику, иудео-христианские конфликты и насильственное обращение иудеев как часть процесса становления нового статуса для иудеев, религии иудеев. Д. Боярин приходит к выводу, что повествование об обращении иудеев в христианство важно для установления нового смысла религии, ибо возможность обращения сама по себе превращает христианство в институт, а не просто набор практик, институт, который мы могли бы назвать «церковью»[77].

Он утверждает, что в древности, в целом, не существовало понятия религии как набора определенных, четко установленных верований и практик, это продукт дискурса периода Поздней античности[78]. Б. Боярин утверждает, что именно «христианский дискурс породил иудаизм» (также как и язычество, и ереси) для собственного самоопределения через противопоставление с «другим»[79].

Другим важным исследователем в данном направлении является американский историк Паола Фредриксен. Сферой ее научных интересов являются антииудейская риторика, иудео-христианские взаимоотношения и, в частности, влияние Аврелия Августина[80] на их развитие. В своих работах[81] она

[75] Boyarin D. Justin Martyr Invents Judaism // Church History. Vol. 70 (3), 2001. P. 427–461. Boyarin D. Why Ignatius Invented Judaism // The Ways that Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus. Atlanta: SBL Press, 2018. P. 309–323.
[76] Boyarin D. The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion // Representations, № 85. University of California Press, 2004. P. 21–57.
[77] Ibid. P. 33.
[78] Ibid. P. 30–31.
[79] Ibid. P. 27.
[80] Fredriksen P. Augustine and Israel: Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine`s Theology of History // Studia Patristica, Vol. XXXVIII, ed. by M. F. Wiles, E. J. Yarnold. Peeters, Leuven, 2001. P. 119–135. Fredriksen P. Augustine on Jesus the Jew // Augustinian Studies 42:1, 2011. P. 1–20. Fredriksen P. Jews, Judaism, and St. Stephen in Augustine’s City of God // Conflict/Dialogue? International Symposium. Insitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2012.

говорит о том, что для лучшего понимания иудео-христианских взаимоотношений каждое событие необходимо помещать в контекст, в контекст позднеантичного средиземноморского города[82].

Источники, рассмотренные в таком контексте, говорят о том, что, несмотря на, в определенной степени, антииудейское светское законодательство и усилия христианской церкви, «разделения» и изоляции иудеев от христиан не произошло, иудеи и христиане продолжали тесно взаимодействовать и порой «пересекать» установленные границы[83]. Но все же с V века ситуация начала меняться не в лучшую сторону, и последствия этих искусственных попыток разделения раскроются в полном масштабе в Средние века.

Говоря об антииудейских мерах вестготских правителей, П. Фредриксен так же отмечает их нацеленность на выстраивание идентичности на основе единой веры, при этом говорит о том, что влияние этих мер на реальное положение дел определить практически невозможно из-за отсутствия источников[84].

В рамках концепции «разделения путей» особое внимание уделяется способам формирования христианской идентичности, антииудейской риторике и формированию образа «другого». В этом направлении следует отметить работы американского историка Дж. Коэна. Его перу принадлежит множество

Augustinus bei echter, 2015. P. 293–307. Fredriksen P. Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism. Yale University Press, 2010. 580 p.

[81] Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City // The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by A. H. Becker, A. Y. Reed. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 95, 2003. P. 35–65. Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition // Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, ed. by N. B. Dohrmann, A. Y. Reed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013. P. 249–267.

[82] Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? P. 36.

[83] Ibid. P. 62.

[84] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 263.

работ по данной тематике[85], главной из которых является монография «Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity»[86], где автор «отражает эволюцию отношения к евреям и иудаизму среди христианских интеллектуалов от Поздней античности до Высокого средневековья»[87], от Августина до Фомы Аквинского.

Дж. Коэн опровергает позицию Б. Блюменкранца, что в основе антииудейской риторики лежат реальные иудео-христианские противоречия. Он вводит в научный оборот такое понятие как «герменевтический еврей», так как зачастую евреи, которых описывали христианские богословы в своих сочинениях, не имели ничего общего с реальностью, а были просто риторической конструкцией необходимой для тех или иных христианских целей. Он определяет его как «еврея, который был сконструирован в дискурсе христианской теологии и, прежде всего, в интерпретации Писания христианскими теологами»[88].

Также следует отметить работу современного нидерландского историка Элизабет Бодденс Хосанг «Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council», где исследовательница, главным образом, на основе постановлений церковных соборов IV–VI веков, но привлекая и другие источники, анализирует иудео-христианские взаимоотношения. Размышляя в контексте концепции «разделения путей», она ставит перед собой задачу проследить на основе постановлений соборов, как смешивались две религии[89].

---

[85] Cohen. J. Alterity and Self-Legitimation: The Jew as Other in Classical and Medieval Christianity // The Jew as Legitimation. Ed. by D. J. Wertheim. Palgrave Macmillan, 2017. P. 33–45. Cohen J. Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness // The Journal of Religion, Vol. 89, No. 4, The University of Chicago, 2009. P. 572-573. Cohen J. «Slay them not»: Augustine and the Jews in modern scholarship // Medieval Encounters, 4, 1998. P. 78–92. Cohen J. The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars // Traditio, 39, 1983. P. 1–27.

[86] Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley, 1999. 451 p.

[87] Ibid. P. 3–4.

[88] Ibid. P. 2–3.

[89] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. Jewish and Christian Perspectives Series, Vol. 19. Brill, 2010. P. 18.

Автор отмечает, что в отличие от светской власти, чья позиция отражена в законодательстве, церковные власти были заинтересованы в ограничении контактов иудеев и христиан, на что и были направлены зачастую повторяющиеся постановления церковных соборов. Несмотря на подобные попытки, иудео-христианские контакты все еще были тесными, христиане все еще продолжали «подвергаться влиянию» иудеев[90].

В последние два десятилетия тема межконфессионального диалога продолжает быть актуальной, ей было посвящено множество работ[91], в том числе активно привлекаются и археологические и эпиграфические данные[92].

Британский ученый Дэвид Ной в своей статье «Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity: Migration, Integration, Separation» (2013)[93], основываясь на археологических и письменных источниках, анализирует расселение и интеграцию иудеев, делает акцент на изменении их положения в IV и V веках. Например, изучая дошедшие до нас иудейские эпитафии, найденные во многих местах Италии и не только, обращая внимание на язык этих эпитафий, автор приходит к выводу о большой интегрированности иудеев в римское общество, так как основными языками этих эпитафий были латынь и греческий. Но затем, по его наблюдениям, происходит интересное изменение: в V–VI веках появляется все больше надписей на иврите. Д. Ной предполагает, что это связано с постепенным ухудшением положения иудеев в империи, с насильственным замыканием их в рамках собственного общества, и

[90] Ibid. P. 175.
[91] Elukin J. Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages. Princeton University Press, 2007. 193 p. The Cambridge history of Christianity. Vol. 2. Constantine to c. 600. Ed. by A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge University Press, 2008. 760 p. The Cambridge history of Judaism. Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic period. Vol. ed. S. T. Katz. Cambridge University Press, 2008. 1137 p. Shaw B. D. Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011. 910 p. Brown P. The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200–1000. John Wiley & Sons, Inc, 2013. 661 p. (1996).
[92] Sanzo E. J., Boustan R. Mediterranean Jews in a Christianizing Empire // The age of Attila. Cambridge University Press, 2014. P. 358–375.
[93] Noy D. Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity: Migration, Integration, Separation // Veleia, 2013. P. 169–177.

возрастающей враждебностью соседей-христиан, в связи с чем и возникало желание подчеркивать свою идентичность[94].

На археологический и эпиграфический материал опирается и израильский историк Майкл Тох в своем исследовании, которое во много посвящено развенчанию мифа об экономическом могуществе иудеев в Поздней античности и раннем Средневековье[95] (как, например, это утверждается Б. Бахраром для вестготской Испании и не только). Исследователь отмечает, что подобные выводы зачастую не обоснованы, это обобщения, сделанные на основе нескольких упоминаний в источниках, которые, в свою очередь могли иметь риторический характер и не соответствовать действительности[96]. М. Тох заключает, что иудеи не занимали какого-либо особого или господствующего положения в экономике и торговле, они занимались самыми разнообразными видами деятельности и ничем не отличались от остального населения[97].

В последнее десятилетие также было опубликовано несколько обобщающих работ по интересующей нас тематике. Среди них стоит отметить труд аргентинского историка Родриго Коэна «The Jews in Late Antiquity» (2018)[98], в котором автор дает краткий обзор положения иудеев, как на Западе, так и на Востоке в период Поздней античности. И работу американской исследовательницы Росс Кремер «The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews» (2020)[99].

Р. Кремер сосредотачивается именно на специфике средиземноморского контекста (отмечает свое новаторство в этом вопросе) и активно привлекает археологический и эпиграфический материал, что позволяет отойти от исключительно «христианского нарратива» иудейской истории. Как раз эти данные говорят о неоднозначности и неполноте христианских письменных

[94] Ibid. P. 175.
[95] Toch M. The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages. Brill, 2013. P. 4.
[96] Ibid. P. 68.
[97] Ibid. P. 245.
[98] Cohen R. L. The Jews in Late Antiquity, Arc Humanities Press, Leeds, 2018. 106 p.
[99] Kraemer S. R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews. Oxford University Press, 2020. 486 p.

источников[100]. В целом, отмечается, что иудео-христианские взаимоотношения были разными, далеко не всегда враждебными, отношение к ним варьировалось в зависимости от конкретных правителей и представителей церкви.

В России иудаика как наука оформилась еще в середине XIX века, в это время издавались труды (переводились и зарубежные работы[101]), затрагивающие различные аспекты истории иудеев, зачастую эта история так же была представлена в качестве духовного развития, где реальным иудео-христианским взаимоотношениям не уделялось внимание. Общие работы, которые касаются интересующей нас проблемы и периода, относятся уже к советскому времени, но, в целом, проблеме иудео-христианских взаимоотношений на позднеантичном латинском Западе в отечественной историографии практически не уделяется внимания.

Так, в 20-е годы XX века была издана работа советского историка А. И. Тюменева «Евреи в древности и в средние века»[102], в которой отчасти затрагивается изучаемая нами тема. Хотя этот труд посвящен скорее экономической истории иудеев, становлению их «экономического могущества», глава «Отношение к евреям со стороны населения империи»[103] относится к предмету нашего исследования. Автор, основываясь на письменных источниках, отмечает, что на Западе отношение к иудеям было менее враждебное, чем на Востоке, что иудео-христианские отношения в целом были мирными, хотя христианизация привела к усилению враждебности, но эта враждебность исходила от представителей церкви, она не проникла в массы. Также историк отмечает, что возникающие тогда конфликты имели скорее экономический характер.

[100] Ibid. P. 154.
[101] Грец Г. История евреев от древнейших времён до настоящего. 12 т., Одесса, 1903–1909. Переводы отдельных томов издавались с 1883 года.
[102] Тюменев А. И. Евреи в древности и в средние века. М., Крафт+, 2003. 400 с. (Первое издание 1922 года).
[103] Тюменев А. И. Указ. соч. С. 206–226.

В это же время вышла работа С. Я. Лурье «Антисемитизм в Древнем мире»[104] (1922), которая содержит некоторые сведения об иудео-христианских отношениях, но современные историки считают эту работу необъективной и устаревшей[105].

К господствовавшей в начале прошлого столетия «лакримозной концепции» иудейской истории можно отнести труд публициста и теоретика еврейского национального движения С. М. Дубнова, подход которого явно испытал заметное влияние Г. Греца. Для него история иудеев осенена «терновым венком мученичества».

Монументальный труд С. М. Дубнова «Всемирная история еврейского народа» был опубликован впервые в переводе на немецком и идише; на русском языке работа была издана в 1930-е годы. В этом исследовании история евреев рассматривается в контексте всемирной истории человечества, в контексте истории разных государств.

Анализируя положение иудеев в период Поздней античности, привлекая, в том числе, археологические данные, С. М. Дубнов указывает на внешнюю ассимиляцию и постепенную латинизацию иудеев[106], но при этом подчеркивает сохранение самобытности и общинной организации, которая, по мнению исследователя, играла важнейшую роль в истории евреев. Автор так же отмечает антиеврейскую настроенность христианского населения, но при этом нейтральность в постановлениях властей. Уже упоминавшийся конфликт на Менорке С. М. Дубнов считает спланированной акцией епископа Севера по крещению иудейской общины[107], крещением под угрозой насилия и смерти, иллюстрирующим «шествие воинствующего католицизма».

---

[104] Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. М., Мосты культуры. 2009. 400 с.

[105] Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб, Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. С. 60. Столяров А. А. «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 53.

[106] Дубнов С. М. История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII века. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., Мосты культуры, 2003. С. 11.

[107] Дубнов С. М. Указ. соч. С. 40.

Ко второй половине XX века относится многотомный труд Л. Е. Полякова «История антисемитизма» (на русском издана в 1997 году[108]). В своей работе Л. Е. Поляков отмечает, что иудео-христианские отношения в Античности были мирными, обычно иудеи вызывали интерес, редко неприятие. Но с христианизацией империи отношение к ним изменилось, появилось соперничество, антагонизм, взаимодействие иудеев с христианами стало ограничиваться.

Современные российские исследователи редко обращаются к теме иудео-христианского диалога в период Поздней античности, обычно это происходит в рамках исследований по истории церкви или христианской мысли. Так, в рамках изучения позднеантичной галльской церкви К. А. Владимировым был затронут вопрос и иудео-христианских взаимоотношений в Галлии[109]. Кратко проанализировав основные письменные источники, автор приходит к выводу о дискриминационной политике властей и церкви по отношению к иудеям. В целом, автор акцентирует внимание на конфликтных ситуациях.

В соответствии с общими тенденциями развития исторической науки большее внимание российские исследователи уделяют изучению антииудейской риторики и позднеантичного христианского дискурса, неотъемлемой частью которого являлся антииудаизм. А. Г. Погоняйло в своей работе «Власть дискурса и дискурс власти в раннем Средневековье. Италия и Испания», анализируя антииудейскую риторику, затрагивает и реальные конфликты между христианами и иудеями, отмечает, что в моменты социального напряжения антииудейская риторика, «адресованная «риторическим» евреям, автоматически переносилась толпой на головы евреев реальных»[110].

[108] Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха веры. М., Мосты культуры, 1997. 568 с.
[109] Владимиров К. А. «Горе племени иудейскому»: еврейское население Галлии VI века // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. 2023. Вып. 2 (14). С. 56–63.
[110] 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. 196.

Несколько работ посвящено антииудейской риторике и образу иудеев, который в ней создается[111]. В частности, этой теме посвящены работы А. А. Луневой. Рассуждая в рамках современных методологических подходов, автор так же отмечает, что понятия иудаизма и религии сформировались в процессе христианской самоидентификации, иудео-христианской полемики[112].

Вполне ожидаемо вопрос о положении иудеев на позднеантичном Западе стал предметом рассмотрения в исследованиях, посвященных Вестготскому королевству, иудео-христианские отношения в котором отличались особой остротой. В этой связи следует упомянуть работы О. В. Аурова и его коллег Е. С. Марей, С. В. Щукина, М. Ю. Биркина. При этом необходимо обратить внимание на то, что в их трудах вопрос иудео-христианских взаимоотношений рассмотрен, прежде всего, в контексте антииудейского законодательства[113].

Проанализировав основные достижения и подходы к изучению иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе, можно заметить, что вопросы, касающиеся положения иудеев в античном (греко-римском) и

---

[111] Лунева А. А. Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике, 2019. С. 124–137. Лунева А. А. Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме (на основе анализа христианской полемической литературы II–III вв. и ее историко-культурного контекста) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. Вып. 18. М., 2018. С. 30–44. Лунева А. А. Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э. // Религиоведение. 2021. № 1. С. 15–23. Лунева А. А. Образ «Другого» в раннехристианской антииудейской литературе II–III веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, 2023. 442 с. Лунева А. А. «Свой» и «чужой» в раннем христианстве в свете новых антропологических теорий // Человек. 2022. Т. 33. № 1. С. 159–172. Погоняйло А. Г. Павлово «установление» и adversus Iudaeos в западной патристике // Вестник РХГА, т. 22, вып. 4, 2022. С. 298–317. Столяров А. А. «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 52–88.

[112] Лунева А. А. Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме. С. 40.

[113] Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII века). Исследования и переводы / ред.-сост. О. В. Ауров; общ. ред. О. В. Ауров, Е. С. Марей. М.: Издательский дом «Дело», 2017. 352 с. Циркин Ю. Б. Испания от Античности к Средневековью. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. 455 с. Марей Е. С. Рим, Византия и королевство вестготов в переписке папы Григория Великого // Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII века), М., Дело, 2017. С. 267–297. Щукин С. В. Толедские соборы и Вестготская монархия в 630-е годы: ограничение или гарантия власти короля?// Клио, № 06 (210), 2024. С. 24–32. Биркин М. Ю. Епископ и светская власть в вестготском королевстве // Вестник РГГУ, 13, 2013. С. 51–65. Ауров О. В. Испания в эпоху вестготов. СПб: Евразия, 2019. 224 с.

средневековом обществе, иудео-христианского диалога, традиционно привлекали внимание зарубежных исследователей. За более чем полтора столетия удалось ввести в оборот значительный источниковый материал, разработать несколько различных методологических подходов к изучению этого межконфессионального взаимоотношения, и методологическая основа продолжает обновляться.

В настоящее время исследователи обращают больше внимания на источники, которые сообщают более «объективную» информацию (археологические и эпиграфические данные), причем корпус этих источников продолжает пополняться. С методологической точки зрения исследователи перешли от изучения двух отдельных и противостоящих друг другу религий к рассмотрению еще не до конца сформировавшихся и влияющих друг на друга неоднородных религиозных направлений, представители которых практически беспрепятственно взаимодействовали друг с другом, что вызывало особую обеспокоенность церковных властей, одной из главных задач которых было конструирование и отстаивание собственной идентичности. Таким образом, исследователи перешли от изучения противостояния и угнетения к изучению межкультурного и межконфессионального диалога.

Тем не менее, следует также констатировать, что обобщающих трудов, посвященных именно иудеям на позднеантичном латинском Западе, формированию в рамках иудео-христианского дискурса специфических норм, практик и стереотипов, до сих пор практически нет ни в зарубежной, ни тем более отечественной историографии. Исследователи обычно рассматривают историю иудео-христианского диалога на более обширном временном отрезке, а исследуя Античность, обращаются и к Востоку империи, к контексту Средиземноморья в целом, или сосредотачиваются на развитии отдельных государств.

Помимо общих трудов, в рамках которых мы проследили смену методологических подходов к изучению иудео-христианского диалога, в своем исследовании мы опирались и на работы, посвященные более узким вопросам в

изучении иудео-христианского взаимодействия. Далее представлены важнейшие из них, сгруппированные по проблемно-тематическому принципу, в частности, они посвящены анализу отдельных источников, которые используются для реконструкции взаимоотношений иудеев и христиан.

Одним из главных источников, которые позволяют понять положение иудеев и их правовой статус, является римское законодательство. Оно традиционно занимает важнейшее место в исследованиях о динамике иудео-христианского взаимодействия.

Основоположником в данном направлении можно считать французского юриста и историка Ж. Жюстера, который занимался изучением римского права в отношении иудеев[114]. В двух томах своего произведения «Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale» (1914) он рассматривает историю диаспоры от первых контактов с Римом до времен Юстиниана. Используя, главным образом, законодательство, светское и церковное, Ж. Жюстер реконструирует социальное и экономическое положения иудеев, их взаимодействие с иноверцами и властями. Достоинством этого труда является источниковая база, на которую опирался историк, большую часть работы занимают обширные ссылки на законодательные источники, к которым прилагаются краткие комментарии исследователя.

В некотором смысле, продолжая работу Ж. Жюстера, в 1987 году был опубликован один из главных трудов в этом направлении, работа[115] израильского историка А. Линдера, в которой он представил анализ процесса римского законотворчества, а также систематизировал, перевел и проанализировал все постановления Кодекса Феодосия, Юстиниана и Бревиария Алариха, касающиеся иудеев. Во втором томе подобная работа проведена в отношении законодательства варварских королевств и

[114] Juster J. La condition légale des juifs sous les rois visigoths. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1912. 61 p. Juster J. Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale. Tome I–II, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914.

[115] The Jews in Roman Imperial Legislation. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by A. Linder. Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 1987. 437 p.

постановлений церковных соборов[116] (до XI века). В своих работах[117] А. Линдер прослеживает, как менялся правовой статус иудеев, от относительного привилегированного в языческой империи до поражения в некоторых правах в империи христианской; прослеживает динамику развития церковного законодательства, как христианские власти пытались ограничивать иудео-христианское взаимодействие, как список вопросов, регулируемых церковью, постепенно расширялся, в конечном итоге церковные власти даже пытались регулировать поведение самих иудеев.

Так или иначе, иудейский вопрос затрагивается во многих трудах, посвященных Кодексу Феодосия и позднеримскому праву[118]. В 1986 году Б. Бахрах также посвятил статью правовому положению иудеев в Римской империи, где в соответствии со своим общим подходом положительно оценил правовой статус иудеев в Римской империи. По его мнению, иудеи в IV веке, несмотря на начавшуюся политику христианизации и риторическое принижение, наслаждались иммунитетом и почестями[119]. Римское государство способствовало процветанию иудеев, а римские законы скорее показывают агрессивное поведение иудеев, которые имели политическое влияние и могли отстаивать свои привилегии[120]. Впрочем, подобная позитивная оценка не является господствующей[121].

---

[116] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. Edited with introductions, translations, and annotations by A. Linder. Wayne State University Press, Detroit, 1997. 717 p.

[117] Linder A. The legal status of the Jews in the Roman Empire // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz. 2008. P. 128–174.

[118] Honoré T. Law in the Crisis of Empire (379–455 AD). The Theodosian Dynasty and its Quaestors. Oxford University Press, 2014. 320 p. (1998). Harries J. Law and Empire in Late Antiquity. Cambridge University Press, 2004. 235 p. (1999). Matthews J. F. Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code. Yale University Press, New Haven, London, 2000. 314 p. The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press; 2nd edition, 2010. 261 p. (1993). Lafferty S. Law and society in the age of Theoderic the Great: a study of the Edictum Theoderici. Cambridge University Press, 2013. 332 p. Sherwin-White A.N. Roman Society and Roman Law in NT, Oxford, 1965. 144 p.

[119] Bachrach B. The Jewish Community of the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus // «To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity. Ed. by J. Neusner, E. Frerichs. Scholars Press, California, 1985. P. 403.

[120] Ibid. P. 421.

[121] Albert B.-Sh. Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique // REJ. 1976. T. 135. P. 3–29.

Американский историк Р. Мэтисон в своей работе[122], посвященной правовому положению иудеев в обществах Поздней античности, отмечает ухудшение положения иудеев и ограничения в правах, но указывает на повторение законов, что, вероятно, связано с их несоблюдением и невозможностью контролировать ситуацию на местах[123].

В другой статье израильская исследовательница Х. Сиван рассматривает вопрос межконфессиональных браков с точки зрения римского законодательства. Браки иудеев и христиан были запрещены несколькими постановлениями Кодекса Феодосия. В связи с христианизацией империи появился еще один барьер для брачных союзов – религиозная принадлежность. Впрочем, автор отмечает, что против подобных союзов было не только христианское, но и иудейское духовенство[124], а эффективность этих постановлений так же сложно оценить.

Несколько работ итальянского историка Альфредо Рабело посвящено вестготскому законодательству[125]. Он прослеживает развитие вестготского права в отношении иудеев, ключевым моментом для которого было принятие вестготскими королями христианства никейского образца. После этого вестготское законодательство было направлено против иудеев, подобная политика впервые привела к полному запрету исповедания иудаизма, впрочем,

[122] Mathisen R. The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (ca. 300–540 CE) // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 35–53.
[123] Ibid. P. 53.
[124] Sivan H. Why not Marry a Jew? Jewish–Christian Marital Frontiers in Late Antiquity // Law, Society, and Authority in Late Antiquity. Ed. by R. W. Mathisen. Oxford University Press, 2001. P. 217.
[125] Rabello A. The Legal Status of Spanish Jews During the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672) // 33 Isr. L. Rev. 756, Hebrew University of Jerusalem Legal Research Paper, 1999. P. 756–786. Rabello A. The Situation of the Jews in Roman Spain // Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods. Ed. by B. Isaac, A. Oppenheimer. Tel Aviv, 1996. P. 159–190. Rabello A. The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain. Alaric the Second and his “Roman Law of the Visigoths” or Breviarium Alaricianum // Una manna buona per Mantova. Man Tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92 compleanno. Mantova, 2004. P. 73–101.

эффективность подобных законов и их влияние на жизнь иудеев установить сложно[126].

Одним из главных современных исследователей римского и постримского законодательства в отношении иудеев является французская исследовательница, К. Немо-Пекельман, которая посвятила этому вопросу несколько работ[127], главной из которых является монография «Rome et ses citoyens juifs (IVe–Ve siècles)»[128]. В этом труде автор рассматривает римское законодательство в отношении иудеев в широком историческом контексте, и его влияние на законодательство варварских королевств и политику папского престола. К. Немо-Пекельман отходит от рассмотрения законодательства через призму религиозного противостояния и нарратива о триумфе христианства и сотрудничестве церкви и государства, который был создан христианскими авторами. Автор настаивает на том, что римское законодательство было не настолько подвержено влиянию церкви, как полгал Ж. Жюстер, в нем нет единой антииудейской идеологии, а скорее разрозненные реакции на конкретные обстоятельства[129].

Деятельность законодателя, в первую очередь была направлена на восстановление справедливости, также учитывались экономические, политические и другие интересы государства. К. Немо-Пекельман показывает, что отношение к иудеям практически не отличалось от отношения к другим гражданам империи, оно было основано на правовых традициях и политических интересах государства, исключением являлись вопросы

[126] Rabello A. The Legal Status of Spanish Jews During the Visigothic Catholic Era. P. 785.
[127] Nemo-Pekelman C. “Law as a Weapon”: The Status of Temples, heretic Churches, and Synagogues and the Legal Mechanisms for Their Confiscation and Reallocation to Catholic churches (4th—5th c.) // Shared Religious Sites in Late Antiquity: Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire. Ed. by F. Massa, M. Attali. Schwabe Verlag Basel, 2023. P. 53–73. Nemo-Pekelman C. The ambiguous notions of Jewish legal ‘statutes’ and ‘status’ in Blumenkranz’s work // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 23–34. Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire // In the Crucible of Empire: The Impact of Roman Citizenship upon Greeks, Jews and Christians, ed. by K. Berthelot, J. J. Price. Leuven: Peeters, 2019. P. 249–65.
[128] Nemo-Pekelman C. Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles). Genève/Paris, 2010. 319 p.
[129] Ibid. P. 14.

прозелитизма и занятия административных должностей. Также отмечается активная роль иудеев в принятии определенных законов, они обращались с петициями к властям и отстаивали свои права и привилегии[130]. Вопросу активной роли иудеев в римском законотворчестве было посвящено несколько отдельных работ, как самой К. Немо-Пекельман, так и ее коллег[131].

Что касается российской историографии, то римскому праву в контексте иудео-христианских взаимоотношений уделяется не много внимания. Помимо работ о римском праве, которые только косвенно относятся к теме нашего исследования[132], единственной обобщающей работой в этом направлении является труд историка-антиковеда А. Г. Грушевого «Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи»[133], в котором он на основе большого круга письменных, эпиграфических и археологических источников, а также исследований своих предшественников, прослеживает историю взаимодействия иудеев с римским государством от первых контактов до арабского завоевания. Хотя географические рамки данного труда в основном ограничиваются территорией Палестины, анализ законодательства данного периода представляет интерес, так как в основном оно распространялось на обе части империи.

Анализируя Кодексы Феодосия и Юстиниана, историк приходит к выводу, что это законодательство нельзя назвать антииудейским, оно было противоречиво: с одной стороны, государство пыталось отгородиться от иудеев, ограничить их влияние на христиан, с другой – подчеркивало их

[130] Ibid. P. 275.

[131] Nemo-Pekelman C. Jewish judicial patrons and advocates in the Western Roman Empire (5th century) // Legal Engagement, ed. by K. Berthelot. Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 195–212. Blanco-Pérez A. Appealing for the emperor's justice: Provincial petitions and imperial responses prior to Late Antiquity // Legal Engagement, ed. by K. Berthelot. Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 159–174.

[132] Сильвестрова Е. В. Императорский рескрипт в кодексе Феодосия и кодексе Юстиниана // ВДИ. М., 2006, № 2. С. 43–53. Рудоквас А. Д. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого. СПб, 2001. Рогова Ю. К. правовой статус иудейских общин в ранней Римской империи // Мнемон: Исследования и публикации по истории Античного мира, № 2, 2003. С. 287–296.

[133] Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб, Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 484 с.

законный статус[134]. Также отмечается относительная эффективность законов, зачастую они не исполнялись[135] и не препятствовали мирному взаимодействию. Хотя работа А. Г. Грушевого порой критикуется[136], нельзя не отметить, что это практически единственная попытка подобного исследования в отечественной историографии.

В приложении к изданию литературного наследия императора Юлиана также представлен перевод законодательства поздней империи, касающегося статуса язычников и отношений церкви и государства в целом (перевод М. А. Ведешкина и Ю. Г. Бутаева). Некоторые постановления, определяющие статус иудеев, так же вошли в этот список[137].

Вопросу правового статуса иудеев в римском государстве посвящено несколько работ А. А. Филатова[138] В своих статьях он анализирует отношение римского государства к иудеям в IV – начале V века, основываясь, в том числе, на сочинениях христианских авторов. Соглашаясь с мнением Л. Фельдмана, А. Филатов приходит к выводу, что деятельность христианских императоров была направлена на предотвращение активного и даже агрессивного прозелитизма иудеев, которые создавали угрозу для распространения христианства[139].

В связи с общим интересом к истории средневековой Испании большее внимание уделяется и испанскому (римскому и вестготскому) законодательству, в том числе в контексте отношения к иудеям. Этим вопросам посвящены работы О. В. Аурова и Л. В. Черниной[140].

---

[134] Грушевой А. Г. Указ. соч. С. 373.
[135] Грушевой А. Г. Указ. соч. С. 402.
[136] Левинская И. А. Рец.: А. Г. Грушевой. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб., 2008 // ВДИ. 2010 (3). С. 183–194.
[137] Император Юлиан. Полное собрание творений / ред. С. Д. Сапожникова. СПб., 2016. 1088 с.
[138] Филатов А. А. «Антииудаизм» римского законодательства при Константине Великом // Метаморфозы истории, № 27, 2023. Филатов А. А. Борьба с влиянием иудаизма в законодательстве Феодосия Великого // Клио, № 06 (210), 2024. С. 33–41.
[139] Филатов А. А. «Антииудаизм» римского законодательства при Константине Великом.
[140] Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 152–173. Чернина Л. В. Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI–VII вв. // Вестник Еврейского университета. 2007.

В отдельную группу стоит выделить работы, которые посвящены письму Севера Менорксого. Послание Севера является уникальным источником по истории иудео-христианских взаимоотношений, в связи с чем ему посвящено определенное количество работ. Оно упоминается во множестве трудов общего характера, как иллюстрация взаимоотношений иудеев и христиан[141], но существует ряд работ, которые посвящены непосредственно письму.

Послание Севера, несмотря на то, что оно упоминается в трудах Дж. Паркса, Б. Блюменкранца, Л. Гарсия Иглесиаса и других историков, обращает на себя отдельное внимание исследователей только с последней трети XX века. В 1980-е годы были опубликованы статьи Д. Ханта[142] и М. Коэна[143]. М. Коэн суммирует разные версии происхождения письма, но не делает определенных выводов. Отмечает историчность некоторых деталей, дружелюбных иудео-христианских отношений. Предполагает несколько версий относительно целей письма Севера, в том числе как инструмент для борьбы с еретиками.

Одним из главных трудов, анализирующих послание Севера, является работа американского историка Скотта Брэдбери «Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews» (1996)[144]. Он перевел письмо на английский язык, провел источниковедческий анализ текста, критику происхождения и содержания, восстановил хронологию событий. С. Брэдбери пришел к выводу,

---

№ 12. С. 13–31. Ауров О. В. Государство и право в Королевстве вестготов (Тулузский и Толедский периоды) // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 60–96.

[141] Sivan H. Between Gaza and Minorca: The (Un)Making of Minorities in Late Antiquity // Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, ed. by N. B. Dohrmann, A. Y. Reed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013. P. 121–137. Brown P. Christianization and religious conflicts // The Cambridge Ancient History. Vol. XIII. The Late Empire, A.D. 337–425. Ed. by A. Cameron. Cambridge University Press, 1997. P. 632–664. П. Браун рассматривает случай на Менорке («отвратительный всплеск религиозного насилия») с точки зрения формирования культа святых, борьбы «чистой власти» святого Стефана с «нечистой властью» влиятельных иудеев. См.: Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004. С. 118–119.

[142] Hunt E. D. St. Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early Fifth Century AD // The Journal of Theological Studies, Volume XXXIII, Issue 1, 1982. P. 106–123.

[143] Cohen M. A. Severus' Epistle on the Jews. Outline of a New Perspective // Helmantica, 35, 1984. P. 71–79.

[144] Bradbury S. Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews. Clarendon press. Oxford, 1996. 141 p.

что послание Севера является очень ценным источником, оно сохраняет множество деталей о социальной и религиозной жизни еврейской диаспоры, является центральным документом в истории религиозного принуждения эпохи Поздней античности[145].

С. Брэдбери отмечает, что письмо отражает две основные тенденции в религиозной жизни Поздней античности: распространение культа святых и рост напряженности между христианами и не христианами[146]. В том числе не отрицает вероятности того, что письмо Севера было отражением дискуссии о методах крещения[147].

Вполне естественно, к посланию Севера нередко обращаются испанские исследователи[148]. Историк Х. Аменгуаль-и-Батле, занимающийся изучением христианства на Балеарских островах, так же посвятил посланию Севера несколько работ[149]. В сборнике Х. Аменгуаль-и-Батле о происхождении христианства на Балеарских островах собраны христианские источники, в которых упоминается эта местность. Письмо Севера занимает важное место, в издании рассказывается его история, анализируется исторический контекст, отмечается связь с другими источниками, также автором представлен перевод письма на каталанский язык[150]. Историк отмечает большую роль Консентия, современника Севера, испанского христианина, который участвовал в дискуссии о методах борьбы с религиозными оппонентами, состоял в переписке с Августином. Х. Аменгуаль-и-Батле полагает, что Консентий имел большое влияние на Севера, был соавтором его послания, а также, вероятно, вдохновителем событий на Менорке[151].

---

[145] Bradbury S. Op. cit. P. 2.
[146] Bradbury S. Op. cit. P. 2.
[147] Bradbury S. Op. cit. P. 57.
[148] Lafuente Hernandez E. Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalan de su texto. Minorca, 1981. 77 p.
[149] Amengual i Batle J., Orfila M. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos // Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano (Anejo 'Ilu XVIII). Ed. by M. Marcos, J. Fernández Ubiña. Madrid, 2007. P. 197–246.
[150] Amengual i Batle J. Els orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana, vol. I–II. Editorial Moll, 1991.
[151] Amengual i Batle J. Els origens del cristianisme. Vol. I. P. 215.

В 2018 году была опубликована работа Х. Аменгуаль-и-Батле, полностью посвященная письму Севера[152]. Автор помещает письмо в широкий исторический контекст и представляет два перевода: на каталанский и испанский языки. В целом, Х. Аменгуаль-и-Батле связывает конфликт на Менорке с необходимостью отстаивать христианскую идентичность перед угрозой распространения в Испании еретического направления – присциллианства.

В рамках повышенного интереса к процессам формирования идентичности, риторическим приемам, к которым прибегали христианские авторы для конструирования образа «другого», к письму Севера обратился другой американский ученый Марк Персалл. В своей докторской диссертации под названием «Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi» (2016)[153], опираясь на выводы С. Брэдбери, он анализирует письмо с точки зрения риторических приемов написания. Он концентрирует внимание на элементах повествования, которые использует Север, чтобы достичь поставленной цели – а именно скрыть насильственное обращение. М. Персалл раскарывает в своей работе, с помощью каких риторических приемов автором коструировались противоположные типы идентичности: иудеев и христиан[154].

С точки зрения формирования и отстаивания христианской идентичности также рассматривает письмо Севера испанский историк Р. Гонсалес Салинеро[155]. По его мнению, конфликт иудеев и христиан мог быть вызван

[152] Amengual i Batle J. La Circular del bisbe Server de Menorca sobre la conversió dels jueus (418–2018): una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals: edició trilingüe del text. Menorca, 2018. 194 p. Учитывая интерес к посланию Севера, проявленный исследователями в конце XX столетия, автор также составил библиографический список работ за 1975–2000 года с кратким описанием разных направлений изучения письма. См.: Amengual i Batle J. Consentius / Severus de Menorca. Vint-i-cinc anys d'estudis. 1975–2000 // Arxiu de textos catalans antics (20), 2001. P. 589–700.

[153] Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. Doctoral Dissertations. University of Connecticut, 2016. 150 p.

[154] Pearsall M. R. Identity through Discourse: Narrative Technique in the Epistula Severi // New England Classical Journal 45 (2), 2018. P. 69–91.

[155] González-Salinero R. Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c. // Cristianos, judíos y gentiles: Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía. Ed. por R. Cohen, E. Noce.

привлекательностью для христиан влиятельной иудейской общины Менорки, с чем не хотел мириться новый епископ Север[156].

Британский историк В. Леонард предполагает, что события на Менорке были спровоцированы Павлом Орозием, который, направляясь в Испанию, остановился на Менорке, и не просто оставил там мощи святого Стефана, но и сыграл роль катализатора конфликта, будучи «фанатичным христианином», вдохновил епископа Севера на борьбу с иудейской общиной[157].

В последние десятилетия в связи с актуальностью гендерных исследований также изучается роль женщин в послании Севера[158], какие образы женщин создаются, и какие риторические функции они выполняют.

Что касается российской историографии, то работ, посвященных посланию Севера, практически нет. Исключением является доклад медиевиста Л. В. Черниной на XVII Международной ежегодной конференции по иудаике 2010 года[159]. Автор предполагает, что вероятными причинами конфликта были: социальная ситуация на Менорке (большое влияние иудеев), проблема утверждения ортодоксальной веры перед лицом активизировавшихся еретиков-присциллиан. При этом, по мнению автора, целью епископа Севера был не

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. P. 79–103. González-Salinero R. Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V D. C. // Arys: Antigüedad: religiones y sociedades, 3, 2000. P. 267–278. González-Salinero R. The Historical Background of the Destruction of the Synagogue on Minorca (418 ce): Anti-Jewish Preaching and Forced Conversion // Ancient Judaism. International Journal of History and Philology, Vol. 10, 2022, Brepols. P. 137–165.

[156] González-Salinero R. Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c. P. 83.

[157] Leonard V. The Origin of Zealous Intolerance: Paulus Orosius and Violent Religious Conflict in the Early Fifth Century // Vigiliae Christianae, Vol. 71, No. 3. Brill, 2017. P. 261–284.

[158] Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona, according to the Letter of Bishop Severus of Minorca (418). The Example of 2 Mac. 7 // Las islas Baleares durante la Antigüedad Tardía (siglos III–X). Historia y Arqueología, Archaeopress, 2024. P. 18–36. Kraemer R. Artemisia of Minorca: Gender and the Conversion of the Jews in the Fifth Century // Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean. Ed. by R. Kraemer. Oxford University Press, 2010. P. 153–178. Kraemer R. Jewish Women's Resistance to Christianity in the Early Fifth Century: The Account of Severus, Bishop of Minorca // Journal of Early Christian Studies 17(4), 2009. P. 635–665.

[159] Чернина Л. В. Послание Севера Менорского – социальный конфликт в зеркале литературы «чудес» // Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., Сэфер, 2010. С. 82–98.

перераспределение власти, а «усиление конфессиональной гомогенности в обществе»[160]. Л. В. Чернина делает вывод о значимости события на Менорке в период формирования Церкви как института власти, когда еще только определялись методы общения с паствой, политика в отношении иноверцев.

Помимо послания Севера, важнейшим источником для реконструкции иудео-христианского диалога является эпистолярное наследие, послания различных священнослужителей, которые, так или иначе, затрагивали иудейский вопрос. Особое значение имеет корпус писем папы Григория I (590-604), который предоставляет уникальную информацию о положении иудеев во время его понтификата. Личность Григория, его пастырская деятельность, литературное и эпистолярное наследие традиционно привлекают внимание исследователей[161], в том числе изучается его отношение к иудеям и положение иудеев, исходя из информации из его писем.

Еще в 1933 году была опубликована статья историка Соломона Каца об отношении Григория к иудеям[162], в которой автор анализирует письма понтифика. Вновь послания Григория и иудейский вопрос оказались в центре внимания в начале XXI века[163].

Ведущим исследователем по этой теме можно назвать аргентинского историка Родриго Коэна, который занимается изучением иудео-христианского диалога в Античности и раннем Средневековье, в том числе посвятил несколько работ (и докторскую диссертацию) Григорию Великому[164].

---

[160] Чернина Л. В. Там же. С. 95.

[161] Dudden F. H. Gregory the Great. His place in history and thought. In two volumes. Longman, Green, and Co. 1905. Markus R. A. Gregory the Great and His World. Cambridge University Press, 1997. 241 p. A Companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Brill, 2013. 427 p. Richards. J. Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great. London–Boston, 1980. 320 p.

[162] Katz S. Pope Gregory the Great and the Jews // The Jewish Quarterly Review Vol. 24, No. 2. University of Pennsylvania Press, 1933. P. 113–136.

[163] Giordano L. Itinerari di Giustizia Gregoriana: Testuliata E Recezione. Bari, 2005. 182 p. Judic B. Gregoire le Grand et les juifs. Pratique juridique et enjeux theologiques // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th centuries. Brepols, 2014. P. 95–119.

[164] Cohen R. L. Un grafiti contra Gregorio Magno. Alcances y limitaciones del poder de la sede romana en los albores del siglo VII // Nuevas Aproximaciones a la Antigüedad Grecolatina. Buenos Aires, Rhesis, 2013. P. 252–262. Cohen R. L. Theological Anti-Judaism in Gregory the Great //

Р. Коэн анализирует письма Григория, а также и другие сочинения папы Римского, где, так или иначе, затрагивается вопрос иудаизма. Историк делает вывод, что политика Григория по отношению к иудеям была «двояко консервативной», то есть в случае возникновения реальных проблем папа Римский стоял на позициях справедливости и законности независимо от вероисповедания конфликтующих сторон, его главным стремлением было сохранение социального порядка, но с другой стороны, некоторые сочинения понтифика содержат обычные для антииудейской риторики высказывания, что так же является традиционным для христианского епископа[165].

В своих работах на основе писем Григория Р. Коэн изучает социальное, экономическое положение иудеев, анализирует межконфессиональные брачные отношения[166] и вопрос владения христианскими рабами[167], который был особенно актуальным, в том числе, по мнению автора, в связи с угрозой прозелитизма[168].

Вопрос владения христианскими рабами в контексте писем Григория затрагивается и в работах А. Серфас и Р. Ризо[169]. А. Серфас отмечает в посланиях папы, с одной стороны, требования соблюдения законов и опасения в отношении потенциального влияния иудеев на христиан; с другой стороны, гибкую политику Григория, которая была направлена на сохранение социального порядка и поддержание экономической стабильности[170].

Sefarad, vol. 75(2), 2015. P. 225–252. Cohen R. L. Judíos hermenéuticos y judíos históricos en la obra de Gregorio Magno. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013. 563 p.

[165] Cohen R. L. Theological Anti-Judaism in Gregory the Great. P. 252.

[166] Cohen R. L. Un compromiso, arrae sponsalitiea, un casamiento y muchos problemas. La conversión de judías y judíos al cristianismo en la Antigüedad Tardía a través de una epístola de Gregorio Magno // Revista de Estudios Judíos, 3, Darom, 2021. P. 9–33.

[167] Cohen R. L. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el Registrum epistularum de Gregorio Magno // Gerión. Vol. 34. 2016. P. 325–349.

[168] Cohen R. L. El subordinado que subordina. P. 344.

[169] Serfass A. Slavery and Pope Gregory the Great // Journal of Early Christian Studies 14, 2006. P. 77–103. Judic B. Grégoire le Grand et les Juifs, pratiques juridiques et enjeux théologiques // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 95–119. Rizzo R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia // Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sul Medioevo (12), 2012. P. 223–251.

[170] Serfass A. Slavery and Pope Gregory the Great. P. 102.

В российской исторической науке тема иудеев в контексте посланий Григория Двоеслова не исследовалась, иногда упоминания иудеев становятся частью других исследований[171], но именно вопросу иудео-христианского диалога внимание не уделялось.

В отдельную группу работ можно выделить труды, посвященные изучению иудеев во Франкском королевстве на основе сочинений Григория Турского. Несмотря на то, что сочинения епископа Тура – это важный источник информации для реконструкции иудео-христианского диалога на позднеантичном Западе, отдельных работ по этой теме мало.

Большего внимания удостоились события в Клермоне, конфликт епископа Авита с иудейской общиной, описанный Григорием Турским и по его просьбе Венанцием Фортунатом. Анализу этого конфликта, который закончился крещением иудеев и изгнанием упорствующей их части из города, посвящено несколько статей[172].

Одной из знаковых работ является статья Б. Бреннана[173], посвященная событиям в Клермоне. Он рассматривает это событие в широком историческом контексте Галлии VI века, отмечает разные версии причин конфликта: политическую борьбу между епископами, в которой иудеи так же могли играть определенную роль, религиозное рвение толпы, направляемое епископом, в том числе для утверждения своего авторитета; отмечает риторические составляющие описания конфликта, важность объединения городской общины

---

[171] Марей Е. С. «Законы римлян» и их применение в Испании в начале VII в. по данным писем Григория Великого // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2017. Т. 8, выпуск 6 (60) // URL: https://arxiv.gaugn.ru/s207987840001908-7-1/ Марей Е. С. Disciplina Clericorum на Сардинии в VI в. По данным писем Свт. Григория Великого // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви, 2018. Вып. 80. С. 29–44. Марей Е. С. Юридические казусы в «сардинских письмах» // Электронный научно-образовательный журнал «История». Т. 10. Выпуск 10 (84), 2019. 16 с. Григорий Великий. Сардинские письма. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий Е.С. Марей // ВДИ. 80 (3). 2020. С. 827–859.

[172] Reydellet M. La conversion des juifs de Clermont en 576 // Mélanges Jacques Fontaine, 1, 1992. P. 371–379. Dietrich C. Gregor von Tours un die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont // Historisches Jahrbuch, 111, 1991. P. 137–47.

[173] Brennan B. The conversion of the Jews of Clermont in AD 576 // The journal of theological studies, vol. 36, 1985. P. 321–337.

под управлением «праведного епископа»[174]. У. Гоффарт видел в поведение Авита скорее попытку сохранить общественный порядок в городе и избежать еще большего кровопролития в связи с неспособностью светских властей повлиять на ситуацию[175].

В последние десятилетия исследователи стали обращать особое внимание на риторические приемы написания и на собственные цели и мотивы Григория Турского[176]. Е. Роуз[177], анализируя риторическую составляющую описания конфликта, высказывает предположение о знакомстве Григория Турского и Венанция Фортуната с посланием Севера Менорского, говорит о некотором подражании в описании, отмечает сходство в хронологии, описании епископа, иудеев и христиан, хода конфликта, разрушении синагоги, в цели самого повествования (призыв к крещению иудеев), в отсутствии каких-либо упоминаний вмешательства светских властей[178].

Р. Коэн, наоборот, полагает, что описание Григория Турского свидетельствует скорее о его неприятии насильственного крещения иудеев, он, в отличие от Венанция Фортуната, не говорил о применяемом насилии, акцентировал внимание на проповедях Авита и упомянул возможный отказ от крещения[179].

А. Кили в своей работе говорит о том, что главной целью труда Григория Турского было формирование христианской идентичности, а иудеи (так же как и ариане) служили агентами дифференциации[180]. По мнению

---

[174] Ibid. P. 329.
[175] Goffart W. The Conversions of Avitus of Clermont, and Similar Passages in Gregory of Tours // «To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity. Ed. by J. Neusner, E. Frerichs. Scholars Press, California, 1985. P. 492.
[176] Goffart W. The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. University of Notre Dame Press, 2005. P. 114.
[177] Rose E. M. Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont // The World of Gregory of Tours. Ed. by I. Wood, K. Mitchell. Leiden; Boston; Köln; Brill, 2002. P. 307–321.
[178] Ibid. P. 310.
[179] Cohen R. L. Recontextualizando la conversión forzada de la comunidad judía de Clermont en 576 d.C. // Palimpsestos: Escrituras y reescrituras de las culturas Antigua y Medieval. Ed. G. por Coronado-Schwindt. Bahía Blanca, EdiUNS, 2013. P. 163.
[180] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours // Journal of Medieval History, Vol. 23, No. 2, 1997, Netherland. P. 109.

исследовательницы, Григория интересовали не иудеи и иудео-христианские взаимоотношения, а только формирование единого христианского сообщества. Эпизод конфликта в Клермоне рассматривается с точки зрения формирования образа праведного епископа[181]. Подобной точки зрения придерживается и другие современные исследователи[182], отмечается заинтересованность Григория Турского, в первую очередь, в отстаивании интересов церкви[183].

Как уже отмечалось, с XX века, особенно со второй его половины, начинается активное изучение археологического и эпиграфического материала и привлечение этих данных к исследованиям по иудаике. Предметом отдельных исследований эти источники становятся со второй половины прошлого столетия[184]. Вызывали интерес исследователей, как отдельные находки, так и целые комплексы.

Рим и эпиграфика Италии зачастую оказывались в центре внимания, так как большинство имеющихся эпиграфических данных было найдено именно в римских иудейских катакомбах. Истории открытия и идентификации иудейских катакомб Рима посвящено несколько статей американского археолога Дж. Делло Руссо[185].

---

[181] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 113.

[182] Quenehen M. Les Juifs de l'évêque. De l'usage des Juifs dans l'œuvre de Grégoire de Tours // Archives Juives, 2010, 1 (43). P. 96–113.

[183] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours // Chronica, vol. 5, 2005. P. 19–29.

[184] Kraabel A. T. The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphical Evidence since Sukenik // ANRW 2.19.1, 1979. P. 491–94. Yuval-Hacham N. Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman-Byzantine Diaspora // Arts 8(4) 164, 2019. 19 p. Hachlili R. Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora. Brill, 1998. 500 p. Kraemer R. Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources // The Harvard Theological Review. Vol. 84, No. 2, Cambridge University Press, 1991. P. 141–162. Обширная библиография исследований эпиграфического наследия иудейской диаспоры на Западе представлена в работах Д. Ноя: Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1–2. Cambridge University Press, 1995.

[185] Dello Russo J. The Discovery and Exploration of the Jewish Catacomb of the Vigna Randanini in Rome: Records, Research, and Excavations through 1895 // Roma Subterranea Judaica 5, Publications of the International Catacomb Society, 2011. P. 1–24. Dello Russo J. The Jewish Catacomb of the Vigna Cimarra // Roma Subterranea Judaica 2, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–15. Dello Russo J. The Jewish Catacomb on the Via Labicana // Roma Subterranea Judaica 3, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–13.

Одной из первых работ, в которой проведен комплексный анализ надписей из римских иудейских катакомб, является труд американского историка Г. Леона «The Jews of Ancient Rome»[186]. Автор на основе анализа эпиграфических данных реконструирует жизнь римской иудейской общины, а точнее нескольких иудейских общин Рима. Анализирует язык надписей, упоминаемые занятия и должности, имена. На основе используемого языка и данных ономастики Г. Леон делает выводы об интегрированности в римское общество той или иной иудейской общины. В настоящий момент некоторые выводы Г. Леона оспариваются. Ведущий современный исследователь иудейской эпиграфики нидерландский историк Леонард Рутгерс в своих работах утверждает, что выбор имен римскими иудеями не отражает приверженность каким-либо традициям, а скорее соответствует общим ономастическим трендам империи[187]. Вопросу ономастики в иудейских надписях посвящено несколько работа Р. Коэна[188] и Д. Ноя[189], также изучался вопрос и языка надписей в целом[190].

[186] Leon H. J. The Jews of ancient Rome. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. 378 p. Leon H. J. The Language of the Inscriptions from the Jewish Catacombs at Rome // TAPA (58), 1927. P. 210–33. Leon H. J. The Names of the Jews of Ancient Rome // TAPA (59), 1928. P. 205–24. Leon H. J. The Jewish community of ancient Porto // HTR 45, 1952. P. 166–175. Leon H. J. The Jews of Venusia // JQR 44, 1953–4. P. 267–284.

[187] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora. Leiden; New York; Koln; Brill, 1995. P. 139–175.

[188] Cohen R. L. The names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization? // Sefer yuḥasin 8, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, 2020. P. 7–64. Cohen R. L. Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media // Cristianos, judíos y gentiles: Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía. Ed. por R. Cohen, E. Noce. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. P. 131–146.

[189] Noy D. ‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire // Hebrew study from Ezra to Ben-Yehuda. Ed. by W. Horbury. Edinburgh, 1999. P. 135–146.

[190] Noy D. Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy // Journal of Jewish Studies 48, 1997. P. 300–311. Price J. J. The Jews and the Latin Language in the Roman Empire // Jews and Gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud, ed. by M. Mor. Jerusalem, 2003. P. 165–180.

Л. Рутгерс в своих многочисленных работах[191], помимо ономастики, изучает вопросы демографии и другие аспекты, отраженные в эпиграфическом и археологическом иудейском наследии. В своих трудах он оспаривает мнение об изоляции иудеев римской диаспоры и их неинтегрированности в римское общество[192]. На основе археологических, эпиграфических, а также письменных источников Л. Рутгерс делает вывод об активной социальной вовлеченности иудеев в жизнь римской столицы, о тесных контактах и повседневном дружелюбном взаимодействии иудеев и их соседей, несмотря на религиозные различия[193].

В своей главной работе «The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora» он оспаривает мнение (выраженное, в частности, Л. Фельдманом[194]), что иудеи Рима были изолированы от остального населения. Л. Рутгерс противостоит подходу к рассмотрению взаимодействия иудеев с неиудеями только в рамках религиозного контекста, и только в рамках терминов ассимиляция/изоляция. На основе анализа эпиграфических данных римских катакомб и сравнения с данными не иудеев исследователь приходит к выводу, что иудеи и их окружение активно взаимодействовали, иудеи осознанно отвечали и принимали изменения, которые происходили в

[191] Rutgers L. The Hidden Heritage of Diaspora Judaism. Essays on Jewish Cultural Identity in the Roman World. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998. 304 p. Rutgers L. Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in late Antiquity // American Journal of Archaeology 96 (1), 1992. P. 101–118. Rutgers L., Pool I., van der Borg K. Jewish inspiration of Christian catacombs: a Jewish cemetery in ancient Rome harbours a secret that bears on the history of early Christianity // Nature, vol. 436, 2005. P. 339. Rutgers L. Reflections on the Demography of the Jewish Community of Ancient Rome // Les cités de l'Italie tardo-antique (IVe–VIe siècle): institutions, économie, société, culture et religion. Ed. by M. Ghilardi, C. Goddard. Rome, 2006. P. 345–358. Rutgers L. Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome // Radiocarbon 44:2, 2002. P. 541–47. Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, 128. Regensburg: Schnell & Steiner, 2022. P. 360–431.

[192] Solin H. Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände // Band 29/2. Teilband Sprache und Literatur. Ed. by W. Haase. 1983. P. 587–791.

[193] Rutgers L. Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in late Antiquity. P. 115.

[194] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World. P. 418.

современном им римском обществе, заимствовали элементы римской культуры и адаптировали их для себя, участвовали в жизни римского общества, но при этом оставались иудеями, подчеркивали свою идентичность, главным для конструирования которой было участие в жизни иудейской общины[195].

Помимо эпиграфических данных, интерес вызывали остатки античных синагог, так же обнаруженные в Италии. В частности, синагога в Остии была предметом споров двух исследователей: М. Уайта и А. Рунессона. Дискуссионным вопросом является первоначальное предназначение здания, А. Рунессон (как и археологи, обнаружившие остатки строения) считает, что здание изначально было построено для литургических целей, по мнению М. Уайта, синагогой оно стало позднее. Также они расходятся в оценке этапов реконструкции синагоги. Их дискуссия отражена в нескольких трудах[196].

За пределами Италии на латинском Западе было обнаружено значительно меньше эпиграфических памятников, но им также посвящено несколько работ[197]. В статье М. Хэндли, посвященной галльской иудейской эпиграфике, в целом, подтверждаются выводы Л. Рутгерса в отношении иудеев Рима. Иудеи и христиане Галлии использовали одни и те же формулы, материалы, изобразительные техники и мастерские. Их эпитафии отличались только религиозной символикой[198], что говорит о тесном контакте и интегрированности иудеев.

---

[195] Rutgers L. Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in late Antiquity. P. 263.

[196] White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence // Harvard Theological Review, 90 (1), 1997. P. 23–58. Runesson A. The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White // Harvard Theological Review, 92:4, 1999. P. 409–433. Nongbri B. Archival Research on the Excavation of the Synagogue at Ostia: A Preliminary Report // Journal for the Study of Judaism (46), Brill, 2015. P. 366–402.

[197] Handley M. 'This Stone Shall Be a Witness' (Joshua 24.27): Jews, Christians and Inscriptions in Early Mediaeval Gaul // Christian-Jewish Relations through the Centuries. Ed. by S. Porter, B. Pearson. Cincinnati Christian University, 2000. P. 239–255. Cracco Ruggini L. Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico // Grado nella storia e nell'arte. Vol. 1, Udine, 1980. P. 139–160. Cracco Ruggini L. Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia // Antichità Altoadriatiche XII, 1976. P. 353–381.

[198] Handley M. 'This Stone Shall Be a Witness' (Joshua 24.27). P. 253.

Таким образом, в рамках изучения иудео-христианского взаимодействия в позднеантичный период историки обращались к разным аспектам этой темы и к разным источникам, которые имеют свои особенности и потенциал для реконструкции иудео-христианского диалога. Более или менее зарубежными учеными изучен вопрос правового статуса иудеев в Римской империи, хотя некоторые постановления все еще подвергаются разной интерпретации, как и их влияние на действительность на местах. Недавние достижения исследователей римского права в контексте правового положения иудеев (например, работы К. Немо-Пекельман) еще недостаточно интегрированы в общие исследования по истории иудео-христианского диалога.

Также современные исследователи довольно часто обращаются к письму Севера Менорского, в том числе с точки зрения риторических приемов написания. Цели и авторство послания подвергаются различным интерпретациям, все больше ученых склоняются к его ключевой роли именно во внутрихристианской полемике.

Все большее внимание исследователей уделяется не нарративным источникам, а материальным, остаткам синагог и данным эпиграфики, анализ которых хотя бы отчасти позволяет реконструировать внутреннюю жизнь иудейской диаспоры, получить информацию о занятиях и статусе иудеев не из источников христианского происхождения. При этом, привлекая данные археологии и эпиграфики, современные исследователи не уделяют должного внимания некоторым нарративным источникам, в частности, житийной литературе, которая нередко отвергается в связи с особенностями жанра. Но, несмотря на эти особенности, агиографическая литература может содержать, как и упоминания реальных событий, так и выдуманные эпизоды, необходимые для конструирования образа святого и других риторических целей автора, конструирование образа иудеев в подобном контексте также является частью позднеантичного иудео-христианского диалога. Изучение житийной литературы позволяет определить топику в источниках христианского происхождения, определить, какой образ иудеев создавался христианскими

авторами, для каких целей, и какое влияние имел, какое место занимал в мировоззрении людей позднеантичной эпохи. Таким образом, использование современных подходов в гуманитарных исследованиях позволяет по-новому взглянуть на уже когда-то исследованные источники христианского происхождения.

Несмотря на то, что в последние несколько десятилетий период Поздней античности и позднеантичный иудео-христианский диалог нередко оказывались в центре внимания зарубежных исследователей, иудео-христианские взаимоотношения обычно рассматривались в более широком хронологическом или географическом контексте, ученые сосредотачивались либо на конкретным проблемах, либо на широком контексте, где необходимо учитывать специфику отдельных регионов Средиземноморья, Запада и Востока в частности.

Вышеупомянутые факторы, а также неизученность иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе в российской историографии, говорят о необходимости обратиться к этой теме.

Объектом нашего исследования являются иудеи и христиане позднеантичного латинского Запада, **предметом** — их взаимоотношения на социальном, правовом, экономическом и культурном уровнях, в том числе модели этих взаимоотношений, формируемые христианской риторической культурой Поздней античности.

Хронологические рамки нашего исследования — IV – начало VII века. Их выбор определяется тем, что в IV веке происходит легитимация христианства, потом и превращение его в господствующую религию Империи, что не могло не отразиться на правовом статусе иудеев, а также на отношении к ним со стороны, как пастырей Церкви, так и христианизирующегося населения. Верхняя граница определена понтификатом папы Григория I (590–604), чье эпистолярное наследие, с одной стороны, позволяет увидеть сохранение «римских» норм в выстраивании диалога между христианским большинством и

иудейским меньшинством, а, с другой, в определенном смысле заложило основы уже средневековой церковной политики в отношении иудеев.

Иногда нам придется выходить за пределы обозначенных хронологических границ, например, обращаясь к эпиграфическим и археологическим источникам, которые датируются более ранним периодом, для выявления определенных тенденций в социальной истории иудейской западной диаспоры; или в случае агиографических текстов, которые, хотя и были созданы в VII веке, повествуют об интересующем нас периоде или отражают сформировавшиеся в Поздней античности риторические приемы написания и стереотипы в изображении иудео-христианского взаимодействия.

Географические рамки ограничены позднеантичным латинским Западом, потому что история межконфессиональных отношений на Востоке империи заметно отличается от таких же отношений на Западе; состав населения, характер соперничества и исторический контекст, особенно после V века, у Востока и Запада были разными, поэтому логично ограничиться западными территориями, включающими, прежде всего, области Италии, Галлии, Испании, острова западного Средиземноморья, в меньшей степени — Африки.

Цель работы — определить особенности и проследить динамику иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе в условиях его христианизации.

Задачи:

1. На основе исторических и агиографических нарративов (с учетом предшествующей историографии по этому вопросу) определить составляющие образа иудеев, который формировался в сочинениях христианских авторов, и на основе этого — какие модели и принципы отношений христианского большинства с иудейским меньшинством закладывались риторической культурой Поздней античности.

2. Проследить изменение правового статуса иудеев в Римской империи IV–V веков и на постримском Западе, определить влияние христианизации на правовой статус иудеев.
3. На основе имеющихся источников рассмотреть социально-экономическое положение иудеев и непосредственно иудео-христианское взаимодействие на всех уровнях.
4. Определить, какое влияние на иудео-христианский диалог оказала христианизация Римской империи, приведшая к усилению позиций церкви в самых разных сферах жизни позднеантичного общества.
5. Выявить преемственность статуса и положения иудеев от Римской империи к варварским королевствам и раннему Средневековью; влияние сформировавшихся стереотипов в описании иудео-христианского взаимодействия на это взаимодействие и его дальнейшее развитие.

Методология работы. Методология нашего исследования определяется особенностью его предмета, но прежде всего — спецификой основных источников, а именно источников нарративных и законодательных. Дело в том, что развитие гуманитарного знания вообще и исторического в частности во второй половине XX века привело к появлению вполне обоснованного скептицизма в отношении информации, дошедшей в письменных источниках, к пониманию того, что между историком и прошлым стоят экраны в виде языка текста, авторских установок и риторических стратегий, самих принципов или законов построения текста как такового.

Всё это заставляет нас, прежде чем начать разговор о возможной исторической реальности, сместить фокус на сами тексты (особенно, учитывая тот факт, что мы говорим об истории иудеев и текстах христианского происхождения) и попытаться увидеть в них характерные, более или менее устоявшиеся принципы отношений человека древности к «иному» или «другому», что, в свою очередь, предполагает использование методов

«исторической имагологии»[199]; а именно работа с текстами, выявление топики, риторических целей автора и риторических приемов, с помощью которых эти цели достигаются.

Исторический источник может быть более полно и адекватно расшифрован, если обратить внимание на «импульсы», которые воздействовали на автора, приняв его позицию в контексте проблемы разделения на «мы» и «они», можно легче понять образ мышления изучаемой группы[200]. Это позволяет изучать предмет изнутри, с учетом «субъективного восприятия действительности изучаемого исторического времени»[201].

Формирование образа «другого» неразрывно связано с процессом самоидентификации[202] и установкой границ[203]. Таким образом, в рамках нашего исследования историческая имагология применяется в изучении христианского дискурса в процессе формирования собственной идентичности через конструирование образа «другого», которым и служили иудеи. Определение характеристик образа иудеев, который в своих произведениях создавали христианские авторы, позволяет лучше понять динамику иудео-христианского диалога.

В целом, внимание к языку, к мировоззрению, обыденному сознанию людей периода Поздней античности, к их ментальным представлениям, господствующим в обществе того времени символическим системам, обычаям, традициям, ценностям и стереотипам[204], а также попытки выявить обстоятельства, которые определяли содержание этого мировоззрения и его

---

[199] Лапина Л. А. Историческая имагология: проблема методов и категории // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки, 2019. No. 4. С. 28.

[200] Лучицкая С. И. Проблема «своих» и «чужих»: к постановке вопроса // Мы и они. Конформизм и образ «другого». Сб. ст. на тему ксенофобии / под ред. Л. С. Васильева, А. Л. Рябинина. М., КДУ, 2007. С. 120.

[201] Там же. С. 133.

[202] Репина Л. П. Память и знание о событиях прошлого в историческом сознании и нарративах идентичности // Событие в истории, памяти и нарративах идентичности / под ред. Л. П. Репиной. М.: Аквилон, 2017. С. 10; Лучицкая С. И. Проблема «своих» и «чужих»: к постановке вопроса. С. 121.

[203] Родионова О. В. Чужой, иной, другой – семантический ряд межкультурного диалога // Вестник МГЛУ. Языкознание и литературоведение. 2015. № 13 (724). С. 146.

[204] Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. С. 64.

изменения, позволяет говорить о историко-антропологической направленности нашего исследования.

Несмотря на перечисленные трудности и особенности работы с нарративными источниками, они в той или иной степени все же отражают историческую реальность; поэтому в своей работе на основе нарративных и других источников мы попытаемся реконструировать иудео-христианский диалог на позднеантичном латинском Западе.

При этом, в нашей работе мы фокусируемся на взаимодействии двух социальных групп: христиан и иудеев, на положении иудеев в позднеантичном западном обществе, на социальной динамике, таким образом, наше исследование проводится в рамках методологии новой социальной истории, для которой характерно рассмотрение социального взаимодействия в том числе на микроуровне, в рамках локальных сообществ (в нашем случае, например, межконфессиональные отношения в пределах городских общин), что позволяет увидеть нюансы в характере «социальных противоречий, политики государства, роли религии и церкви, различных форм идеологии»[205].

Все названные выше методологические подходы не противоречат основополагающим принципам исторического исследования: принципу историзма и объективности. Также в своем исследовании мы опирались на общенаучные (описание, анализ, синтез) методы и специально-исторические. Например, мы использовали историко-генетический метод для того, чтобы проанализировать происхождение и причины появления большого интереса к иудеям со стороны римского государства, а также сравнительно-исторический метод для выявления особенностей положения иудеев и иудео-христианских отношений в период Поздней античности.

Обзор источников. Для реконструкции иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе исследователи традиционно полагались, в

[205] Там же. С. 41.

большинстве своем, на источники христианского происхождения[206]. Со второй половины XX столетия также активно привлекаются археологические и эпиграфические данные.

Исключениями являются два латинских сочинения IV–V веков, авторами которых некоторые исследователи считают иудеев. Первое из них – это Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (Lex Dei quam praecepit Dominus ad Moysen)[207], которое известно с момента публикации в XVI веке, и представляет собой сравнение законов из Пятикнижия с римскими постановлениями (всего 16 правил). Мнения исследователей об авторстве этого источника разделились[208], одни исследователи считают, что автор этого произведения был христианином, другие считают, что иудеем. Временем создания произведения считается IV – первая половина V века, исходя из упоминаемых римских законов (Кодекс Феодосия не упоминается).

Итальянская исследовательница Л. Руджини полагает, что автором Collatio был иудей, целью которого, в том числе, было желание доказать языческим официальным лицам, что иудеи не являются врагами римского закона и государства, на чем начала настаивать христианская церковь[209].

Л. Рутгерс в своем исследовании помещает это сочинение в широкий контекст позднеантичной иудейской и христианской литературной традиции, а также исторический контекст, и приходит к выводу, что это сочинение было написано иудеем, целью которого было подчеркнуть примат закона Моисея и показать, что этот закон не противоречит римскому законодательству. Учитывая исторический контекст, попытки римских властей ограничивать

---

[206] Некоторые исследователи предполагают, что иудейские источники могли целенаправленно уничтожаться. См.: Kraemer S. R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 23. Fine S. Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity. P. 231.

[207] Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum Collatio / Закон Божий, или Сопоставление законов Моисеевых и римских / Перев. и коммент. М. Д. Соломатина // IUS ANTIQUUM. Древнее право. 1997. № 1 (2). С. 165–191.

[208] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 210-211.

[209] Cracco Ruggini L. Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World. P. 202. Также см.: Frakes R. Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity. Oxford University Press, 2011. 368 p.

иудейскую юрисдикцию, и интеллектуальный климат (иудео-христианскую полемику) конца IV века, по мнению Л. Рутгерса, автор Collatio хотел представить иудеев как граждан, которые чтят римский закон, схожий с их собственным законом[210]. Вероятно, это было апологетическое иудейское сочинение.

Epistola Anne ad Senecam было обнаружено и опубликовано в 1984 году немецким историком и филологом Бернхардом Бишоффом[211]. Это религиозно-философский трактат (риторические вопросы обращены к Сенеке), который содержит размышления о боге и религии, а также нападки на языческие обряды. Трактат сохранился лишь частично, о религиозной принадлежности его автора так же ведутся споры[212]. Он рассматривался как апологетическое и даже миссионерское сочинение[213]. Л. Рутгерс отвергает миссионерскую направленность трактата и говорит о том, что целью автора, которого он считает иудеем, было завоевание симпатии языческой аудитории. Временем создания трактата он считает вторую половину IV века[214]. А. Стерк считает, что это произведение было создано с целью установить диалог иудеев с язычниками на фоне христианизации империи[215].

Л. Рутгерс, К. Немо-Пекельман и другие исследователи предполагают, что этот трактат мог быть составлен дидаскалом (учителем) Анной, которому были направлены некоторые постановления в отношении иудеев в Кодексе Феодосия[216]. Судя по всему, это был влиятельный образованный иудей, время

[210] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 219-248.
[211] Bischoff B. Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1984. P. 1–9.
[212] Sterk A. The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2014. 258 p.
[213] Cracco Ruggini L. La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo // Augustinianum 28, 1988. P. 301–25.
[214] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 255.
[215] Sterk A. The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context. P. 6.
[216] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 254. Sterk A. The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context. P. 6. Nemo-Pekelman C. The Didascalus Annas: A Jewish Political and Intellectual Figure from the West // Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies

деятельности которого примерно совпадает со временем появления этого трактата. К. Немо-Пекельман также предполагает, что Анна мог быть и автором Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum[217].

Хотя само содержание этих источников не имеет прямого отношения к теме нашего исследования, сам факт их существования (если мы придерживаемся иудейской версии происхождения) предоставляет важную информацию об их авторах: уровне образования, вовлеченности в современную им интеллектуальную среду, интеллектуальный обмен со своими современниками, к которым они обращались (учитывая, что сочинения были написаны на латыни)[218], уверенности в собственном положении, и даже определенном политическом влиянии в случае, если авторство действительно принадлежит дидаскалу Анне.

Основными источниками для нашего исследования являются источники христианского происхождения, которые, безусловно, особенно в контексте иудейского вопроса, требуют особенного подхода. Отношение христианских авторов к иудеям нередко было предвзятым, у авторов были собственные цели повествования, для достижения которых создавался тот или иной образ иудеев. Особенно это относится к агиографическим произведениям, которые сообщают не столько о реальных событиях, сколько свидетельствуют нам о способах их репрезентации. Выявление подобных способов репрезентации, общих мест, топосов в отношении иудеев необходимо при работе со многими источниками христианского происхождения, которые сочетают в себе элементы историографического и агиографического[219]. В свою очередь, для

---

between 400 and 1000 CE. Ed. by G. McDowell, R. Naiweld, D. Stökl Ben Ezra. Cambridge, 2021. P. 286.

[217] Nemo-Pekelman C. The Didascalus Annas. P. 284.

[218] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 256. Л. Фельдман придерживается другой точки зрения и не считает это произведение важным, даже если его автором действительно был иудей. См.: Feldman L. Review of The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in The Roman Diaspora by Leonard Victor Rutgers // The Jewish Quarterly Review. New Series, Vol. 86, 1996. P. 439–443.

[219] Henriet P. Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie // Religion et mentalités au Moyen Âge / ed. by S. Cassagnes-Brouquet, Presses universitaires de Rennes, 2003. P. 75–86.

«раскодирования» источника, чтобы источник «проговорился»[220], необходима реконструкция социального, политического, духовного и интеллектуального контекста, в котором источник создавался и существовал[221].

Основными источниками для нашего исследования являются сочинения позднеантичных христианских авторов, в которых, так или иначе, упоминаются иудеи. Учитывая, что для христианских апологетов иудеи и иудаизм становятся определенным символом, риторической фигурой, необходимой для конструирования христианского дискурса и формирования христианской идентичности, нередко упоминание иудаизма и иудеев не имеет никакого отношения к социальной реальности того времени, это упоминание так называемых «герменевтических» иудеев. В связи с этим в своем исследовании мы не будем использовать собственно богословские трактаты, комментарии на Книги Ветхого и Нового Заветов, и проповеди, так как они не отражают актуальный для авторов иудео-христианский диалог, хотя и могли формировать у читателей и слушателей устойчивое отношение к иудеям, оказывая, в том числе, влияние на поведенческие практики. В своем исследовании мы используем законодательные источники, различные агиографические сочинения, послания епископов и исторические сочинения.

Римское законодательство является традиционным источником для реконструкции правового статуса иудеев и его динамики, учитывая, что в связи с христианизацией империи иудеям стали уделять особое внимание на законодательном уровне.

Законы, которые устанавливают права или определенные запреты в отношении иудеев, или защищают их и регулируют иудео-христианские отношения, косвенно сообщают нам информацию о реальном положении дел; поэтому в нашей работе мы использовали Кодекс Феодосия[222], 8 и 9 титулы 16-ой книги которого посвящены правовому положению иудеев и их

[220] Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология. С. 256.
[221] Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. С. 272.
[222] Imperatoris Theodosii Codex // URL: http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/public.htm

взаимоотношениям с христианами, и некоторые законы из других титулов, а также некоторые постановления Юстиниана[223], законодательство которого во многом повторяет законы Феодосия.

Кодекс Феодосия, составленный во второй четверти V века (вступил в силу в 439 году), вошли почти все императорские постановления со времени правления Константина, с 312 года. Некоторые из них вынужденно (например, отсутствовали в доступных архивах) или намеренно (законы Юлиана Отступника или узурпатора Магна Максима[224]) не были включены[225], и сам Кодекс сохранился лишь частично. Также не были включены локальные законы, которые могли действовать в провинциальных судах[226].

В 1952 году был опубликован перевод Кодекса на английский язык[227]. Также следует отметить упомянутую выше работу А. Линдера по систематизации и переводу на английский язык всех постановлений, которые относились к иудеям. Полного перевода Кодекса на русский язык не существует, издавались переводы отдельных глав[228], которые, в основном, не имеют отношения к иудейскому вопросу.

Анализ римских постановлений в отношении иудеев позволяет проследить динамику правового статуса иудеев в поздней Римской империи, определить влияние христианизации на правовой статус иудаизма и иудеев.

---

[223] Corpus juris civilis. Vol. 3. Novellae. Ed. R. Schoell, 1912.
[224] Kraemer S. R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 84.
[225] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 34.
[226] Wood I. The code in Merovingian Gaul // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press; 2nd edition, 2010. P. 161.
[227] The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography. Translated by C. Pharr, T. Davidson, M. Pharr. Princeton University Press, 1952. 643 p.
[228] Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / Пер. с лат. и комм. М. А. Ведешкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. № 15 (158), выпуск 27, 2013. С. 38–47. Первый титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия / Вводная статья, перевод, краткий историко-правовой комментарий Е. В. Сильвестровой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 2 (26), 2009. С. 7–20. Второй титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия / Вводная статья, перевод, краткий историко-правовой комментарий Е. В. Сильвестровой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 2 (30), 2010. С. 34–64.

Римское право, в том числе в отношении иудеев, продолжило иметь силу и после падения Западной Римской империи.

Власти варварских государств, образовавшихся на территории Западной Римской империи, продолжили использовать римское законодательство, сократив или изменив некоторые его части. Эти сборники права, которые, по сути, представляли собой переработанные версии Кодекса Феодосия, мы так же использовали в своем исследовании.

Для Остготского королевства это Эдикт Теодориха[229], созданный во второй половине V века. Относительно его происхождения с середины XX века ведутся споры. Высказываются предположения, что он мог быть создан в Вестготском королевстве или в Галлии, но ученые сходятся во мнении, что он является правовым источником второй половины V века и отражает реалии постримского Запада с населением, состоящим как из римских граждан, так и из представителей германских племен[230]. Также большинство ученых все же придерживается остготской версии происхождения Эдикта[231].

Для Вестготского королевства это Бревиарий Алариха[232], созданный в 506 году. Два этих сборника в целом повторяют римское законодательство, в том числе в контексте иудео-христианских взаимоотношений. Анализ постановлений этих кодексов в контексте регулирования жизни иудеев и их взаимодействия с христианами позволяет проследить динамику правового

---

[229] Корсунский А. Р. К дискуссии об «Эдикте Теодориха» // Европа в средние века: экономика, политика, культура. Сборник статей. М.: Наука, 1972. С. 16–31. Макутчев А. В. Проблема авторства Эдикта Теодориха // Электронное приложение к «Российскому юридическому журналу». 2021, № 6. С. 72–82 // URL: https://doi.org/10.34076/22196838_2021_6_72 Edictum Theoderici regis / MGH. Leges. T. V, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1875–1889.

[230] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. Edited with introductions, translations, and annotations by A. Linder. Wayne State University Press, Detroit, 1997. P. 200.

[231] Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–602: Social, Economic and Administrative Survey. Oxford: Basil Blackwell, 1964. 522 p. Drew K. F. Law and Society in Early Medieval Europe: Studies in Legal History. Variorum Reprints, 1988. 304 p. Lambertini R. Introduzione allo studio esegetico del diritto romano. Bologna, Clueb, 1993. 165 p. Lafferty S. D. W. The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy. Toronto, University of Toronto, 2010. 339 p.

[232] Mommsen T. Theodosiani libri XVI cum Constivtionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, Berlin, 1905. 932 p.

статуса иудеев на постримском пространстве и, в некоторой степени, определить отношение варварских властей к иудейскому вопросу.

К Остготскому королевству также относятся «Варии» Кассиодора[233], сочинение, в котором собраны постановления остготских властей, охватывающие период 507–537 годов. Исследователи называют разные цели создания этого произведения, в том числе, высказывалось мнение, что Кассиодор создавал его, чтобы дать образцы «эпистолярного красноречия»[234]. Так или иначе, ряд посланий из «Варий» упоминает иудеев или иудео-христианские конфликты, что предоставляет информацию о положении иудеев в Остготском королевстве и отношении Теодориха к иудейскому вопросу.

Для характеристики положения иудеев в вестготском королевстве после принятия вестготскими королями никейского христианства мы использовали собрание вестготских законов, пришедшее на смену Бревиарию[235]. Несколько вестготских кодексов VII века объединены под названием Вестготская правда или Книга приговоров. Первое и единственное издание перевода этого кодекса на русский язык было опубликовано недавно, в 2012 году, О. В. Ауровым и А. В. Марей[236] Хотя этот сборник законов выходит за хронологические рамки нашего исследования, краткий анализ антииудейского вестготского законодательства необходим для сравнения и определения потенциального влияния союза церкви и государства на положение иудеев.

Помимо светского законодательства, взаимоотношения иудеев и христиан регулировали церковные власти через постановления церковных соборов, которые также являются важным источником для реконструкции

[233] Cassiodori Senatoris Variae / MGH Auct. ant. T. XII / rec. T. Mommsen. Berlin, 1894.
[234] Gillett A. The Purposes of Cassiodorus' Variae // After Rome's fall: narrators and sources of early medieval history, University of Toronto Press, Toronto, 1998. P. 37–51. Шкаренков П. П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестник древней истории. 2008, № 4 (267). С. 160. Шкаренков П. П. «Variae» Кассиодора в контексте позднеантичной интеллектуальной культуры // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 2. М., 2000. С. 95–109.
[235] Leges Visigothorum // MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 1. Leges Visigothorum, ed. K. Zeumer, Hannoverae, 1902.
[236] Вестготская правда. (Книга приговоров). Латинский текст, перевод, исследование. М., 2012.

отношений иудеев и христиан. Начиная с начала IV века многие церковные соборы на Западе империи уделяют внимание иудейскому вопросу, пытаются регулировать поведение своей паствы и контакты иудеев и христиан. Иудейский вопрос затрагивался на Эльвирском (306 год), Ваннском (465 год), Агадском (506 год)[237], Клермонском (535), нескольких Орлеанских (533, 538 и 541 года) и других соборах[238].

Постановления церковных соборов позволяют понять, какие вопросы волновали представителей христианской церкви в связи с иудео-христианскими контактами, какие отношения иудеев и христиан считались неприемлемыми, как церковные власти пытались ограничивать взаимодействие иудеев и христиан, ограничить потенциально влияние иудеев на свою паству.

Другой важной группой источников является житийная литература, особенности работы с которой уже упоминались выше. Так, в своей работе мы использовали житие Австремония Клермонского[239], исполнявшего пастырские обязанности в конце III века, его преемника епископа Урбика[240]; Илария Пиктавийского[241], занимавшего епископскую кафедру в середине IV века; епископа Цезария[242], возглавлявшего арелатскую церковь с 502 по 542 год, епископа Дертоны Иннокентия[243] и Павла, епископа Августы Трикастинорум[244], пастырское служение которых приходилось на конец IV – начало V века; а

[237] Concilia Galliae a. 314–506 // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148 / ed. C. Munier. 2001.
[238] Concilia aevi Merovingici [511-695] // MGH. Consilia. T. 1 / ed. F. Maassen. Hannoverae, 1893.
[239] Vita prima sancti Austremonii // Acta sanctorum. Novembrus. T. I. Paris, 1887. P. 49–54.
[240] De sancto Urbico episcopo Claromantano in Galli / Acta sanctorum. April. T. 1. Paris, 1866. P. 251–252.
[241] Venanti Fortunati. Vita S. Hilarii / MGH Auctores antiquissimi IV.2. Ed. B. Krusch, 1885.
[242] Vita Caesarii episcopi Arelatensis // MGH SS rer. Merov. T. 3 / ed. B. Krusch, Hannover, 1896. S. 457–501. Подробнее о житие Цезария см.: Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский — епископ и пастырь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Петроглиф, 2021. 472 с. Klingshirn W. Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge University Press, 1994. 344 p.
[243] De Sancto Innocentio, episcopo Dertonensi in Liguria // Acta Sanctorum. Vol. 11. Parisiis er Romae, 1866. P. 478–482. Происхождение этого жития является вопросом дискуссионным. См.: Зайцев Д. В. Епископ Иннокентий // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2014. Т. 22. С. 736–737.
[244] Vita S. Pauli / Analecta Bollandiana, XI, 1892.

также Германа Парижского[245], Ферреола, епископа Юзеса[246], исполнявших пастырские обязанности в середине и второй половине VI века; Сульпиция Буржского[247] (Благочестивого), занимавшего епископскую кафедру в конце VI века. Во всех этих сочинениях упоминаются иудео-христианские контакты, в основном, конфликты и попытки крещения иудеев.

Часть перечисленных агиографических текстов была создана в интересующий нас хронологический период. Так, житие Цезария Арелатского было составлено вскоре после его смерти, около 549 года; жития Илария Пиктавийского и Германа Парижского были написаны Венанцием Фортунатом (540 – ок. 600). Но ряд сочинений, а именно жития Австремония, Урбика, Сульпиция Буржского и Ферреола из Юзеса относятся, скорее всего, к VII веку[248]. При этом, мы исходим из того, что даже тексты, рассказывающие о святых III–IV вв., но написанные спустя три-четыре столетия (жития Австремония и Урбика), несмотря на легендарный характер описываемых в них событий, отражают сложившуюся к VII веку риторическую традицию в описании иудео-христианских взаимоотношений.

Упомянутые агиографические сочинения, в основном, содержат эпизоды крещения иудеев. Этот агиографический топос встречается в разных житиях, когда благочестивый епископ сначала пытается обратить иудеев проповедями, несмотря на их сопротивление, затем происходит конфликт, и иудеи принимают крещение. Иудеи упоминаются и в других контекстах, но все так же в невыгодном свете. Подобные эпизоды зачастую служат для демонстрации определенных функций епископа, но также формируют стереотипы восприятия иудейского сообщества и модели поведения по отношению к ним.

---

[245] Venanti Fortunati. Vita S. Germani / MGH Auctores antiquissimi, IV, 2. Ed. B. Krusch, 1885.
[246] Vita Ferreoli / Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum, V, 2. Brussels, 1890.
[247] Vita Sulpicii Episcopi Biturgi / MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, IV. Ed. B. Krusch, 1902.
[248] Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme. P. 110; Heinzelmann M. L'hagiographie mérovingienne: panorama des documents potentiels // L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures / ed. by M. Goullet, M. Heinzelmann, and C. Veyrard-Cosme. Beihefte der Francia 71, Ostfildern, 2010. P. 52; Molinier A. Les sources de l'histoire de France. Vol. 1. Paris, 1901. P. 23.

Отдельно следует упомянуть послание Севера Менорского, которое является уникальным источником в контексте нашего исследования. Это единственный источник, который не только позволяет определить положение иудеев в конкретном регионе Западной Римской империи, но и дает яркую картину взаимоотношений непосредственно христианской и иудейской общин в Поздней античности.

Об авторе послания, епископе Севере, практически ничего неизвестно, в самом послании о себе он почти не говорит. Письмо, как указывает дата в конце повествования, было написано в 418 году. Автор, обращаясь к «Святейшим и блаженнейшим господам, епископам, священникам и всему братству…», рассказывает о чудесных событиях, которые произошли на острове незадолго до этого. А именно, что вскоре после избрания Севера епископом Менорки на остров были привезены мощи святого Первомученика Стефана, это событие спровоцировало конфликт между христианским и иудейским населением. В результате противостояния была разрушена синагога, на месте которой была построена церковь, и пятьсот сорок иудеев было обращено в христианство. Север утверждает, что обращение произошло под влиянием чудес, произошедших в присутствии мощей святого Стефана, множество которых описано в письме, но содержание письма не столь однозначно.

Письмо Севера дошло до нас с группой агиографических текстов, описывающих открытие мощей святого Стефана, их распространение и чудеса, произошедшие в их присутствии. Из-за того, что в письме содержится описание множества чудес и аллюзий на Священную Историю, а также из-за того, что описываемые события больше нигде не упоминались, историки до некоторых пор относились к этому источнику со скептицизмом, они считали его или недостоверным, или поздней фальсификацией.

Впервые послание Севера было опубликовано в конце XVI века[249] на основе ватиканских рукописей. Затем перепечатывалось на основе этой публикации, в том числе в Патрологии Ж.-П. Миня[250]. Первое критическое издание послания было опубликовано в 1937 году испанским исследователем и священнослужителем Г. Сеги Видалем[251]. Он сравнил рукописи с имеющими публикациями и обнаружил там множество ошибок, проведя собственный анализ, настаивал на аутентичности письма. Данная публикация не была широко известна за пределами Испании, исследователи обычно обращались к содержащему ошибки изданию Ж.-П. Миня, с чем в определенной степени и был связан их скептицизм.

Далее научную критику письма Севера предложил Б. Блюменкранц. Изучив послание, он пришел к выводу, что оно является более поздней подделкой. Б. Блюменкранц признавал важность письма и часто цитировал его, но при этом делал оговорки относительно его подлинности. Его аргументы были следующими: молчание современников об этом письме (особенно Августина); исходя из лингвистического анализа, он утверждал, что изначально письмо было написано на испанском, а значит намного позже. Он считал, что письмо было создано в Испании в VII веке, так как в этот период было распространено религиозное насилие, и письмо вписывалось в испанский исторический контекст[252].

Другие историки, так же сомневаясь в полной достоверности данного источника, все же отмечали, что в целом события, о которых сообщается в письме, соответствуют тенденции развития иудео-христианских отношений позднеантичного периода, и основой повествования мог быть вполне

[249] Baronius C. Annales Ecclesiastici. T. 5. 1594.
[250] Epistula Severi ad omnem ecclesiam, de virtutibus ad judaeorum conversionem in Minoricensi insula factis in praesentia reliquiarum Sancti Stephani // Patrologiae cursus completes. Tomus XLI. Parisiis, 1845. Col. 822–832.
[251] Seguí Vidal G. La Carta Encíclica del Obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII. Palma de Mallorca: Pontificia Universitas Gregoriana, 1937. 206 p.
[252]Blumenkranz B. Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts. ThZ 4, 1948. P. 128–129.

достоверный факт обращения. Поэтому некоторые исследователи начали использовать письмо Севера для решения различных вопросов о межконфессиональном взаимодействии, становлении христианской религии, культа святых, как пример для иллюстрации своих теорий и выводов.

Окончательно вопрос о времени написания письма был решен благодаря усилиям С. Брэдбери. В своей работе он опроверг аргументы Б. Блюменкранца[253]. Он сравнил разные рукописи письма, чтобы реконструировать оригинальный текст, перевел его на английский язык, провел источниковедческий анализ текста, критику происхождения и содержания.

Оспаривая аргументы против аутентичности письма на основе лингвистического анализа, указывая на то, что Б. Блюменкранц не учел упоминание событий на Менорке в De Miraculis Sancti Stephani[254], сборнике описаний чудес, который был составлен в V веке, а также привлекая недавно опубликованные источники (в том числе ранее неизданные письма Августина, в которых упоминается произошедшее на Менорке), С. Брэдбери доказывает достоверность и подлинность этого источника и отмечает его важность для понимания иудео-христианских отношений и положения иудейской диаспоры на Западе в целом.

Перевод послания Севера на русский язык был опубликован в издании источников по истории христианства в Испании в первом тысячелетии[255].

Помимо законодательных источников и агиографической литературы, в своем исследовании мы опирались и на исторические сочинения, где содержатся некоторые эпизоды иудео-христианского взаимодействия. Например, Аноним Валезия[256] (анонимный текст, созданный в IV–VI веках, первая часть которого посвящена истории императора Константина Великого, а

[253] Bradbury S. Op. cit. P. 10.
[254] Patrologiae cursus completes. Tomus XLI. Parisiis, 1845. S. 833–853.
[255] Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии: пер. с лат. яз. Сост. протоиерей Андрей Кордочкин. СПб, Алетейя, 2018. С. 197–215.
[256] Аноним Валезия. Извлечения. Пер. с лат. Тюленева В. М. // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты): Сборник научных трудов памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой / отв. ред. И. В. Кривушин. Иваново, Ивановский государственный университет, 2000. С. 176–193.

вторая – преимущественно остготской Италии, до кончины Теодориха), «Война с готами» Прокопия Кесарийского[257] и «История франков» Григория Турского[258] (конец VI века, доводит до 591 года).

Работы Григория Турского заслуживают отдельного упоминания. В «Истории франков» относительно часто (по сравнению с другими сочинениями) упоминаются иудеи, но при анализе этих упоминаний необходимо учитывать цели повествования епископа Тура, зачастую, так же как и в агиографических произведениях, автор создает определенный образ иудеев, который соответствует его риторическим целям. То же самое относится и к другим сочинениям Григория Турского (подробнее), которые мы привлекаем в нашей работе: «Житие отцов» (сборник 20 агиографий галльских святых), «О славе мучеников», «О славе блаженных исповедников»[259]. В этих сочинениях изредка, но упоминаются иудеи, образ которых, в основном негативный, помогает автору в прославлении христианских святых.

Также важным источником является одна из поэм Венанция Фортуната[260], друга Григория Турского. Венанций Фортунат по просьбе Григория составил рассказ об уже упомянутом конфликте иудеев и христиан в Клермоне во время епископства Авита. Версия событий Венанция Фортуната отличается от рассказа Григория Турского, Венанций изображает более ожесточенный конфликт с прямыми угрозами насилия, что, вероятно, говорит о попытке Григория Турского в своем сочинении смягчить ситуацию и представить все в выгодном для епископа Авита свете.

---

[257] Прокопий из Кесарии. Война с готами. Перевод с греческого С. П. Кондратьева. М., Издательство АН СССР, 1950. 516 с.

[258] Григорий Турский. История франков / перев. с латин. В. Д. Савуковой. М., Наука. 1987. 463 с.

[259] Gregorii episcopi Turonensis. Liber III de virtutibus Sancti Martini episcopi // MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1885. Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum // MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1885. Gregorii episcopi Turonensis liber vitae partum / MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1969.

[260] Venanti Honori Clementiani Fortunati. Opera poetica. Libri 5, Carm. 5 / MGH Auct. ant. T. IV. Pars 1, rec. F. Leo. Berlin, 1881.

Ценную информацию для реконструкции иудео-христианского диалога содержат некоторые послания епископов. Особенностью эпистолярного жанра является его меньшая подверженность идеологическим установкам. Письма епископов, которые служат источниками для нашего исследования, в основном, носили практический характер, это какие-либо поручения или инструкции для разрешения конкретных споров. Нельзя сказать, что они вовсе не подвержены влиянию антииудейской риторики (особенно это относится к посланиям Амвросия Медиоланского[261]), но это влияние значительно меньше, чем на агиографические тексты, а содержание писем предоставляет ценную информацию о социально-экономическом положении иудеев и их отношениях с христианами, а также раскрывает отношение епископов, авторов писем, к иудеям с практической, а не идеологической точки зрения.

Помимо писем Амвросия Медиоланского, мы привлекали послания Сидония Аполлинария[262] (430–486), папы Геласия I (492–496)[263] и папы Григория Великого (590–604)[264], которые заслуживают особого внимания. Среди сохранившегося масштабного эпистолярного наследия понтифика (около 900 писем) почти 30 посланий содержат интересующую нас информацию. В этих письмах Григорий дает практические указания епископам или своим представителям на местах (дефенсорам, ректорам того или иного патримония римской церкви) по поводу разрешения тех или иных противоречий, в которых, в том числе, были задействованы иудеи. В своих посланиях понтифик затрагивает самые разные вопросы: владение христианскими рабами, крещение иудеев, экономические отношения; разрешает иудео-христианские

[261] Святитель Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 2 / пер. с лат. Т. Л. Александровой, Д. Е. Афиногенова, Н. А. Кульковой, под ред. Н. Г. Головниной и Н. А. Кульковой Н. А. М., Изд-во ПСТГУ, 2015. 512 с.

[262] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina // MGH Auct. Ant. T. 8 / ed. B. Krusch, Berlin, 1887.

[263] Gelasii papae fragmenta // Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt A.S. Hilaro usque ad Pelagium II. Tomus I, A.S. Hilaro ad S. Hormisdam, ann. 461–523. Brunsbergae, 1868.

[264] Gregorii I Papae Registrum Epistolarum. Libri I–VII // MGH Epp. 1 / eds. P. Ewald et L. M. Hartmann, 1891, Berlin. Gregorii I Papae Registrum Epistolarum. Libri VIII–XIV // MGH Epp. 2 / ed. L. M. Hartmann, 1899, Berlin.

противоречия, руководствуясь, в первую очередь, римской правовой традицией и практическими интересами в условиях непростых времен его понтификата.

Уникальным источником для изучения истории иудеев позднеантичного латинского Запада являются археологические и эпиграфические источники. В отличие от повествовательных источников христианского происхождения археологические и эпиграфические памятники являются источником информации, которая не подвержена идеологическому влиянию, это «нейтральные» источники[265]. К интересующему нас хронологическому периоду относятся остатки нескольких синагог (в основном, в Италии) и множество надписей, большинство из которых представляет собой эпитафии.

Существование синагог, как минимум, говорит о существовании организованной иудейской общины, а сохранившиеся надписи, помимо данных о расселении иудеев диаспоры, сообщают информацию о структуре иудейской общины, занятиях, социальном статусе иудеев и уровне интегрированности в римское общество. Особенно это относится к таким городам как Рим и Веноза, где эпиграфического материала сохранилось больше, чем в других города западной диаспоры (особенно в Риме), что позволяет отчасти реконструировать внутреннюю жизнь иудейской общины, определить социальное положение иудеев и уровень интегрированности в римское общество.

Существует несколько изданий иудейских эпиграфических источников римского и постримского периода с переводом на английский язык[266]. В своем исследовании по большей части мы будем опираться на издание Д. Ноя. Также следует отметить, что корпус археологических и эпиграфических данных в настоящее время продолжает пополняться, особенно это касается Италии, в частности Рима.

[265] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. P. 16.

[266] Frey J. B. Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Rome: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 2 vols., 1936. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe: Volume 1, Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul. Cambridge University Press, 1995. 444 p. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 2. The City of Rome. Cambridge University Press, 1995. 573 p.

Понятийный аппарат и терминология. Применяя достижения современной историографии в рамках изучения иудео-христианского диалога в Античности, в своей работе мы будем использовать понятие «риторические иудеи». Этот термин в своих исследованиях активно использует американская исследовательница П. Фредриксен. В частности, изучая отношение Аврелия Августина к иудеям, прослеживая происхождение антииудейских аргументов, П. Фредриксен говорит о том, что иудеи в полемических христианских сочинениях не имеют никакого отношения к иудеям «историческим». Зачастую упоминания иудеев представляют собой топосы, аргументы, направленные на утверждение собственного превосходства в споре, далеко не всегда в полемике с иудеями[267].

Таким образом, анализируя христианские источники, выявляя топосы в описании иудеев, мы будем использовать данное понятие.

Положения, выносимые на защиту:

1. В источниках христианского происхождения, на которые приходится полагаться для реконструкции иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе, создается определенный образ иудаизма и иудеев, а также определенного отношения к ним, который был необходим христианским авторам для формирования христианской идентичности, а также для других риторических целей; нередко изображение иудеев было необходимо для демонстрации определенных функций епископа и формирования образа праведного пастыря.
2. Составляющими образа иудеев, который создавался в христианских сочинениях, являются: противопоставление иудеев и христиан, изображение иудеев в качестве коварных и нечестивых соседей, взаимодействие с которыми должно быть ограничено только попытками привлечь их к истинной вере; с этим также связан топос крещения, так

[267] Fredriksen P. Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism. P. 74. Похожее понятие использует в своих работах Дж. Коэн, он говорит о «герменевтических» евреях, о риторической конструкции, созданной христианскими теологами. Cohen J. Living Letters of the Law. P. 2–3.

как взаимодействие иудеев и христиан зачастую представлено в виде религиозного конфликта, который заканчивается крещением иудеев.

3. Правовой статус иудеев начал меняться в связи с христианизацией Империи. Господство христианской религии привело к ограничению некоторых прав иудеев, хотя римское государство пыталось сохранять баланс и действовать в рамках правовых традиций. Правовой статус иудеев, определенный римскими законами, в целом, был сохранен и в варварских королевствах.
4. Археологические, эпиграфические источники и источники письменные, в том числе те, которые были менее подвержены идеологическому влиянию, свидетельствуют о все еще высоком уровне интеграции иудеев в западноримское общество, которые занимали самое разное социально-экономическое положение; о мирных и добрососедских иудео-христианских отношениях, в рамках которых те или иные иудеи порой обладали высоким социальным статусом, несмотря на определенные законодательные ограничения.
5. Иудео-христианские конфликты в изучаемый период действительно происходили; установить уровень влияния формируемого в христианской литературе образа иудеев на реальное иудео-христианское взаимодействие сложно, но в определенных обстоятельствах, зачастую под влиянием епископа, гражданская гармония нарушалась, и иудеи становились объектом христианского недовольства, что выражалось в их насильственном крещении и разрушении синагог. Можно предположить, что антииудейская риторика и формируемый образ иудея имели влияние на динамику межконфессионального взаимодействия, особенно в моменты социальных кризисов.
6. Ограничения прав иудеев на законодательном уровне, риторический образ иудеев, формируемый христианской литературой, нередко вспыхивающие конфликты под руководством ревностных епископов

определили дальнейшую динамику развития иудео-христианского диалога.

Научная новизна данной работы определяется предметом исследования**.** В нашем исследовании впервые в отечественной историографии обобщается разнообразный источниковый материал, отражающий положение иудеев на позднеантичном латинском Западе периода христианизации. Впервые в отечественной науке исследуются иудео-христианские взаимоотношения на позднеантичном латинском Западе, при этом мы обращаемся к этой теме, в том числе, с культурно-исторической точки зрения, анализируя, прежде всего, мировоззренческие установки, определявшие иудео-христианский диалог; определяем образ иудеев, который формировался в христианских сочинениях, и стереотипы поведения по отношению к ним, с учетом этих риторических образов и установок определяем сложность и динамику межконфессиональных взаимоотношений.

Также в нашем исследовании мы обращаемся к источникам, которые ранее не были переведены на русский язык; используем авторский перевод послания Севера[268] и некоторых писем папы Григория I.

Практическая значимость работы состоит в том, что результаты нашего исследования могут быть использованы при изучении истории позднеантичного Запада, межконфессионального диалога Поздней античности, при разработке учебных курсов по истории Поздней античности и Средних веков; могут послужить основой для дальнейшего исследования иудео-христианского диалога в Поздней античности и Средневековье.

Структура исследования. Работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка исторических источников и литературы. Главы соответствуют цели исследования и поставленным задачам: в первой главе раскрываются особенности работы с позднеантичными

[268] Наш перевод послания Севера был опубликован примерно в одно время с указанным выше переводом издания Mater Hispania. См.: Письмо Севера Менорского / Пер. с лат., коммент. В. М. Тюленева, В. Е. Цивилевой // Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2020. С. 14-35.

латинскими источниками христианского происхождения в контексте иудео-христианского взаимодействия, анализируются образ иудеев, создаваемый христианскими авторами, и топосы, которые они используют для конструирования этого образа. Вторая глава посвящена анализу правового положения иудеев на позднеантичном латинском Западе на основе светского и церковного законодательства. В третьей главе предпринимается попытка синтезировать полученные данные из нарративных источников, привлекая данные археологии и эпиграфики, проанализировать социально-экономическое положение иудеев и их взаимоотношения с христианами, определить влияние антииудейской риторики и образа иудеев на межконфессиональное взаимодействие.

Работа соответствует паспорту специальности 5.6.2. Всеобщая история; направления исследований: 2. История Древнего мира (история Древнего Востока, история Античности, история Америки и Африки в древности); 3. История Средних веков (история Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы, история Византии, история славян, история Средневекового Востока); 12. Социальная история. История социальных процессов, институтов, структур. Динамика исторической социальности; 18. Человек в истории (весь комплекс культурно-антропологической проблематики, в том числе история ментальности, история повседневности, историческая имагология и т.п.); 20. История общественной мысли. Интеллектуальная история; 22. История религии и церкви.

ГЛАВА 1
ОБРАЗ ИУДЕЕВ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛАТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

При изучении положения иудеев и иудео-христианских взаимоотношений на позднеантичном латинском Западе возникает ряд сложностей, которые так или иначе связаны с источниками, на которые нам приходится полагаться. Как уже отмечалось, основными источниками для подобных исследований являлись литературные источники христианского происхождения, скрывающие историческую реальность, как за сенью авторской позиции, так и за комплексом стереотипов, закрепленных в языке; несколько более объективную информацию предоставляют законодательные источники, которым уделялось особое внимание в исследованиях XX века, а со второй половины прошлого столетия активно привлекаются данные археологии и эпиграфики[269]. При этом необходимо сразу отметить, что ученые располагают сравнительно небольшим количеством археологических и эпиграфических данных (в основном, погребальных надписей), которые отчасти проливают свет на положение иудеев, но практически ничего не говорят об иудео-христианских взаимоотношениях. Помимо их небольшого количества, есть и другая сложность — трудности с датировкой и идентификацией подобных источников. Например, надписи можно идентифицировать как иудейские, только если сами иудеи хотели себя так позиционировать и использовали специфические иудейские символы[270]. Но зачастую отличить иудейские захоронения от других довольно затруднительно, это может быть связано как с высоким уровнем интеграции в римское общество, так и с другими причинами[271].

Что касается литературных источников иудейского происхождения, для изучаемого нами периода их практически не сохранилось, вероятно, они просто

[269] Более подробно к археологическому и эпиграфическому материалу, касающемуся присутствия иудеев на позднеантичном латинском Западе, мы обратимся в 3 главе.
[270] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. P. IX.
[271] Высказываются предположения о целенаправленном уничтожении иудейских источников, надписей. См.: Kraemer S. R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 23. Fine S. Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity. P. 231.

не копировались или могли намеренно уничтожаться, как это происходило с еретическими сочинениями[272]. Таким образом, без обращения к христианским сочинениям как к историческим источникам практически невозможно делать выводы об иудео-христианском взаимодействии[273].

Христианское происхождение этих источников предполагает некоторую тенденциозность в отношении иудаизма. Эта тенденциозность заключается в сосредоточении христианских авторов на иудео-христианском противостоянии и конфликтах, в конструировании собственной идентичности через создание образа «другого», то есть иудеев; в антииудейской риторике, посредством которой были созданы «риторические» иудеи, часто не имевшие никакого отношения к иудеям историческим. Обычное взаимодействие иудеев и христиан, наоборот, редко отражается в источниках, так как повседневность, лишенная конфликта, не воспринималась в качестве предмета исторического (агиографического) рассказа. Но отсутствие сведений об этом взаимодействии не означает отсутствие взаимодействия.

Таким образом, первыми проблемами, которые возникают при обращении к теме иудеев в Поздней античности, являются вопросы интерпретации источников христианского происхождения. Для того, чтобы на основе их анализа исследовать положение иудеев и отношение к ним, необходимо попытаться ответить на следующие вопросы: во-первых, какова природа антииудейской риторики, какой образ иудеев формируется в христианских источниках и какое отношение он имеет к действительности; во-вторых (что представляется более важным для историко-антропологического исследования), каким образом сами тексты, формируя определенный образ иудеев и предлагая поведенческие стратегии в отношении их, могли определять диалог христиан и иудеев на повседневном уровне и на уровне административно-государственных отношений.

---

[272] Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 23.

[273] Jacobs A. The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity // The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by A. H. Becker, A. Y. Reed. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 95, 2003. P. 102.

1.1 Место иудеев в позднеантичном латинском христианском нарративе

Утверждение христианской религии в средиземноморском мире повлияло на общепринятые в Античности способы самоидентификации. Предыдущие способы самоопределения через родство, место происхождения, язык или культуру в целом[274] стали уступать новому способу определения собственной идентичности — через религию. По мнению некоторых ученых, именно в период Поздней античности сформировалась концепция самоопределения через религию, а именно христианство[275] (церковные апологеты использовали понятие народ, но меняли его смысл, они говорили о «христианском народе», частью которого может стать любой через крещения[276]). Со времен Поздней античности главным различием для собственного самоопределения становится религиозное. Подобное изменение в самоопределении израильский историк Г. Струмза называет религиозной революцией[277].

Но для определения собственной религии необходимо что-то, чему ее можно противопоставлять, образ «другого», через который определяется собственная идентичность; так для христианского дискурса необходимым становится иудаизм. Точно также как и «ереси» были необходимы для определения «ортодоксального» христианства[278].

В наиболее радикальном виде эта мысль была сформулирована Д. Боярином, который утверждает, что определение границ христианского православия предполагало не только выделение христианских ересей и отделение себя от них, но и провозглашение существования другого

[274] Stroumsa G. G. Religious dynamics between Christians and Jews in late Antiquity (312–640). P. 156.
[275] Boyarin D. The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. P. 22.
[276] Лунева А. А. Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э. С. 17. Подробнее об использовании христианскими апологетами понятия «народ» см.: Buell D. K. Race and Universalism in Early Christianity // JECS. 2002. Vol. 10, N 4. P. 429–468. Buell D. K. Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 2005. 257 p.
[277] Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? P. 19.
[278] Boyarin D. The Christian Invention of Judaism. P. 26.

«православия», другой Экклесии, со своим собственным «православием», иудейским. По мнению Д. Боярина, гегемонистский христианский дискурс также породил иудаизм, как и другие религии (язычество) именно для того, чтобы определить христианство[279].

Хотя подход Д. Боярина нередко вызывал критику[280], но нельзя не согласиться с тем, что образ иудаизма играл ключевую роль в построении христианской идентичности (при этом нельзя отрицать и большую роль язычества, через противопоставление и противостояние которому так же происходило формирование христианской идентичности, особенно в первые века новой эры; полемика против иудеев и против язычников нередко переплеталась).

Таким образом, рассуждение о положении иудеев на позднеантичном латинском Западе, основанное на анализе христианских источников, должно проходить, в том числе, в рамках исторической имагологии. Предметом изучения этой субдисциплины является образ «другого» и стереотипы, которые являются частью этих образов. Образ «другого» выступает отправной точкой самоидентификации[281], всякое общество определяет себя посредством того, что оно исключает[282], основная задача подобных полярных пар – это установка границ[283].

В разные исторические периоды оппозиция «свои-чужие» имела разное содержание. Как уже отмечалось, до распространения христианства основой для самоидентификации служило происхождение и принадлежность к

[279] Ibid. P. 27–28. Этой теме также посвящены следующие работы: Boyarin D. Judaism: The Genealogy of a Modern Notion. New Brunswick, Rutgers University Press, 2018. 218 p. Boyarin D. Semantic Differences; or «Judaism» / «Christianity» // The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Ed. By A. Becker, A. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 65–85.

[280] Schwartz S. How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization // JAJ. 2011. Vol. 2, N 2. P. 208–238.

[281] Лапина Л. А. Историческая имагология: проблема методов и категории // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки, 2019. No. 4. С. 28.

[282] Лучицкая С. И. Образ другого. С. 6.

[283] Родионова О. В. Чужой, иной, другой – семантический ряд межкультурного диалога // Вестник МГЛУ. Языкознание и литературоведение. 2015. No. 13 (724). С. 146.

определенной культуре (греки, римляне – варвары), с процессом христианизации Римской империи религия стала главным фактором самоопределения, теперь разделение происходило на христиан и иноверцев. Впрочем, первое разделение не утратило своей силы, только теперь «культура» стала отождествляться с христианством, а термин «варвар» приобрел религиозное значение, ассоциировался с язычеством[284].

Иудаизм и иудеи становятся необходимой и неотъемлемой частью самых разных христианских сочинений. В том числе, иудаизм был важен (особенно в период «гонимой Церкви») для отстаивания собственной древности в спорах с «эллинами»[285], для того, чтобы претендовать на принадлежность к средиземноморской культуре, показать, что христиане не являются чем-то новым и не понятным[286]; таким образом проявляется «положительный» элемент самоидентификации, не только отрицание и противопоставление, но и присвоение иудейской истории, отстаивание принадлжености.

С теологической точки зрения (в интерпретации Августина) иудеи являются свидетелями истинности христианства, так как именно они, «враги» христиан сохраняли и почитали Писание, которое предсказывало пришествие Христа[287].

Но упоминания иудаизма и иудеев имеют определенную направленность, христианские авторы в своих сочинениях создают определенный образ иудеев, формируют топосы (неверие, упрямство иудеев, неправильное (плотское) понимание Писания, обвинения в убийстве Христа), которые затем распространяются на множество христианских трудов. Христианские тексты объединены подобными представлениями, так называемой антииудейской риторикой.

---

[284] Лучицкая С. И. Образ другого. С. 8.
[285] Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 37.
[286] Лунева А. А. Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э. С. 16.
[287] Augustine, Contr. Faust., XVI, 21. Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 6.

Подобная риторика играет одну из главных ролей в разграничении христианства и иудаизма и конструировании христианской идентичности. Антииудейские топосы являются частью множества богословских произведений, проповедей[288], и даже в самом законодательстве со времен христианизации империи начинает использоваться антииудейская лексика.

Антииудейская риторика, являясь частью множества христианских сочинений, привлекала и привлекает особое внимание исследователей раннего христианства и иудео-христианских взаимоотношений. Историографическая традиция истоков антииудейской риторики прошла определенный путь, который, в целом, соответствует этапам развития историографии иудео-христианского позднеантичного диалога.

Антииудейская риторика берет свое начало еще в языческие времена, когда обособленность иудеев и их приверженность собственным традициям привлекали к ним особое внимание[289]. Как и всякое «другое», образ жизни иудеев порой вызывал некоторое осуждение и среди язычников[290], что послужило складыванию определенных стереотипов о поведении иудеев, которые имели мало общего с реальностью[291].

---

[288] Например, Хроматий Аквилейский, исполнявший пастырские обязанности в конце IV – начале V века, в своих проповедях говорил о неверии и коварстве иудеев (Слово 4, 4), безумии (Слово 9, 1) и невежестве (Слово 9, 2), называет их «порождением гадюк» (Слово 9, 4), говорит о том, что иудеи «стали гробами для своей собственной жизни, нося в себе грязь и нечистоты грехов» (Слово 9, 3; 25, 3). Святитель Хроматий Аквилейский. Проповеди / Вступ. статья и перевод Сергея Кима. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2014. 303 с.

[289] Греческие и римские упоминания иудеев и антииудейские замечания собраны, переведены на английский язык и прокомментированы израильским историком Менахемом Штерном: Stern M. Greek and Roman Authors on Jews and Judaism, 3 vols. Jerusalem, 1976–1984.

[290] Porter S., Pearson B. Ancient understandings of the Christian-Jewish split // Christian-Jewish Relations through the Centuries. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 192, ed. by S. Porter, B. Pearson, 2000. P. 47–48.

[291] Например, см. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. Книга 2.79–96; 109–114. Стереотипы в отношении иудеев можно заметить даже в сочинении римского поэта и государственного деятеля начала V века, язычника Клавдия Рутилия Намациана. В своей поэме, описывая возвращение домой в Галлию из Рима, он рассказывает, как по дороге остановился отдохнуть со своими спутниками на территории одного имения, управляющим которого был «вздорный иудей», он был не очень доволен присутствием путешественников. Рутилий описывает это противоречие, используя устоявшиеся положения в отношении иудеев: «Вздорный был иудей управляющим в этом именье, / Даже

Греко-римские авторы приписывали иудеям ужасное поведение: евреи, по их словам, были замкнутыми, скрытными, распутными; они приносили в жертву людей и иногда ели их. Но эти же авторы так же описывали египтян, персов, скифов, галлов, бриттов и германцев[292]. Это были устоявшиеся стереотипы относительно поведения «других». Немного позже эти обвинения были направлены и в сторону христиан[293].

Впрочем, о «другом» создавались и положительные стереотипы, чтобы подчеркнуть положительные черты собственной культуры[294]. Например, иудеев называли народом философов (Tac. Hist. 5.4)[295]. А критик христианства,

---

гнушавшийся есть вместе с другими людьми. / Стал он кричать, будто мы и кусты повредили и траву, / Будто испортили мы воду в бассейне, кричал. / Бранью и мы отвечали исчадью породы, где люди / Край детородных частей режут, про стыд позабыв. / В глупости укоренясь, с холодной субботою в сердце, / Сердцем они холодней даже субботы своей. / День они каждый седьмой обрекают на мерзкую леность, / Слабым подобьем хотят бога усталого стать». Клавдий Рутилий Намациан. Возвращение на родину / Пер. и комм. О. В. Смыки // Вестник Литературного института имени А. М. Горького, № 3, 2014. С. 150–165.

[292] Fredriksen P. Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition // Conflicts and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honor of Ora Limor. Turnhout: Brepols, 2014. P. 25. О негативных и позитивных стереотипах в отношении иудеев также см.: Gager G. The Origins of Anti-Semitism. New York, 1983. P. 35–111.

[293] См. Св. Иустин Мученик. Диалог с Трифоном иудеем, 10. Марк Минуций Феликс. Октавий, IX.

[294] О. А. Довгополова в своей работе говорит об амбивалентности «чужого». «Вне-нормальное» всегда имеет как негативные, так и позитивные черты; «именно наличие амбивалентных характеристик оказывается иногда единственным признаком, позволяющим отнести феномен к пространству Чужого». См.: Довгополова О. В. Амбивалентность как характеристика образа чужого // Международный журнал исследований культуры. Издательство «Эйдос», 1 (2), 2011. С. 26–31. Также см.: Feldman L. Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins // Revue des Études Juives, Volume 150 (3–4), 1991. P. 331–360. Gruen E. S. Rethinking the Other in Antiquity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011. 415 p.

[295] Он же утверждал, что иудеи ненавидят остальные народы, избегают общения. См.: Корнелий Тацит. История. 5.5.1. Также можно привести в качестве примера проповеди Цезария Арелатского. Он использует обычные для антииудейской риторики топосы по отношению к иудеям: обвиняет их в убийстве Христа (Caes. Arel. Serm. 88.5; 117.6); говорит об их неверии (Caes. Arel. Serm. 104.1, 5), слепоте (Caes. Arel. Serm. 118.6); нечестии (Caes. Arel. Serm. 203.2); но при этом, обращаясь к своей пастве, приводит в пример приверженность иудеев субботе: даже если infelices Iudaei с таким благоговением соблюдают субботу и не работают в этот день на земле, то христиане должны посвящать себя Богу в воскресенье с еще большим усердием. Он призывает христиан ходить в церковь каждое воскресенье (Caes. Arel. Serm. 13.3); призывает не покидать церковь, пока не совершены все таинства, так как нечестиво не иметь того почтения ко дню Господню, с которым иудеи

философ Цельс (II век), хотя в целом и критикует евреев, готов признать, что их богослужение может быть очень своеобразным, но, по крайней мере, традиционным, чего нельзя сказать о христианстве. Он отмечает, что в этом отношении евреи ведут себя так же, как и все остальное человечество, «ибо каждый следует тем отеческим обычаям, которые некогда были установлены»[296].

Христианская риторика продолжала и развивала эти языческие риторические традиции в отношении своих оппонентов. Набор антииудейских топосов уже хорошо показан в середине второго века в «Диалоге с Трифоном» Иустина Мученика. По мнению Г. Струмзы, если не учитывать «антииудейские» аргументы из ветхозаветной истории, то можно сказать, что история антииудейской риторики начинается с этого сочинения[297].

Древний закон Моисея, объясняет там Иустин, был не привилегией, а наказанием, заслуженным иудейской греховностью; понимаемое «духовно», еврейское Писание говорит о Христе. Храмовое служение Израиля, само по себе недуховное, было необходимо лишь для того, чтобы умерить извечную еврейскую тенденцию поклоняться идолам (Диалог с Трифоном, 11-14; 19-22; 32-34). Герои еврейского Писания — Моисей, Давид, пророки — действительно говорили о Христе; но евреи, истолковывая это «плотским» образом, неверно поняли эти указания. Именно из-за «каменного еврейского сердца», заключает Иустин, Бог дал Израилю так много плохих законов, что он разрушил еврейский храм и что он обрек евреев на вечное изгнание (Диалог с Трифоном, 16). Эти обвинения станут общими местами и будут повторяться во

соблюдают Субботу (satis durum et prope nimis impium est, ut christiani non habeant reverentiam diei dominico, quam Iudaei observare videntur in sabbato. Caes. Arel. Serm. 73.4).

[296] Ориген Александрийский. Против Цельса. Книга 5, VI, 25.

[297] Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? P. 8. Совревенные исследователи так же полагают, что это сочинение было направлено не против иудаизма, а против еретических направлений в христианстве. См.: den Dulk M. Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr’s Dialogue with Trypho. Routledge, 2018. 182 p.

множестве христианских сочинений, которые, так или иначе, затрагивают иудеев и иудаизм[298].

В связи с подобными, довольно частыми, но однообразными упоминаниями иудеев в христианских, особенно апологетических, сочинениях, возникает вопрос, какое отношение подобная риторика имела к «реальным» иудеям и их отношениям с христианами. Исследователи рассуждают на эту тему, как минимум, начиная с конца XIX столетия, и она все еще остается дискуссионной. В целом, еще в начале прошлого столетия были сформулированы две основные точки зрения.

Одним из основоположников первой из них является Адольф Гарнак (1851–1930). Его работы (наряду с работами представителей тюбингенской школы) заложили основу изучения раннего христианства[299], а точка зрения на происхождение антииудаизма была особенно влиятельной до середины XX века. По мнению А. Гарнака, разрушение Иерусалимского храма и появление претендующего на универсальность и использующего иудейское наследие христианства лишило иудаизм жизненной силы, таким образом, иудаизм не мог быть конкурентом христианству. Следовательно, большинство упоминаемых христианами в своих сочинениях иудеев были «вымышленными оппонентами»[300], образом, созданным для определенных риторических целей,

[298] К антииудейским сочинениям можно отнести следующие: Adversus Judaeos Тертуллиана, Demonstratio Evangelica Евсевия Кесарийского, Панарион Епифания Кипрского, Проповеди Adversus Judaeos Иоанна Златоуста, Tractatus adversus Judaeos Аврелия Августина. Упоминания иудеев (зачастую повторяющиеся) в христианских апологетических и не только сочинениях собраны в следующих трудах: Lukyn W. Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance. Cambridge University Press, 1935. 428 p. Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme. Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963, 304 p. Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt am Main, 1982. 747 p. Список и краткое описание антииудейских сочинений дает в своей работе Ж. Жюстер. Juster J. Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale. Tome I. P. 43–76. Krauss S. The Jewish Christian Controversy from the Earliest Times to 1789. Volume I. History. Edited and revised by W. Horbury. Tubingen: Mohr, 1995. 310 p.

[299] Jacobs A. The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity. P. 98.

[300] Harnack A. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophilii Christiani nebst Untersuchungen iiber die antijiidische Polemik in der alten Kirche. Texte und Untersuchungen 1.3. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1883. P. 56–91. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем. вступ. ст. и комм. проф. А. А. Спасского. СПб. 2007. 384 с.

инструментом для демонстрации триумфа христианства. Для А. Гарнака (в первую очередь, как для теолога) христианизация была естественным ходом вещей, иудаизм был более не жизнеспособным, и контакты между иудеями и христианами практически не происходили.

Также А. Гарнак был одним из первых, кто утверждал, что антииудейская риторика скорее связана с внутрихристианской полемикой и необходимостью самоидентификации, а к, собственно, иудеям имеет лишь косвенное отношение.

Противоположную точку зрения примерно в этот же период отстаивал Жан Жюстер (1886–1916). Он, в свою очередь утверждал, что антииудейская риторика непосредственно была вызвана взаимодействием с иудеями и их активной деятельностью, соперничеством с христианами[301]. Обе эти точки зрения имели и имеют своих последователей, дискуссия относительно природы антииудаизма продолжается до сих пор[302].

Отстаивал активность иудаизма и иудеев в эпоху Поздней античности и Сало Барон (1895–1989). Одним из его ключевых аргументов в пользу иудейского прозелитизма был рост численности иудеев в этот период. Несмотря на то, что подобный вывод был сделан на основе упоминания Филона о численности иудеев в Египте и Иосифа о Палестине[303] и данных других древних и средневековых авторов, цифры, названные С. Бароном (около 7–8 миллионов иудеев в середине I века, каждый десятый житель Римской империи был иудеем[304]), были приняты широким кругом исследователей. В настоящее время эта цифра отвергается, исследователи отмечают, что сделать выводы о

[301] Juster J. Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale. Tome I. P. 43, 253.
[302] Moore G. Christian Writers on Judaism // The Harvard Theological Review . Vol. 14, No. 3, 1921. P. 197–254. MacGiffer A. Dialogue Between a Christian and A Jew. Marburg, 1889. 94 p. Lukyn W. Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance. P. XVI-XVII. Rokeah D. Jews, pagans, and Christians in conflict. Jerusalem-Leiden, 1982. 232 p.
[303] Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. P. 50.
[304] Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Volume 1. P. 130–134.

численности населения иудеев (и его росте посредством прозелитизма) невозможно за неимением источников[305], с чем можно согласиться.

Точка зрения Ж. Жюстера и С. Барона стала особенно популярной после Второй мировой войны, когда в связи с возобновленным интересом к истории иудео-христианских взаимоотношений ошибочность заявления об иудаизме как о мертвой религии (согласно позиции А. Гарнака) стала еще более очевидной, и исследователи осознали теологическую ангажированность данной точки зрения[306].

Одним из важнейших послевоенных исследований является работа Марселя Симона. М. Симон отстаивает точку зрения, согласно которой главная причина антииудейской риторики – это сильный и продолжающий развиваться иудаизм, соперничество иудеев с христианами за обращение язычников[307]. Не соглашаясь с мнением А. Гарнака, М. Симон утверждал, что иудаизм проявлял жизнеспособность и сопротивление даже после христианизации Римской империи, в IV веке, с чем связана и активизация антииудейской риторики в этот период[308].

Сам антииудаизм, по мнению М. Симона, появляется в III–IV веке в ответ на активность иудаизма, он не является частью христианской доктрины с самого начала, а является ответом на вызов, опасность, которую, по мнению христиан, представляли иудеи.

Примерно этой же точки зрения придерживались и Бернхард Блюменкранц и Джеймс Паркс, который работал одновременно с М. Симоном в 1930-е годы. Эти исследователи также полагали, что напряженность в иудео-

---

[305] Cohen S. Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion? // Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation, ed. by M. Mor. Lanham, MD: University Press of America, 1992. P. 19. Schwartz S. Jewish Communities in the Roman Diaspora. Why Salo Baron Still Matters // The Enduring Legacy of Salo W. Baron. Ed. by H. Tirosh-Samuelson, Ed. Dabrowa, Jagiellonian University Press, 2017. P. 145.

[306] Лунева А. А. Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой. С. 127.

[307] Simon M. Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425). P. 136, 271.

[308] Simon M. Verus Israel. P. XVII.

христианских взаимоотношениях, как и антииудейская риторика, были вызваны активным прозелитизмом иудеев, которые составляли конкуренцию христианству[309].

Таким образом, многие исследователи середины и второй половины XX века, также привлекая данные новых археологических открытий, которые подтверждали тесное взаимодействие христиан и иудеев в Античности[310], предполагали, что антииудейская риторика была вызвана реальным присутствием иудеев, активным прозелитизмом и тесным взаимодействием с христианами, что воспринималось как действительная угроза для христианской церкви[311].

Но с развитием новых методологических подходов в конце XX – начале XXI века, историографическая ситуация начала меняться, исследователи начали пересматривать устоявшиеся концепции иудео-христианского диалога. От полной нежизнеспособности иудаизма А. Гарнака и, наоборот, активного прозелитизма М. Симона и его последователей, современные исследователи переходят к более взвешенной позиции, привлекают самые разные источники, рассматривают все события, в том числе создание различных христианских сочинений, в историческом контексте. Такой подход приводит к несколько другим выводам.

Например, британский историк Мартин Гудмэн обращает внимание на отсутствие свидетельств активного иудейского прозелитизма, что заставляет задуматься о его существовании. Если бы иудеи вели активную миссию по привлечению к своей религии, то, по мнению М. Гудмэна, это бы обязательно

---

[309] Blumenkranz B. Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts. ThZ 4, 1948. P. 119–141. Parkes J. The conflict of the church and the synagogue. P. 79. (Дж. Паркс говорил, в основном, о востоке империи).

[310] Jacobs A. The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity. P. 102.

[311] Blumenkranz B. Augustin et les juifs, Augustin et le judaisme // Recherches augustiniennes, 1958. P. 225–241. Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. Princeton University Press, New Jersey. 1993.

нашло отражение в христианской литературе, но этого нет[312]. Источники, на которые обычно полагаются историки, рассуждая об иудейском прозелитизме и численности иудеев, либо предвзяты, либо неясны и могут подвергаться разным интерпретациям. Законы, запрещающие прозелитизм, вероятно, были вызваны попытками обращения рабов или супругов в смешанном иудео-христианском браке[313].

По мнению М. Гудмэна, иудеи не вели активной миссии и не были угрозой христианству[314]. Во многих христианских сочинениях присутствует образ библейских, а не реальных иудеев[315]. Если кто-то из христиан действительно симпатизировал иудеям (как, например, обличал в своих проповедях Иоанн Златоуст), то в этом обвиняли самих христиан, а не иудеев, так как они не занимались активным прозелитизмом[316].

Подобной же позиции придерживаются историки С. Макнайт и Ш. Коэн. По их мнению, иудеи принимали всех желающих присоединиться к их практикам, но при этом не вели активной миссионерской деятельности[317]. Отмечается также молчание законодательства на эту тему, римские законы запрещают обращение рабов в иудаизм, но ничего не говорят о миссионерской деятельности иудеев, хотя, например, запрещают миссионерскую деятельность манихеев (CTh. 16.5.11).

Американский исследователь Луис Фельдман, также утверждавший о значительном росте численности иудеев и их активной миссии, исходя из

---

[312] М. Симон говорил о том, что свидетельства иудейского прозелитизма можно найти в римском законодательстве, но, в целом, вероятно, что иудейский прозелитизм затмил более эффективный и всеобъемлющий прозелитизм христианский. Simon M. Verus lsrael. P. 278-88.
[313] Goodman M. Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. Clarendon Press, Oxford, 1994. P. 138.
[314] Ibid. P. 9.
[315] Ibid. P. 141.
[316] Ibid. P. 143.
[317] McKnight S. A Light among the Gentiles: Jewish Missionary, Activity in the Second Temple Period. Minneapolis, 1991. 205 p. Cohen S. Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion? P. 21.

литературных, в том числе христианских источников[318], в свете новых подходов и переосмысления имеющихся источников изменил свое мнение и назвал оценки С. Барона, с которыми он прежде скорее соглашался, ошибочными[319].

С 1970-х годов исследователи обратили внимание на роль антииудейской риторики в построении христианской идентичности[320], в целом они развивали позицию А. Гарнака, но не отвергали жизнеспособность иудаизма. Одним из первых исследователей в этом направлении был американский историк Дэвид Эфроймсон. Он говорил о том, что антииудейская риторика возникла как ответ на необходимость христиан выработать концепцию собственной идентичности перед лицом сильной синагоги и еретических направлений в самом христианстве, иудаизм был образом, который этому способствовал[321].

Интересную точку зрения предлагает канадская исследовательница Мириам Тэйлор. В своей работе она пытается переосмыслить «общепринятую точку зрения» на модели иудео-христианского взаимодействия в ранний святоотеческий период и на источники антииудаизма[322]. Общепринятой точкой зрения, по мнению автора, считается теория М. Симона, которую она называет «теорией конфликта»[323]. Впрочем, как показано выше, точка зрения М. Симона не была общепринятой.

М. Тэйлор систематизирует различные гипотезы происхождения антииудейской риторики (гипотезы, так или иначе, сформулированные под влиянием М. Симона) и приходит к выводу, что они сомнительны и несправедливы[324]. М. Тэйлор говорит о том, что подобные выводы не

[318] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. P. 293–298.
[319] Feldman L. Judaism And Hellenism Reconsidered. Brill, 2006. P. 220.
[320] Лунева А. А. Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв. С. 128.
[321] Efroymson D. P. Tertullian's anti-Judaism and Its Role in his Theology. PhD thesis. Temple University, 1976. P. 58–62.
[322] Taylor M. Anti-Judaism and early Christian identity. A Critique of the Scholarly Consensus. Leiden, Brill, 1995. P. 1.
[323] Ibid. P. 2.
[324] Ibid. P. 4.

обоснованы, так как за христианскими упоминаниями иудеев и иудаизма невозможно увидеть социально-политическую реальность, природа источников не позволяет делать определенные выводы. По ее мнению, антииудаизм имеет теологические корни и не связан с реальными иудеями[325] (что в целом отражает позицию еще А. Гарнака). Корни антииудаизма находятся в самом христианском дискурсе, она критикует слишком большое внимание к социальному контексту, который сложно реконструировать.

По мнению исследовательницы, христианские апологеты в своих сочинениях атакуют символический иудаизм, а не обращаются к современным им иудеям, только подобное предположение может объяснить существование антииудаизма, когда угрозы от иудеев нет. Она отрицает аргумент, что антииудаизм был реакцией на «большее и более могущественное иудейское сообщество»[326].

Используя теорию американского антрополога и социолога Клиффорда Гирца об использовании символов как компонентов культурного самовыражения[327], М. Тейлор утверждает, что антииудейские сюжеты также были символами, с помощью которых христианские авторы формировали собственную картину мира, создавая идентичность христианской церкви и обозначая правильное поведение христиан. По ее мнению, антииудаизм – это риторический способ преподнести христианскую теологию[328].

Критики подобной точки зрения отмечают, что некоторые церковные апологеты все же имели контакты с реальными иудеями, поэтому их труды нельзя назвать только символическими[329], необходимо учитывать индивидуальный контекст каждого произведения[330], а символическими были не

[325] Ibid. P. 127.
[326] Ibid. P. 52–74.
[327] Ibid. P. 153. Barnes T. D. Review of Miriam S. Taylor, Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus, Leiden, 1995 // Journal of Theological Studies 48, 1997. P. 646.
[328] Лунева А. А. Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой. С. 130.
[329] Barnes T. D. Review of Miriam S. Taylor. P. 647.
[330] Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? P. 17.

только нападки на иудаизм, иногда в полемике церковные апологеты не нападали, а защищали иудаизм. Также отмечается, что символическое обращение к ветхозаветному иудаизму не является изобретением христиан, оно отвечает собственной иудейской саморепрезентации через следование традициям и использование определенных символов, обращение к ветхозаветной истории[331].

Современные исследователи, отрицая активную миссию иудеев[332], приходят к некоторой «средней» точке зрения, говорят о том, что каждый случай необходимо рассматривать в контексте. Где-то антииудаизм мог отражать реальные иудео-христианские противоречия, а где-то действительно был риторическим приемом[333].

Одна из главных современных специалистов по раннему христианству и иудео-христианским взаимоотношениям в Античности, американский историк Паола Фредриксен в результате своих масштабных исследований пришла к выводу, что антииудейская христианская риторика сложилась из нескольких факторов: это сами иудейские и христианские тексты и наследие языческой культуры – этнографические стереотипы, риторическая и философские школы[334].

По мнению П. Фредриксен, иудейские эллинистические тексты были «кладезем» антииудейских аргументов, ветхозаветная история сама по себе полна «антииудейских примеров». С другой стороны, греко-римские авторы нередко определяли себя и свой народ через противопоставление с другими, с «варварами», например, с египтянами, персами, германцами, иудеями. Они

[331] Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Bloomsbury Publishing, 2006. P. 24.
[332] Paget J. Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality? // JSNT 62, 1996. P. 65–103.
[333] Lieu J. M. Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinbourg: T&T Clark, 1996. 348 p. Richardson P. The Beginning of Christian Anti-Judaism, 70–235 // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz. 2008. P. 244.
[334] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 249.

создавали этнографические стереотипы, когда «другие» обладали всеми противоположными греко-римской культуре качествами. Риторическая школа, в свою очередь, предоставила модели аргументации и различные способы интерпретации фактов, чем христианские апологеты, зачастую имевшие соответствующее образование, активно пользовались[335].

Что касается прозелитизма, то П. Фредриксен отмечает скорее открытость иудаизма по отношению к интересующимся их практиками язычникам, а затем христианам. У иудеев не было необходимости в «обращении» язычников, в их понимании религия и бог «наследовались», у каждого народа был свой бог, у иудеев был свой, при этом они были открыты и не препятствовали тем, кто симпатизировал их обрядам и традициям. Также автор отмечает, что иудеи в Римской империи находились в меньшинстве, в таком положении агрессивно заниматься прозелитизмом кажется не очень выгодным и осуществимым.

При этом, нельзя отрицать тот факт, что взаимодействие между иудеями и христианами происходило, но его природа скрыта от нас идеологической предвзятостью авторов источников, антииудейской риторикой[336].

Подобная риторика, по мнению П. Фредриксен, служила в первую очередь для защиты от нападок представителей других направлений в христианстве и иудеев; «ортодоксальным» христианам необходимо было аргументировать, чем именно они отличаются от иудеев и «еретиков», и почему только их религиозные представления являются истинными. Антииудейская риторика была необходима для того, чтобы провести четкие границы, поэтому она была особенно актуальна в спорах с представителями альтернативных направлений в христианстве и не только (манихейство).

Чтобы опровергнуть своих соперников (ариан, донатистов и пр.), христиане создали «иудеев», в которых они нуждались: назвать христианина

[335] Ibid. P. 250.
[336] Ibid. P. 253.

«иудеем» означало осудить его за то, что он был доктринально отклоняющимся[337].

Реальные взаимоотношения, насколько исследователи могут судить, исходя из имеющихся источников, варьировались в зависимости от локальных условий и настроений местных епископов, которые приобрели очень большое влияние в период Поздней античности[338]. В целом, П. Фредриксен отмечает, что влияние антииудейской риторики на реальные иудео-христианские взаимоотношения кажется не существенным, особенно в светском законодательстве. Как это, например, проявилось в случае знаменитого конфликта Амвросия Медиоланского с императором Феодосием по поводу приказа о восстановлении разрушенной христианами синагоги в Калиннике. Феодосий не понимал, почему он должен отменить свой приказ о наказании христиан (как этого требовал Амвросий Медиоланский), но, в итоге, ему пришлось пойти на уступки[339]. Однако, вскоре после был принят еще один закон, запрещавший разрушение синагог. Подробнее об этом случае будет рассказано в третьей главе.

П. Фредриксен полагает, что иудеи не занимались активным прозелитизмом и по своим теологическим соображениям, но даже если не учитывать подобные аргументы, то активная миссионерская деятельность иудейского меньшинства среди языческого, а потом христианского большинства империи, где иудеи в сложных политических условиях для своего народа добивались религиозной автономии и своего неучастия в гражданских римских литургиях, была проблематичной, такое поведение было бы рискованным для иудейского меньшинства[340].

[337] Fredriksen P. Jews, Judaism, and St. Stephen in Augustine's City of God. P. 294.
[338] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 257.
[339] Ibid. P. 260.
[340] Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean. P. 55.

Похожий подход прослеживается и в трудах израильского историка Г. Струмзы. По его мнению, антииудаизм берет начало в теологической полемике, и является, в первую очередь, интеллектуальным феноменом[341].

Прослеживая эволюцию отношения христианства к иудаизму, исследователь отмечает, что этот конфликт был не только между иудеями и христианами, это был конфликт и с язычеством, которое так же повлияло на появление антииудаизма. В первые века новой эры антииудейская полемика могла быть вызвана исключительной близостью иудаизма и христианства, когда процесс «разделения путей» еще не был завершен. В дальнейшем это уже был конфликт двух сформировавшихся отдельных религий[342].

В конечном итоге, угрозы от язычников и еретиков становилось меньше, торжеству христианства в империи сопротивлялись только иудеи[343] (иудеи стали «наследниками» некоторых характеристик язычников – связь с демонами, дьяволом, что затем также проявится в христианских сочинениях[344]). Причем эта угроза исходила изнутри, а не снаружи, в связи с этим существование иудаизма становилось все менее терпимым для христиан. Таким образом, по мнению Г. Струмзы, радикализация антииудейской риторики скорее связана с увеличением интеллектуальной и религиозной, а не обязательно социальной дистанции между христианством и иудаизмом. Если раньше христиане боролись за собственное существование и отстаивали религиозный плюрализм, то потом занимали совершенно противоположную точку зрения.

Подобные изменения не могли не повлиять на христианские сочинения, социальную реальность, законы и прочее. При этом Г. Струмза не находит острой социальной борьбы на фоне религиозных противоречий Поздней

---

[341] Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? P. 6.
[342] Ibid. P. 10.
[343] Ibid. P. 20.
[344] Иоанн Златоуст в своих проповедях говорил, что синагога, как и души самих иудеев, это обиталище демонов. См.: Иоанн Златоуст. Против иудеев, I, 4. «Упорство» иудеев в своем «неверии» ассоциировалось, в том числе, с одержимостью дьяволом. Например, подобный эпизод содержится в житие Германа Парижского, когда епископ обратил в христианство жену уже крещеного иудея, изгнав из нее того, кто «до этого выступал против ее спасения» (Vita Germ. 62).

античности, но мирное сосуществование происходило скорее вопреки стараниям христианских апологетов и благодаря римской правовой традиции, и все еще ограниченному влиянию епископов на свою паству.

Таким образом, несмотря на то, что и в настоящее время встречается точка зрения, согласно которой христианские священнослужители были движимы страхом, что иудеи, свободно взаимодействующие с христианами, смогут их обратить в свою веру[345], точка зрения, согласно которой активный иудейский прозелитизм существовал, в целом, среди ведущих исследователей существует некоторый консенсус относительно того, что христианские сочинения необходимо рассматривать в социальном контексте и что зачастую упоминания иудеев носят скорее риторический характер и имеют мало отношения к самим иудеям. В своем исследовании мы также придерживаемся подобной точки зрения.

Учитывая эту особенность, американский историк Джереми Коэн ввел в научный оборот такое понятие как «герменевтический еврей», так как зачастую евреи, которых описывали христианские богословы в своих сочинениях, не имели ничего общего с реальностью, а были просто риторической конструкцией необходимой для тех или иных христианский целей. Он определяет его как «еврея, как он был сконструирован в дискурсе христианской теологии и, прежде всего, в интерпретации Писания христианскими теологами»[346]. Также в исследованиях по данной тематике используется понятие «риторический еврей», «еврей» как некое «анти-я» для христианской церкви[347].

Итак, антииудейская риторика была необходима для формулирования принципов «ортодоксальной» идентичности, и в основном, она была направлена даже не против иудеев, а против альтернативных форм христианства, против «еретиков». Во всех формах христианской литературы

[345] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours. P. 21.
[346] Cohen J. Living Letters of the Law. P. 2-3.
[347] Fredriksen P. Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West. P. 24.

начиная с IV века «риторический еврей» занимает видное место как составной элемент христианской идентичности.

Иудаизм и евреи выполняли несколько функций в рамках христианской риторики. Во-первых, церковь использовала иудаизм прошлого, чтобы снабдить христианство древней историей и престижем, которым новая церковь иначе не обладала бы. Иудейская история стала неотъемлемой частью истории христиан, поэтому упоминание иудеев и иудаизма было неизбежно[348]. Вторая цель богословов состояла в том, чтобы сделать «упорствующих евреев» ненавистными, чтобы верующие не были привлечены к иудаизму.

Далее, для того чтобы христианство сформировало свою собственную идентичность оно должно было себя чему-то противопоставить; поэтому иудеи служили «незаменимой референтной группой, позволяющей христианам осознавать себя христианами и воплощать добро в противоположность [еврейскому] злу»[349].

Таким образом, используя христианские источники для нашего исследования, мы сталкиваемся с тем, что риторические традиции, в рамках которых действовали христианские авторы, препятствуют пониманию действительного отношения к иудеям и реального иудео-христианского взаимодействия; поэтому, рассматривая описанные в источниках христианского происхождения события, необходимо понимать риторические цели автора произведения, какая роль отводилась иудеям в рамках замысла автора, необходимо рассматривать событие в широком контексте изучаемой эпохи и по мере возможности привлекать другие источники. Для того, чтобы попытаться проанализировать социальную реальность и иудео-христианские взаимоотношения, сначала необходимо определить, над созданием какого образа иудеев трудились христианские авторы.

[348] Mitchell S. A History of the Later Roman Empire, AD 284–641. Wiley, Blackwell, 2015. P. 121.
[349] Michael R. A history of Catholic antisemitism. P. 25.

1.1. Сюжет крещения иудеев как топос христианской позднеантичной латинской литературы

В своем исследовании мы не будем использовать богословские или апологетические христианские сочинения и анализировать образ иудеев, который в них создается[350], так как это является отдельным предметом исследования[351]. Но понимание контекста, истоков и целей антииудейской

[350] Этой теме посвящено множество работ, например: Лунева А. А. «Свой» и «чужой» в раннем христианстве в свете новых антропологических теорий // Человек. 2022. Т. 33. № 1. С. 159–172. Лунева, А. А. Образ "Другого" в раннехристианской антииудейской литературе II–III веков: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, 2023. 442 с. Wilken R. John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century. Berkeley, University of California Press, 1983. 190 p. Wilken R. Judaism and the early Christian mind: a study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology. Yale University Press, 1971. 257 p. Stemberger G. Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius. Munich, 1987. 298 p. Rokeah D. Jews, Pagans and Christians in Conflict. Jerusalem-Leiden, 1982. 232 p. Rokeah D. The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use // Antisemitism through the Ages, 1988. P. 39–69. Leavy S. "For Fear of the Jews": Origins of Anti-Judaism in Early Christianity // American Imago, 2006, № 63(1). P. 57–79. Mach M. Justin Martyr's Dialogus cum Tryphone ludaeo and the Development of Christian Anti-Judaism // Contra ludaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Ed. By O. Limor, G. Stroumsa. Tiibingen, 1996. P. 27–47. Evans C., Hagner D. Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith. Fortress Press, 1993. 328 p. MacLennan R. Early Christian Texts on Jews and Judaism. Scholars Press, 1990. 203 p. Stanton G., Stroumsa G. Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity. Cambridge University Press, 2009. 370 p. Dunn G. D. Tertullian's Adversus Iudaeos: A Rethorical Analysis. Washington, DC: The Catholic University of America, 2008. 210 p. Paget J. C. Anti-Judaism and Early Christian Identity // ZAC. 1997. Vol. 1, N 2. P. 195–225.

[351] Позднеантичные христианские риторические конструкции в отношении иудаизма зачастую имеют негативный оттенок, но есть и исключения. Например, Аврелий Августин, который (несмотря на то, что также использует антииудейскую риторику во множестве своих сочинений) в рамках своей полемики с манихейством (которой посвящено сочинение Contra Faustum Manichaeum) создает относительно положительный образ иудеев и иудаизма. Сформулированную Августином концепцию впоследствии назовут «теорией свидетельства» иудеев. Согласно Августину «плотское» понимание и осуществление иудейских практик было правильным, так как оно предвещало воплощение Христа. Соблюдение этих традиций иудеями имеет значение и после воплощения. Августин сравнивает иудеев с Каином, который убил брата и был обречен на вечные скитания. Так же, как Каин был отмечен знаком, чтобы его не убивали, был отмечен и народ иудеев, этот знак – иудейские обряды и традиции, которые они сохраняют, несмотря ни на что, и эта приверженность, по мнению Августина, заслуживает одобрения. Эта приверженность традициям выгодна для христиан, так как тексты, предсказывающие торжество христианства, почитаются и сохраняются «врагами» Христа, это является важным аргументом в спорах с теми, кто утверждает, что свидетельства о Христе являются «недавними подделками». Таким образом, согласно Августину, иудеи являются не вызовом христианской идентичности, а ее свидетельством, они все еще играют положительную роль в христианском мире и не должны утратить свою идентичность (Contr. Faust.). Но, как и в других случаях, иудеи Августина также были

риторики, того, какое место она занимала в христианских сочинениях, необходимо для того, чтобы понять действительное отношение христиан к иудеям, поэтому мы и остановились на этом вопросе. Без понимания образа иудеев, над складыванием которого трудились христианские авторы, невозможно увидеть полную картину.

Одной из главных групп источников, к которым обращаются историки, изучающие иудео-христианские взаимоотношения периода Поздней античности, и к которым обращаемся мы в своем исследовании, является агиография. Агиография не лишена элементов апологии, имеет главной целью дидактику, и отражает определенную концепцию мира[352]. Но при этом, агиографический жанр не статичен, он меняется (а в изучаемый нами период происходило его становление), существует в разных социальных и культурных контекстах, которые на него влияют. Несмотря на определенные особенности житийной литературы, она также отзывается на злобу дня и может отражать определенные социальные реалии[353].

Но символичность описаний (агиография – это часть культа, а культ говорит на языке символов[354]), следование канону и другие особенности жанра житийной литературы затрудняют использование агиографии в качестве исторического источника. В связи с этим, одной из главных задач является

риторической конструкцией, и такая положительная оценка иудейской истории не мешала Августину действовать в рамках антииудейских традиций и повторять известные обвинения против иудеев в других своих сочинениях. Подробнее см.: Fredriksen P. Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism. Yale University Press, 2010. 580 p. Fredriksen P. Augustine and Israel: Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine`s Theology of History // Studia Patristica, Vol. XXXVIII, ed. by M. F. Wiles, E. Y. Yarnold. Peeters, Leuven, 2001. P. 119–135. Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley, 1999. 451 p. Cohen J. Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness // The Journal of Religion, Vol. 89, No. 4, The University of Chicago, 2009. P. 572–573. Cohen J. «Slay them not»: Augustine and the Jews in modern scholarship // Medieval Encounters, 4, 1998. P. 78–92. Harkins F. T. Unwitting Witnesses: Jews and Judaism in the Thought of Augustine // Augustine and World Religions. Ed. by B. Brown, J. Doody, and K. Paffenroth, Lexington Books, 2008. P. 37–71.

[352] Войтенко А. А. Агиографический текст как исторический источник // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки, 2012. С. 79.

[353] Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., Axioma, 2009. С. 50.

[354] Там же. С. 49–53.

определение топосов общих для житийной литературы, которое позволяет выявить особенности каждого отдельного текста[355], определить конкретные исторические детали.

Любые нарративные исторические источники сосредотачивают свое внимание на событиях, которые носят неординарный характер, повседневная жизнь редко оставляет след в подобных сочинениях. Особенно это относится к упоминаниям иудеев в христианских трудах. Христианские авторы сосредотачивали свое внимание на иудео-христианских конфликтах, противостоянии, и особенно, на случаях обращения иудеев в христианство, которые демонстрировали христианское превосходство. Как отмечает Д. Боярин, повествование об обращении важно для установления нового смысла религии и формирования христианской идентичности, возможность обращения сама по себе превращает христианство в институт, а не просто набор практик, институт, который мы могли бы назвать «Церковью»[356].

Повествование о переходе от иудаизма к христианству создает иудаизм как семиотический объект в той же парадигме, что и христианство, что делает невозможным соблюдение практик и иудаизма и христианства одновременно, поскольку одно является отрицанием другого[357], что было важно в контексте существования множества синкретических религиозных направлений, последователи которых совмещали иудаизм и христианство и не видели в этом противоречий[358], а также пересечения границ на бытовом уровне, например,

[355] Henriet P. Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie // Religion et mentalités au Moyen Âge, ed. by S. Cassagnes-Brouquet, Presses universitaires de Rennes, 2003. P. 75–86.
[356] Boyarin D. The Christian Invention of Judaism. P. 33.
[357] Ibid. P. 41.
[358] Особенно это относится к Восточной части империи, где присутствие иудеев было более значительным, а контакты с христианами более тесными. Проблеме иудаизации христиан в Антиохии посвящены проповеди Иоанна Златоуста. См.: Святитель Иоанн Златоуст. Против иудеев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскогою Т. 1. Санкт-Петербург: С.-Петерб. духов. акад., 1895. С. 635–749.

соблюдение христианами субботы вместе с иудеями[359]. Для христианских священнослужителей иногда это было реальной угрозой и предметом для возмущения.

Сюжеты об обращении иудеев становятся определенным топосом, детали конфликта нередко повторяются в разных житиях. Эпизоды обращения иудеев в христианство как создают определенный образ иудеев и стереотип поведения по отношению к ним, так и могут отражать действительно произошедшие конфликты и напряженную ситуацию между двумя религиозными общинами.

Христианские священнослужители предпринимали активные действия для того, чтобы провести четкие границы между христианством и иудаизмом, для пополнения своей паствы, проповедовали иудеям и нередко прибегали к насилию. Подобные случаи, описанные в христианских сочинениях, скорее одобряются авторами и преподносятся как результат особенного рвения и благочестия епископа и его паствы. Христианские авторы, рассказывающие об иудео-христианских конфликтах, завершившихся крещением иудеев, преподносят эти события как примеры для подражания, единственные способы приемлемого взаимодействия с живущими рядом иудеями.

Одним из самых известных иудео-христианских конфликтов, приведших к разрушению синагоги и крещению иудейской общины, является случай на острове Менорка, о котором сообщается в письме меноркского епископа Севера, написанном, по всей видимости, вскоре после произошедших событий, в 418 году, как указывает сам автор в конце послания.

Относительно аутентичности этого источника и его датировки существовала дискуссия, завершение которой, как отмечалось, связано с исследованием американского ученого Скотта Бредбери.

Одним из главных аргументов в пользу аутентичности послания стали относительно недавно опубликованные письма Аврелия Августина,

[359] Подобные практики имели место еще в начале VII века, как об этом говорит папа Григорий I в одном из своих писем, в котором обращается к христианам Рима и напоминает им, что день отдыха для христиан — это воскресенье, а не суббота (Greg. Ep. XIII, 3).

обнаруженные австрийским филологом Йоханнесом Дивьяк в 1975 году. Одним из 29 опубликованных писем является послание некоего Консентия из Балеарских островов Августину, написанное около 419–420 года. В ранее известных письмах[360] они обсуждали различные богословские вопросы, Консентий просил у Августина разъяснений некоторых сложных мест в Писании и рассказывал о церковной жизни Испании, в которой он временно проживал. В интересующем нас письме он упоминает произошедшие на Менорке «чудесные события» и епископа Севера, который «позаимствовал мои слова, чтобы написать послание, рассказывающее об этих событиях»[361]. Из-за подобной формулировки некоторые исследователи считают, что автором послания мог быть сам Консентий, или, что более вероятно, скорее оказывал помощь в составлении послания[362].

А относительно недавние археологические открытия подтверждают существование иудейской общины на Балеарских островах. Например, на Майорке были обнаружены иудейские надписи, относящиеся приблизительно ко времени пастырского служения Севера[363], и вотивная лампа с изображением меноры[364], которая также датируется V веком.

Итак, послание епископа Севера имеет явную антииудейскую направленность, автор использует различные риторические приемы, чтобы подчеркнуть «чуждость» иудеев христианскому обществу и показать, каким образом христиане должны с ними обращаться.

Север пишет, что он стал епископом Менорки относительно недавно. Вскоре после его прибытия на остров там же оказались недавно обретенные

---

[360] Их общение отражено в 5 письмах корпуса Августина: 119, 120, 205, 11*, 12*.
[361] S. Aurelii Augustini, Epistolae 12* (13) // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. Vol. 5 // URL: https://www.augustinus.it/latino/pl_33.htm
[362] Bradbury S. Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews. P. 58–59. Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona, according to the Letter of Bishop Severus of Minorca (418). P. 23.
[363] Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona, according to the Letter of Bishop Severus of Minorca (418). P. 18. Также автор предполагает, что обнаруженная еще в XIX веке на Майорке мозаика пола, изображающая сцены из Ветхого Завета, являлась частью синагоги, затем преобразованной в базилику.
[364] Ibid. P. 21.

мощи святого первомученика Стефана: «некий пресвитер исключительной святости [считается, что речь идет о Павле Орозии. – *В. Ц.*] прибыл из Иерусалима и ненадолго задержался в Магоне: дело в том, что он не смог, как хотел, переправиться в Испанию, и решил вернуться назад в Африку. И тогда он мощи блаженного Стефана, которые были обретены незадолго до этого, без сомнения, вдохновленный Мучеником, поместил в церкви упомянутого города, хотя и намеревался перевезти их в Испанию» (III, 4)[365]. Именно это событие, по словам Севера, вдохновило христиан на последующие действия. Мирные отношения иудеев и христиан были разорваны, начался конфликт, который закончился разрушением синагоги и крещением иудеев острова.

В самом начале своего послания Север проводит четкую границу между иудеями и христианами острова, причем это разделение было не только духовным[366]. Север пишет о двух городах на противоположных сторонах острова: Ямона обращен на запад, Магона – на восток (II, 2), при этом Ямона – исключительно христианский город, а Магона – иудейский: «Ямона и поныне сохраняет древний дар от Бога: в нем совершенно не могут жить иудеи. Ибо, как гласит предание, многие из тех, кто опрометчиво дерзнул на это, либо поражены были болезнью, либо изгнаны, либо внезапно умерли, либо убиты ударом молнии; молва об этом знаменитом явлении до такой степени внушила иудеям страх, что они более не дерзают поступать столь опрометчиво» (II, 3). Также в Ямоне нет вредных животных, а другие животные потеряли способность вредить. Магона же, наоборот, «кишела иудеями, словно змеями и скорпионами» (II, 3). Он называет иудеев «порождением ехидны», которые справедливо сравниваются со свирепостью и подлостью волчиц и лис (II, 3).

---

[365] Цитируется по изданию перевода: Письмо Севера Менорского / Пер. с лат., коммент. В. М. Тюленева, В. Е. Цивилевой // Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2020. С. 14–35.

[366] Как справедливо отметил М. Персалл, епископ Север настолько сосредоточен на выстраивании нарратива противоборства двух противоположностей – иудаизма и христианства, что в его описании римского города начала V века абсолютно отсутсвует языческое население. Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. P. 129.

Противопоставление продолжается через описание «земного» могущества иудейской общины острова[367], которая имела много знатных и богатых иудеев, которые занимали административные должности и имели большой авторитет, в том числе и среди христиан, тогда как христианская община была сильна не земными благами, а духовным превосходством. И сам Феодор, глава иудейской общины, «выделялся мирскими почестями и богатством», а христиане «превосходили прочностью истины» (IV, 6).

Итак, после прибытия на остров мощей святого первомученика Стефана в христианах «воспылала ревность к вере» и надежда на «спасение многих», «на всех улицах велись битвы против иудеев за Закон, а во всех домах – сражения за веру» (III, 5).

Рассказ Севера об иудео-христианском противостоянии выстроен с помощью риторического противопоставления духа и плоти, мира и насилия, света и тьмы. Когда христиане во главе с епископом пришли в Магону для того, чтобы провести «благочестивое обсуждение закона» и попытаться убедить иудеев креститься, иудеи, по словам Севера, сначала «прикрывались субботой»[368], а затем начали собирать разного рода оружие, «чтобы воинство христианское, защищенное силой Святого Духа, отразить, если этого потребует ситуация, даже телесными силами» (V, 8). Конфликт разгорелся во время шествия христиан к синагоге, куда они направились для того, чтобы уличить иудеев в подготовке к сражению. Север, обращаясь к иудеям, говорит: «вы, как я вижу, жаждете нашей крови, мы же – вашего спасения». Христиан он называет агнцами, а иудеев – волками. Север не однократно упоминает «тьму», с которой ассоциируются иудеи, и свет, который приносит христианство: «неверность объятых мраком сердец была изобличена Светом».

[367] Sivan H. Between Gaza and Minorca: The (Un)Making of Minorities in Late Antiquity. P. 131. Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. P. 40.

[368] Согласно римским законам иудеи были освобождены от всякой деятельности в субботу, поэтому требование Севера вести «обсуждение» именно в этот день встретило сопротивление и в целом могло рассматриваться как нарушение закона (CTh. 16.8.20.1).

Север сообщает, что инициаторами конфликта стали две иудейские женщины, которые начали кидать камни в христианскую процессию, и после этого, несмотря на увещевания епископа, христиане, движимые «ревностью ко Христу, а не гневом», «решили на волков пойти рогами» (X, 13). В результате синагога была уничтожена огнем, а христиане, ликуя, «просили, чтобы истинный Господь завладел пещерами неверия» (X, 14). На следующий день после разрушения синагоги крестился первый иудей.

Как и большинство подобных сочинений, письмо Севера изобилует описаниями различных чудесных явлений, которые способствовали наступлению торжества христианства. Так, еще накануне разрушения синагоги одна благочестивая христианка по имени Феодора, а также иудей, который был «высшим священником у неверного народа» и «по удивительному порядку Божественного Домостроительства» тоже носил имя Феодор, и сам епископ видели сны, которые символизировали и предвещали будущее крещение иудеев.

Также чудо произошло уже после разрушения синагоги, во время попытки убедить принять крещение самого Феодора, на которого уповала вся иудейская община. «Феодор, смело рассуждая о Законе, все, что было ему противопоставлено, осмеял и ниспроверг[369]. Христианский народ, видя, что

[369] Изображение спора с иудеями, сведущими в Писании, присутствует и в другом сочинении, а именно в Actus Silvestri. Считается, что сочинение было создано в конце IV–V веке, и представляет собой несколько легенд из жизни папы Сильвестра (314–335), призванных упрочить авторитет бывшего понтифика и изменить «нарратив» в отношении крещения Константина. Подробнее см.: Canella T. Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore. Spoleto, 2006. 382 p. Одна из легенд рассказывает о том, как после принятия Константином христианства, иудеи обратились к его матери Елене, жившей в Вифинии, чтобы она образумила сына, вывела из «заблуждения» (по другой версии Елена даже принимает иудаизм). Узнав об этом, Константин решил устроить диспут иудеев, прибывших в Рим, с христианскими епископами. «Тотчас собралось множество ученых евреев, изучивших свой закон, знавших и учение пророков, и греческую философию и готовых к состязанию». Христиан в споре представляли святой Сильвестр и несколько епископов, которые полагали надежду «не на множество людей, но на Бога». Спор заканчивается явленным чудом, когда Сильвестр оживляет быка, которого умертвили иудеи, прошептав ему «имя Божье». После чуда воскрешения иудеи обращаются в христианство. См.: Житие святого отца нашего Сильвестра, папы Римского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского: 12 кн., 2 кн. доп. М.: Моск. Синод. тип., 1903—1916. Т. V: Январь, День 2.

никак нельзя одолеть его словами человеческими, молил о помощи с Небес. Поэтому в общем воззвании все громко произнесли единым голосом: “Феодор, уверуй в Христа”» (XI, 16). Но Господь «преобразил силу того крика в ушах иудеев», и они услышали, что Феодор уже уверовал в Христа, что вызвало панику среди иудейского народа. Затем к Феодору обратился первый крестившийся иудей Рувим и убедил его принять христианство. Примеру Феодора последовали многие иудеи, но не все, кто-то искал убежища в «лесах и пещерах», но был также возвращен с помощью явленных чудес.

Особое место среди тех, кто сопротивлялся крещению, занимали женщины. В рассказе Севера среди христианок выделяется только одна благочестивая Феодора, тогда как многие иудейские женщины служат яркими примерами «иудейского упрямства»[370]. Так, одной из причин, по которой Феодор хотел отсрочить свое крещение, было то, что он хотел подождать возвращения своей жены с Майорки. «Он уверял, что, если она узнает, что муж ее был обращен без ее согласия, она будет, как обычно, упорствовать в неверии; особенно, следуя уговорам своей матери» (XVI, 21). Дальнейшая судьба супруги Феодора не упоминается Севером, возможно, она избежала участи иудейской общины Менорки.

Также упоминается Артемисия, супруга знатного иудея Мелетия, который чудесным образом был обращен в христианство. Потрясенная поступком своего мужа, она удалилась из города со своей подругой и служанками, «убежала в какую-то пещеру, расположенную пусть и в винограднике, но все же в довольно удаленном месте» (XVII, 24). Но через два дня женщины обнаружили, что вода приобрела вкус меда, также как и роса. «Поэтому упомянутая матрона, придя в город, сообщила об этом мужу, а через

Исследователи сомневаются в историчности этого спора, скорее отмечают важность этого сочинения в контексте теологических христианских споров V века. Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 213. Но не отрицается и антииудейская направленность данного эпизода, который может служить примером, как власть и церковь должны обращаться с иудеями. См.: Ehrhardt A. Constantine, Rome and the Rabbis // Bulletin of the John Rylands Library 42, 1960. P. 288–312.

[370] Kraemer R. Artemisia of Minorca: Gender and the Conversion of the Jews in the Fifth Century. P. 165.

него открыла это и всем, и тотчас без сопротивления согласилась принять веру Христову» (XVII, 24).

Сестра жены другого знатного иудея, Иннокентия, попыталась отплыть с острова, но, по словам Севера, «была возвращена морем» и «внезапно бросилась к моим коленям, со слезами молила о помощи нашей веры» (XIX, 28). Таким образом, в повествовании Севера женщины являются символом иудейского «упрямства и нечестия».

Среди других чудес Север описывает явление «шара белого цвета», который спустился за базилику, «не ясно, что это было за видение, Ангел ли это был, сам ли Стефан»; описывает град, от которого исходило «медовое благоухание», и благодаря этому явлению в этот день «сыны Израиля вышли из Египта своего неверия и рабства» (XV, 20). Далее проводя параллели со Священным Писанием[371], Север заключает: «Из чего следует, что иудеи по всему миру должны быть посещаемы светом веры: коль скоро такое великолепие небесной благодати воссияло нам, живущим на этом острове». За восемь дней, на протяжении которых происходили описываемые события, согласно свидетельству Севера, приняли христианство 540 иудеев Менорки.

В конце послания Север обращается к своим читателям: «Поэтому, если вы милостиво принимаете слова недостойного грешника, обратите рвение Христово к иудеям, но ради Бога и их вечного спасения. Возможно, уже наступает то время, предсказанное Апостолом, когда придет полнота язычников и весь Израиль будет спасен. И, возможно, Господь пожелал зажечь эту искру на самом краю земли, чтобы весь мир горел пламенем любви и сожжен был лес неверия» (XX, 31).

Север рассказывает о крещении иудеев как об акте исполнения божественного плана, оно сопровождалось множественными чудесами, которые «легитимизировали» это событие, как и упоминание мощей

[371] М. Персалл полагает, что подобные параллели необходимы для «переписывания» еврейской ветхозаветной истории в христианском контексте. Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. P. 53.

первомученика Стефана, хотя ему в этом рассказе уделяется мало внимания, святой упоминается всего несколько раз. Но по версии Севера именно прибытие мощей вновь наполнило сердца христиан ревностью к вере и желанием «спасти» иудеев. По всей видимости, образ святого, погибшего от «рук евреев, которые забили его камнями в ответ на проповедь христианства (Деян 6–7)»[372], должен был оправдать подобное поведение христиан.

Эта история, сопровождаемая множеством описаний явленных чудес (около полутора десятков, которые в большинстве своем не являются «оригинальными», а воспроизводят ветхозаветную историю, житие Стефана или другие христианские сочинения, что позволяет некоторым исследователем относить это сочинение к жанру miracula[373]), риторических приемов, характерных для латинской агиографической литературы периода Поздней античности, также является назиданием христианам, формирует образец обращения с иудеями для епископов и их паствы. Север через уста самих крестившихся иудеев говорит о «заблуждении превратного пути» и спасении, которое дарует крещение (XIV, 19).

При этом, несмотря на попытки Севера представить случившееся как следствие явленных чудес, сам автор письма рассказывает об обстоятельствах, которые скорее говорят о насильственном крещении иудеев. Помимо риторической и назидательной составляющей, Север сообщает интересные факты и об иудео-христианском взаимодействии и положении иудейской общины.

Север писал о том, что до конфликта отношения иудеев и христиан были мирными и дружелюбными, что «отец отцов» иудеев Феодор, который ранее был дефенсором города, а теперь исполнял куриальные обязанности, также имел влияние и среди христиан (что, возможно, и было одной из причин конфликта[374]). Но затем ситуация изменилась, и сами иудеи в письме Севера

[372] Чернина Л. В. Послание Севера Менорского – социальный конфликт в зеркале литературы «чудес». С. 82.
[373] Чернина Л. В. Там же. С. 88.
[374] Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. P. 133.

говорят о том, что они подвергались давлению и угрозам. Например, первый крестившийся иудей Рувим уговаривал Феодора обратиться в христианство следующими словами: «Чего боишься, господин Феодор? Если ты, в самом деле, хочешь жить безмятежно, в уважении и богатстве, уверуй во Христа, как уверовал я» (XII). При этом, иудеи сначала не были готовы идти на уступки: «Иудеи же, ободряя себя примерами времен Маккавеев, готовы были и жизнь положить на защиту своих законов» (V, 8).

Мелетий, брат Феодора, бежавший из города после его обращения вместе со своим другом Иннокентием, рассуждая о возвращении в Магону, говорил следующее: «Меня не удерживает ни любовь к имуществу, ни чувство привязанности к нему, потеря которого для меня легка, лишь бы не был я принужден отвергнуть Бога отцов моих». Он утверждает, что если Феодор был принужден к вероотступничеству, то и их ждет такая же участь, поэтому им лучше отправиться в его поместье, чтобы «не попадаться на глаза христианам». Там они могут некоторое время скрываться, а затем переселиться в иные земли. Мелетий заключает: «на этом острове такая ненависть посеяна среди всех к нашей религии, что никто, кроме оставивших родину, не может сохранить веру отцов» (XIII).

На собрании иудеев, которое было созвано по инициативе Феодора, пожелавшего обратиться к своему народу, чтобы «получить еще большее вознаграждение, обратившись вместе с другими», звучали следующие мнения. Галилей, двоюродный брат Феодора, говорил: «Я призываю вас всех в свидетели, что не могу я быть иудеем, потому что имею христиан совладельцами в своем имении, из-за ненависти которых я могу быть убит, если предпочту упорствовать в иудаизме. Поэтому я, учитывая угрозу для моей жизни, отправлюсь сейчас в церковь, тем самым избегу смерть, которая мне готовится» (XIV, 19).

А почтенной вдове, которая была «поражена неизлечимой болезнью неверия» и хотела покинуть остров на корабле, христиане не только не препятствовали, а скорее уговаривали ее отплыть, «поскольку не удалось ее

обратить в веру Христа ни словами, ни чудесами» (XVIII). По всей видимости, на острове действительно не было места тем иудеям, которые отказывались креститься.

И основное противостояние, в результате которого была разрушена синагога, также было насильственным, хотя Север отмечал, что никто из иудеев не пострадал от камней христиан, «чтобы не казалось, будто Он даровал пастве Своей кровавую победу» (X, 13).

Таким образом, сам Север, передавая речь иудеев, показывает, что крещение иудейской общины острова, которая была хорошо интегрирована[375] и имела большое влияние среди населения, было произведено скорее насильственным путем, если иудеи не принимали христианство, то оставшимся для них вариантом было покинуть остров. А окончание послания призывает и других христиан действовать подобно ревностным христианам Менорки.

Как и во многих других подобных сочинениях, антииудейская направленность текста нередко объясняется не только противостоянием с самими иудеями, но и стремлением христиан отстоять свои границы в связи с угрозой распространения различных еретических направлений в христианстве. В данном случае некоторые исследователи отмечают, что послание Севера, в том числе, было направлено на консолидацию христианства в связи с распространением присциллианства в Испании в этот период[376].

Также необходимо отметить риторические приемы, с помощью которых Север конструирует свое послание, и образ иудеев, и модель поведения по отношению к ним, которые он формирует. Противопоставление иудеев и христиан, описание иудеев как нечестивых и упорных в своем неверии,

---

[375] Стоит отметить соответствие упоминаемых Севером имен иудеев общим тенденциям: иудеи на позднеантичном латинском Западе использовали греческие и латинские имена. Подробнее об этом будет сказано в третьей главе.

[376] Чернина Л. В. Послание Севера Менорского – социальный конфликт в зеркале литературы «чудес». С. 96. Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona, according to the Letter of Bishop Severus of Minorca (418). P. 34. Amengual i Batle J. El prólogo hagiográfico de la Carta de Severo de Menorca (418), primer testimonio de la llegada de los Hechos Apócrifos de San Juan a Occidente y las transformaciones del priscilianismo en la Tarraconense y Mediodía de las Galias // Sacris Erudiri, № 50, 2011. P. 265–315.

изображение иудео-христианского противостояния, когда инициаторами насильственных действий являются сами иудеи, а альтернативой крещению является изгнание. Подобные топосы и риторические приемы встречаются и в других позднеантичных христианских сочинениях, нередко используются в позднеантичной латинской агиографической литературе.

Жития христианских святых являются одними из основных источников, формирующих образ иудея и приемлемого отношения христиан к иудеям. Агиографические сочинения были одним из главных инструментов построения христианской идентичности, они содержали примеры для подражания[377], определяли допустимое поведение христиан и формировали образ идеального епископа и святого, характеристики которого (учитывая, что святость – это социальный конструкт[378]) могли разниться в зависимости от хронологического периода или политического и социального контекста жизни героя повествования.

Что касается изучаемого нами периода, антииудейская риторика и топосы были неотъемлемой частью житийной литературы V-VI веков и продолжат свое существование в житиях, созданных позднее, но описывающих этот же период времени. Помимо агиографии, многие другие христианские сочинения Поздней античности, если и не имеют четко артикулированной антииудейской направленности, то тем или иным способом все же формируют отношение к ним или используют создаваемый ими образ иудеев для каких-либо своих риторических целей.

В этом отношении интересна история иудео-христианского взаимодействия в городе Клермон, так как с этим городом связано большая часть имеющихся источников, что позволяет проследить определенную динамику иудео-христианского взаимодействия и создаваемого образа иудеев. Исследователи считают подобную задокументированность жизни позднеантичного Клермона случайностью, так как этот город не имел какого-

[377] Marcos M. Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity // Numen № 62, 2015. P. 190.
[378] Ibidem.

либо особого значения ни с политической, ни с религиозной точки зрения, но при этом с ним была связана жизнь многих знатных, образованных и влиятельных церковных иерархов, которым исследователи и обязаны наличием подобных источников[379].

Например, родом из Клермона был Григорий Турский, и этот город занимал важное место в его «История франков». В рассказах Григория о перипетиях избрания клермонских епископов не маловажную роль занимают иудеи, автор не раз отмечает роль иудеев в борьбе за епископскую кафедру.

Так, перечисляя недостатки (пьяница, который не боялся в непотребном виде появляться перед народом, жаден и отнимал чужие владения, неуч, пренебрегавший как церковными, так и мирскими книгами) не самого благочестивого епископа Каутина (551–571), который получил епископскую кафедру с помощью обмана своего соперника Катона, тайно отправившись к королю и добившись своего утверждения, Григорий в заключении говорит, что тот «был любезен с иудеями и весьма предан им, но не ради спасения их души, о чем обычно должен заботиться пастырь, а ради того, чтобы они приобретали дорогие вещи, которые они продавали дороже, чем те стоили: он им делал поблажки, а они весьма перед ним угодничали» (Greg. HF IV, 12). О сопернике Каутина Катоне автор отзывается тоже негативно.

Григорий Турский, указывая на тесные контакты Каутина с иудеями, обращает внимание на то, что эти отношения сопряжены с чем-то греховным. По его мнению, все контакты епископа с иудеями должны быть направлены только на то, чтобы обратить их в христианскую веру; вне этой цели любые отношения христианина с иудеями воспринимаются как что-то дурное, что можно поставить в вину.

О Евфразии, претендовавшем на епископскую кафедру после смерти Каутина, автор сообщает, что тот «скупил у евреев много ценных вещей» и отправил их королю, «чтобы таким образом добиться того, чего он не мог

[379] Wood I. The Ecclesiastical Politics of Merovingian Clermont // Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society, Basil Blackwell Publisher Limited, 1983. P. 35.

достичь своими заслугами» (Greg. HF IV, 35). Но епископом был избран Авит (учитель Григория), о котором епископ Тура, наоборот, отзывается исключительно положительно и называет «достойным уважения человеком» (Greg. HF IV, 35), в отличие от его предшественников и соперников[380].

Именно в период пастырского служения Авита (в 576 году) в Клермоне произошел наиболее памятный иудео-христианский конфликт, о котором известно не только благодаря «Истории франков», но и стихотворению Венанция Фортуната, составленному по просьбе его учителя и патрона[381] Григория Турского.

В «Истории» Григория Турского инициаторами конфликта (как это зачастую изображается христианскими авторами) становятся иудеи, один из которых, «подстрекаемый диаволом», выливает прогорклое масло на голову иудея, крещеного на Святую Пасху; это вызвало гнев христиан[382], но тогда епископ смог остановить свою паству. Однако, через сорок дней, во время христианского шествия в честь Вознесения конфликт вновь разгорается, толпа христиан все же разрушает синагогу, а Авит обращается к иудеям. Хотя он отмечает, что «не принуждает силой исповедовать Сына Божьего, а только проповедует и влагает в сердца сущность учения», он все же выдвигает ультиматум иудеям: «будьте одним стадом, пастырем которого я поставлен; если же не хотите, то уходите отсюда». В результате более пятисот иудеев, по словам Григория, согласились принять крещение (процессия крестившихся в белых одеждах, следующих за своим епископом, символизирует вновь

[380] Стоит отметить, что Авита и Григория Турского связывали тесные отношения, Григорий некоторое время воспитывался Авитом, который в то время был архидиаконом в Клермоне, во время епископства Галла, дяди Григория Турского. См.: Wood I. The Merovingian Kingdoms 450–751. London: Longman, 1994. P. 28.

[381] Goffart W. The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. P. 113. С Григорием Турским, так или иначе, связано множество сочинений Венанция Фортуната (он писал поэмы и эпитафии, в том числе, для родственников Григория). См.: Williard H. Friendship in the Merovingian Kingdoms: Venantius Fortunatus and his Contemporaries. Arc Humanities Press, Leeds, 2022. P. 34.

[382] Нападению на крещеных иудеев посвящены отдельные постановления в Кодексе Феодосия: CTh. 16.8.1, 329 год; 16.8.5, 335 год. По всей видимости, подобные случаи действительно имели место быть.

обретенную социальную гармонию[383]), остальные ушли в Марсель (Greg. HF V, 11).

Хронологические рамки конфликта между Пасхой и Вознесением кажутся «подходящими». Учитывая, что в этот период в церквях иудеи многократно называются убийцами Христа (Орлеанский собор 538 года даже запретил иудеям появляться среди христиан в дни Пасхальной недели[384]), вполне вероятно, что именно в это время христианская толпа могла отважиться на подобные действия[385], будучи более восприимчивой к проповедям и более ревностной в попытках «спасти» иудеев.

Версия Венанция Фортуната немного отличается, хотя он, по всей видимости, опирался на информацию, предоставленную Григорием Турским[386]. Фортунат пишет, что Клермон был разделен на две враждующие группы: хотя люди и жили в одном городе, они «не исповедовали одну и ту же веру». Сопровождая свое повествование антииудейской топикой (неверие, упрямство, слепота), автор рассказывает об ожесточенном конфликте: иудеи не прислушивались к мирным увещеваниям епископа, отказывались креститься, что вызвало гнев христианской толпы, которая даже готова была применить оружие. В итоге, синагога была разрушена, а иудейская часть населения, все же поддавшись угрозам христиан, приняла крещение. В результате Авит добивается желаемого — его город объединен единой верой (Venant. Fort. Carm. V, 5).

Также Фортунат одним из первых христианских писателей использует топос о зловонии иудеев. Горькое иудейское зловоние было отвратительно христианам (*Christicolis iudaeus odor resilibat amarus,* V. 19)[387]. Иудеи изображаются поэтом в качестве нечестивой толпы (*impia turba*, V. 20), дикой

[383] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 112.
[384] Concilium Aurelianense, a. 538, 33 (30) / MGH, Concilia aevi Merovingici [511–695]. Ed. F. Maassen, Hannoverae, 1893.
[385] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours. P. 27.
[386] Cohen R. L. The Jews in Late Antiquity. P. 37.
[387] См. об этом топосе: Lanfranchi P. Foetor judaicus*:* archaeology of a prejudice // Ékklèsia. Approches croisées d'histoire politique et religieuse. Vol. 104. 2007. P. 119–133.

толпы (*fera turba,* V. 87), как мятежники (*rebelles,* V. 33), души их отвратительны (*pectora taetra,* V. 26), мрак, покрывающий их, не дает им возможности видеть того, что очевидно (*caligosi… velaminis umbra… cernere clara vetat,* V. 25–26).

Таким образом, в рассказе Григория Турского конфликт представлен менее ожесточенным, иудеям был дан выбор, в отличие от версии Фортуната[388]. Но не исключено, что именно эта версия является более правдивой, а Григорий Турский ради дидактических целей умолчал о произошедшем насилии. С его точки зрения обращение должно происходить через молитву и убеждение[389], что также подчеркивает заслуги епископа.

Но в обоих случаях авторы акцентируют внимание на противостоянии, «разделении» города, а деятельность епископа, направленная на объединение[390], «спасение» иудеев является примером для подражания, примером деятельности достойного пастыря.

Именно этот эпизод в истории Клермона на протяжении нескольких десятков лет вызывал дискуссию в науке. Интерпретация этого конфликта менялась вместе с развитием исторической науки, в настоящее время так же существует несколько подходов.

Исследователями первой половины XX века события в Клермоне воспринимались как всего лишь очередной эпизод, который доказывает изменение в положении иудеев в период Поздней античности, когда их безопасность не гарантировалась законом, а зависела от «настроения» остальной части населения[391]. Со второй половины XX века, в связи с пересмотром концепции «нежизнеспособного» иудаизма и обращением к теме образа иудеев как важной составляющей христианской идентичности, историки

[388] Goffart W. The Narrators of Barbarian History. P. 163.
[389] Ibid. P. 164.
[390] Топос объединения христиан или всей городской общины епископом прослеживается и во множестве других сочинений Фортуната. См. Roberts M. The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus. The University of Michigan Press, 2009. P. 48.
[391] Parkes J. The conflict of the church and the synagogue. P. 335.

начинают обращать внимание на риторические функции подобных упоминаний, на личность и цели самого автора произведения.

Например, Б. Блюменкранц рассматривал эпизоды в Клермоне с точки зрения формирования Григорием Турским образа благочестивого епископа, одной из обязанностей которого является проповедь иудеям. В связи с этим порицается епископ Каутин, который взаимодействовал с иудеями ради умножения своих богатств, и, наоборот, образцовым епископом выступает Авит, который исполнял свой долг пастырского служения, проповедовал иудеям[392]. Подобная интерпретация сохраняет свою актуальность до сих пор[393]. Также Б. Блюменкранц предполагал, что процессия с обращенным иудеем могла специально проводиться в месте проживания иудейской общины, хотя об этом не говорится у Григория[394].

С другой стороны, конфликты епископа с иудеями могли быть связаны не только с религиозными противоречиями, но и политическими. Хорошие отношения иудеев с некоторыми епископами, их косвенное участие в борьбе между клириками, упоминаемое Григорием Турским, позволяли некоторым историкам предполагать, что иудеи имели некоторое политическое влияние в Клермоне, что поддержка того или иного епископа иудеями имела какое-либо значение при соперничестве за епископскую кафедру[395]. Большую роль играли также франкские короли, которые утверждали выборных епископов и которые могли относиться к иудеям тоже по-разному. Таким образом, епископы искали поддержку, как у властей, так и у населения, в том числе иудеев.

Например, Катон (соперник Каутина, которого поддерживали иудеи) был под покровительством Храмна – сына и соперника короля Хлотаря I, который утвердил Каутина в качестве епископа. Храмн был известен своими антииудейскими настроениями. Подобные переплетения позволяют некоторым

[392] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental. P. 93.
[393] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 111.
[394] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental. P. 141.
[395] Bachrach B. S. Early Medieval Jewish Policy in Western Europe. P. 54-56. Williard H. Friendship in the Merovingian Kingdoms: Venantius Fortunatus and his Contemporaries. P. 63. Wood I. The Merovingian Kingdoms 450–751. P. 83.

историкам предполагать, что иудеи имели некоторое политическое влияние в Клермоне[396].

Впрочем, подобное мнение не является господствующим[397], отмечается его необоснованность, учитывая то небольшое количество информации, которое нам предоставляет Григорий Турский.

Близкой к этой является версия, что труд Григория Турского отражает борьбу различных групп галло-римской аристократии, единственным стабильным прибежищем которой во время кризиса Западной Римской империи стала церковь. Григорий Турский сам был выходцем из аристократических кругов, являлся потомком многих знатных епископов Клермона и Тура[398], воспитывался при дворе короля Сигиберта, а затем с его помощью стал епископом Тура[399]. Этот город не был особенно примечательным с политической точки зрения, но местная церковь обладала большим авторитетом благодаря первому епископу Тура, «патриарху западного аскетизма»[400], Мартину Турскому, прославлению которого посвящено множество трудов Григория. В связи с этим, исследователи отмечают, что «История франков» отражает атмосферу конкуренции и политических интриг, соперничества родов между собой и противоречия с франкской властью, и что автор произведения не был беспристрастным в своем описании. А использование агиографических топосов, в частности меркантильных отношений с иудеями, в описании того или иного епископа может

[396] Ibidem.
[397] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 112.
[398] Манукян Э. М. «Идеальные» епископы поздней Античности: визуализация образа // Vox Medii Aevi. 2017. № 1 (1). С. 50. Goffart W. The Narrators of Barbarian History. P. 112. Wood I. The Merovingian Kingdoms 450–751. P. 28.
[399] Евстифеева Р. А. К типологии епископов в «Истории франков» Григория Турского: типы «алкоголики», «убийцы», «подкаблучники» // Дундуковские чтения. Материалы конференции памяти Академии наук, Москва, 2014. С. 14. Goffart W. The Narrators of Barbarian History. P. 112.
[400] Манукян Э. М. «Из тоги в мантию»: способы и аспекты интеграции галло-римской аристократии в епископат в IV–VI веках // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки», Иваново, 2020 (2). С.60.

рассматриваться как негативная, а, например, проповедь и крещение иудеев, как положительная оценка того или иного епископа[401].

Так или иначе, следует отметить, что сами церковные иерархи были обеспокоены интригами и соперничеством, которыми сопровождалось избрание нового епископа[402]. На церковном соборе в Клермоне в 535 году было принято постановление, согласно которому епископ должен избираться в связи со своими заслугами и нравственными качествами, а не хитростью и «покровительством сильных мира сего»[403].

Пожалуй, самый подробный анализ межконфессионального взаимодействия в Клермоне VI века представлен в статье австралийского историка Б. Бренана. Он отмечает, что конфликт, произошедший в Клермоне, несколько удивителен, учитывая интегрированность и хорошие отношения между иудеями и христианами Клермона, и размышляет над тем, почему он произошел и заслужил столько внимания со стороны христианских авторов.

Б. Бренан говорит о том, что не следует исключать вероятность того, что это действительно была борьба двух групп населения, тех, кто поддерживал иудеев, и тех, кто был против. Из описания Григория Турского не совсем понятна динамика отношений Авита и иудеев Клермона, когда именно он начал активно им проповедовать: до того, как стал епископом (тогда иудеи поддержали его соперника по понятным причинам), или после, и попытки обращения иудеев стали последствием их поддержки конкурента Авита[404].

Так или иначе, конфликт произошел, и особое внимание Б. Бренан уделяет его временным рамкам: действия происходили между Пасхой и

---

[401] Евстифеева Р. А. К типологии епископов в «Истории франков» Григория Турского. С. 17.

[402] Григорий Турский описывает не только попытки подкупа, но и другие преступления священнослужителей. Например, Каутин, помимо всего прочего, пытался заживо похоронить пресвитера Анастасия, так как тот не уступал ему свои владения (IV, 12); а епископ Приск вместе с супругой Сусанной убивал сторонников своего предшественника — епископа Ницетия Лионского, «человека исключительной святости и целомудрия» (дяди матери Григория Турского) (IV, 36).

[403] Concilium Aurelianense, a. 538 / MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695]. Ed. F. Maasaen. 1893.

[404] Brennan B. The conversion of the Jews of Clermont in AD 576. P. 325.

Вознесением. В этот период разделение городской общины на христиан и иудеев было особенно заметно, а вид иудеев для христиан был «оскорбительным». В подобной ситуации, по мнению Б. Бренана, что угодно могло спровоцировать конфликт, что и произошло. При этом, иудеи даже смогли оказать сопротивление, по версии Григория не все из них согласились креститься, кто-то ушел в Марсель.

Почему это событие получило столько внимания со стороны епископа Тура, Б. Бренан объясняет следующими факторами: эпизод в Клермоне наряду с другими формирует образ праведного пастыря, который должен заботиться о приумножении своей паствы, проповедовать иудеям; также с Клремоном связаны и личные цели автора, Григорий отстаивает интересы определенного круга аристократии, не скрывает, что находится на стороне одних священнослужителей и противостоит другим, а какие-либо хорошие отношения с иудеями становится инструментом в этой борьбе[405].

Что касается поэмы Венанция Фортуната, то, по мнению Б. Бренана, она имела скорее политический смысл. Она была написана в спешке по просьбе Григория Турского, с целью поднять авторитет Авита после произошедшего конфликта (особенно если она предназначалась для публичного чтения).

Интерпретация событий в Клермоне, предложенная Б. Бренаном, в настоящий момент является более или менее общепринятой, хотя существуют и альтернативные точки зрения. Например, французский историк Мишель Руш писал о том, что конфликт 576 года в некоторой степени был спровоцирован самими иудеями. Они систематически нарушали законы (о занятии административных должностей, владении христианскими рабами) и постановления церковных соборов. Конфликт в Клермоне тоже начинается с нарушения закона: судя по рассказу Григория, бывший единоверец вылил на новообращенного иудея прогорклое масло, между тем как преследование

[405] Brennan B. The conversion of the Jews of Clermont in AD 576. P. 323. Quenehen M. Les Juifs de l'évêque. De l'usage des Juifs dans l'œuvre de Grégoire de Tours // Archives Juives, 2010, 1 (43). P. 108.

крестившихся иудеев было законодательно запрещено (CTh. 16.8.1). М. Руш делает вывод, что иудеи чувствовали себя «безнаказанными», на что христианам приходилось реагировать (учитывая бездействие светских властей)[406]. При этом, христиане также нарушают закон, разрушая синагогу, но авторы (Григорий Турский и Фортунат) не осуждают это действие, а, наоборот, радуются новообретенному «единству города». Таким образом, для М. Руша важным оказывается, прежде всего, тот факт, что насильственное крещение произошло в связи с попустительством светских властей и желанием христианских священнослужителей объединить городскую общину в рамках христианской религии[407].

Похожего мнения придерживается и американский историк В. Гоффарт, который предполагает, что действия Авита были необходимы для поддержания общественного порядка. Какое-либо упоминание светской власти в данном конфликте совершенно отсутствует, а так или иначе разгоревшийся конфликт необходимо было погасить. Согласно законам необходимо было бы наказать зачинщиков-иудеев, восстановить синагогу и возместить ущерб иудеям. Но подобное восстановление справедливости не остудило бы пыл христиан, а скорее наоборот. От назревающего масштабного и жестокого конфликта могла спасти только капитуляция одной из сторон. По мнению В. Гоффарта, ультиматум крещения или изгнания был одной из немногих опций, оставшихся епископу[408].

Подводя итог анализу этого эпизода, можно отметить, что Григорий Турский использовал образ иудеев и нарратив крещения в своих произведениях для нескольких целей: как объект дифференциации[409] для утверждения христианской идентичности (для этих целей также использовались ариане,

[406] Rouche M. Les baptêmes forcés de Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient // Le choc des cultures. Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge. Presses universitaires du Septentrion, 2003. P. 223–242.
[407] Ibidem.
[408] Goffart W. Rome's Fall and After, London, 1989. P. 312.
[409] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 103.

случаи крещения которых также упоминаются[410]), о самих иудеях сообщается крайне мало; для формирования образа праведного епископа, который заботится о приумножении и единстве своей паствы, и утверждения института епископата[411], и, вероятно, для отстаивания интересов определенных знатных семей в клерикальных спорах[412].

Институт епископства исследователи часто называют одной из главных тем «Истории» Григория; служители церкви в описываемых им событиях порой играют роль более важную, чем сами короли, и так же, как они, несут ответственность за христианское общество. Епископат олицетворяет вселенскую церковь и ее преемственность, чему служит, например, последовательное перечисление епископов[413]. Епископы поддерживают праведных королей и направляют тех, кто отступает от намеченного пути. Они сами в некотором смысле управляют христианским обществом[414]. Епископ – это духовный наставник, лидер христианского общества, который борется за установление и сохранение божественного порядка, христианского единства. Например, как в случае с Авитом Клермонским.

Возвращаясь к Оверни, следует отметить, эпизоды иудео-христианских конфликтов встречаются и в тех житиях епископов Клермона, которые были созданы несколькими веками позднее деятельности самих священнослужителей. Возможно, присутствие иудеев и иудео-христианское взаимодействие в Клермоне, действительно было значительным, как и влияние сочинений Григория Турского и Венанция Фортуната, так как это сформировало определенную риторическую традицию.

Примером подобного жития, в котором упоминается иудео-христианский конфликт, служит жизнеописание первого епископа Клермона Австремония (Стремония), деятельность которого приходилась на вторую половину III века.

[410] Gregorius Turonensis, Liber in gloria rnartyrum, 79.
[411] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 111-112.
[412] Wood I. The Ecclesiastical Politics of Merovingian Clermont. P. 37.
[413] Heinzelmann M. Heresy in Books I and II of Gregory of Tours' Historiae // After Rome's fall: narrators and sources of early medieval history, University of Toronto Press, Toronto, 1998. P. 71.
[414] Heinzelmann M. Heresy in Books I and II of Gregory of Tours' Historiae. P. 72.

История, связанная с иудеями, о которой говорится в житии, в других источниках не упоминается, что заставляет относиться к ней с осторожностью, особенно учитывая события, там описанные[415] и время создания жития (середина VII века)[416].

Действительно, житие Австремония содержит рассказ о совершенно неправдоподобном конфликте между иудеями и епископом Клермона. Согласно житию, в Клермоне во времена Австремония проживало множество иудеев, которых епископ пытался с помощью проповеди обратить в христианство. Иудеи от крещения отказывались, а несколько особенно активных даже задумали убить Австремония. Узнав об этом, ученики епископа пытались его предупредить, но Австремоний отказывался что-либо делать по этому поводу и был готов и даже рад принять мученическую смерть. Епископ Клермона продолжил проповедовать в надежде образумить иудеев, и труды его оказались не напрасны: один из них, сын влиятельного члена иудейской общины, стал христианином. Но это вызвало гнев иудейской толпы во главе с отцом новообращенного, в результате конфликта и сын иудея, и епископ были жестоко убиты (Vita Austr. 8–11)[417].

Эту историю продолжает житие преемника Австремония, епископа Урбика (умер в 312 году), который, в качестве наказания за преступление, с толпой христиан захватил синагогу и поставил местных иудеев перед выбором, либо принять крещение, либо смерть (Vita Urb. 2).

---

[415] Katz S. The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul. P. 22.

[416] Heinzelmann, M. L'hagiographie mérovingienne: panorama des documents potentiels // L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Ed. by M. Goullet, M. Heinzelmann, and C. Veyrard-Cosme. Beihefte der Francia 71, Ostfildern, 2010. P. 52. Molinier A. Les sources de l'histoire de France. Vol. 1. Paris, 1901. P. 23.

[417] Григорий Турский рассказывает похожую историю, произошедшую на Востоке. Когда сын одного иудея, обучавшийся грамоте вместе с христианами, с ними же был на службе в базилике и принял Святые Дары. Затем он рассказал об этом своему отцу, который в гневе из-за предательства закона Моисея решил сжечь в печи своего сына. Но пламя чудесным образом не навредило ему. А сбежавшиеся на крики христиане бросили в пламя уже отца. А сын принял христианство, как и многие последовавшие за ним иудеи. (Liber in Gloria Martyrum, 9). Похожая история, которая является вероятным источником для Григория, содержится и в «Церковной истории» Евагрия Схоластика (IV. 36).

В правдивости данного события историки также сомневаются[418], особенно учитывая, что в это время иудаизм был разрешенной законом религией, а христианство еще не было узаконено; указывают на сходство и возможное влияние истории Авита[419]. Учитывая упоминания Клермона в этом контексте и распространенность подобных историй в житиях епископов этого периода, не удивительно, что авторы сочли уместным поместить эти события в жития первых епископов города, тем самым указывая на долгую историю иудео-христианского противостояния и отмечая роль епископа, который исполнял свои обязанности, заботился о приумножении своей паствы.

Топос активной проповеди епископа иудеям и их обращения в христианство или изгнании присутствует и в других житиях. Клермон в этом плане не является исключением.

Например, житие Иннокентия, епископа города Дертона (ныне Тортона, Италия), чье пастырское служение приходилось на конец III — первую половину IV века, сообщает нам, как христиане вместе со своим епископом разрушили синагогу и возвели на этом месте базилику, а все иудеи были изгнаны из города (De S. Inn. Col. 5, A–B). Хотя автор текста, составленного в X веке, использовал в качестве источника своих сведений не действительное житие, якобы сочиненное учеником Иннокентия, а более позднюю подделку[420], сам рассказ в нем отражает в целом типичную ситуацию периода Поздней античности. Рассказы о разрушениях синагоги неоднократно встречаются в текстах того времени.

В житии Сульпиция Буржского[421] (Благочестивого) (576–647) сообщается, что, хотя во время его пастырского служения в городе проживало множество иудеев, епископ не позволял там жить без благодати крещения «ни язычникам, ни еретикам, ни иудеям» (vir sanctus Bethuricas in civitate nullum sinivit nec

[418] Katz S. The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul. P. 22.
[419] Parkes J. The conflict of the church and the synagogue. P. 134.
[420] Зайцев Д. В. Епископ Иннокентий. С. 736–737.
[421] Предположительно, было написано во второй половине VII века. См.: Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme. P. 110.

hereticum nec gentilem aut Iudaeum sine baptismi gratia habitare). Он обращался к ним с проповедями и увещеваниями, в конце концов, к нему прислушались и приняли христианство (Vita Sulp. 4). В данном контексте не совсем понятно, что именно было мотивацией принятия христианства иудеями: проповеди епископа или, что он «не позволял» им жить в городе. В житии Ферреола[422] (530–581), епископа Юзеса, также рассказывается о том, как он поставил иудеев перед выбором: либо крещение, либо изгнание из города (Vita Fer. 5).

Таким образом, эпизоды крещения иудеев становятся топосом позднеантичной агиографической литературы и важным фактором формирования образа епископа. Подобные сюжеты формируют определенный стереотип поведения по отношению к иудеям, когда единственный возможный способ общения с ними праведных христиан, особенно епископов, заключается в попытке обращения, в проповеди и увещевании отвергнуть иудаизм. Христианские авторы в своих произведениях акцентируют внимание на разобщенности, иудео-христианском противостоянии, которое неизменно заканчивается торжеством христианства.

1.2. Роль иудеев в формировании образа праведного епископа.

Помимо эпизодов крещения, иудеи становятся героями и других историй, авторы которых стремятся продемонстрировать различные функции епископа, характеристики доброго пастыря. Довольно часто обращение к иудейской теме дает возможность авторам жития представить чудотворную силу святых, которая является неотъемлемой частью образа святого и «доказательством» его святости. При этом рассказы о чудесах, в результате которых тот или иной иудей или сразу группа иудеев обращается в христианство, интересны не только как элементы конструирования образа святого, они также отражают устойчивое отношение христиан к иудеям. Порой иудеи упоминаются в контексте каких-либо неприятных событий, даже преступлений, которые

[422] Григорий Турский упоминает Ферреола, но также ничего не говорит о конфликте с иудеями (Greg. HF VI, 7).

явленные чудеса разоблачают. Или, зачастую, «упорствующие в своем неверии», становятся свидетелями чудесных явлений, убеждаются в истинности христианства и принимают крещение.

Например, житие Павла, епископа Августы Трикастинорум (юг Галлии), пастырское служение которого приходится на конец IV — начало V века, рассказывает о следующем случае. Предшественник Павла епископ Торкват занимал деньги на нужды паствы у одного иудея, а отдать успел только половину. Когда епископом стал Павел, иудей, сговорившись с архидиаконом, с которым они разделили деньги, решил обмануть Павла и снова потребовал всю сумму, утверждая, что ему ничего не возвращали. Тогда Павел, созвав людей в церковь, обратился к усопшему Торквату, спросил его о сумме долга, и Торкват, словно живой, ответил, что половина была возвращена. Став свидетелем подобного чуда, иудей покаялся и просил крестить его (Vita Paul. 3–5). В данном случае иудей изображается опять же как финансово влиятельный человек, к которому обращались за помощью, но не устоявший перед соблазном обмануть нового епископа, и в том числе соблазнивший наживой архидиакона. Но обман был разоблачен, а чудо, произошедшее на глазах иудея, убедило его в истинности христианства.

Житие Германа Парижского (496–576), автором которого является Венанций Фортунат, также рассказывает о крещении, сопровождавшемся чудесами. Во время проповеди Германа в Бурже, куда он отправился для рукоположения епископа, один иудей, Сигерик, принял христианство, но его жена Мамона отказывалась следовать примеру мужа и даже встречаться с епископом. Тогда Герман все же решил убедить ее, отправившись к ней домой, и в тот момент, когда он поднес руку ко лбу женщины, окружающие увидели пламя и дым, выходящие из ее ноздрей, и все поняли, что это был изгнан тот, кто «до этого выступал против ее спасения». После «изгнания» женщина приняла крещение, как и многие другие иудеи, следуя ее примеру (Vita Germ.

62)[423]. Таким образом, «упорство» женщины, как и иудеев в целом, объясняется одержимостью дьяволом, а явленные чудеса несут избавление и демонстрируют превосходство христианства.

В этом житии есть другой случай, где описываются иудеи; он входит в группу чудес Германа, связанных с освобождением заключенных и отпиранием оков. Однажды Герман встретил молодого человека по имени Аманций, закованного в цепи, которого куда-то вели иудеи. На вопрос епископа Аманций ответил, что его заковали, потому что он отказался подчиняться иудейским законам. Тогда иудеи начали открывать кандалы ключом, но оковы были сняты чудесным образом после крестного знамения Германа (Vita Germ. 64).

С одной стороны, Венанций Фортунат, используя агиографический топос разрешения оков, который отсылает читателя к «Деяниям апостолов» (ср. Деян. 12:7; 16:26), показывает Германа вершителем правосудия на городском уровне[424], чего можно было бы добиться и без использования иудейской темы. Действительно, Герман неоднократно освобождает в житии заключенных (Vita Germ. 19, 57–58; 26, 77–79; 52, 142–143). Но, с другой стороны, к этой мысли добавляется еще одна, не менее важная. В иных рассказах об освобождении узников Венанций ничего не говорит о причине их ареста, в результате чего те акты милосердия и выражения власти в городе оказываются вполне самоценными. В данном же отрывке автор намеренно указывает на то, что молодой иудей был закован в цепи за противление иудейским законам, что дает дополнительное прочтение рассказу: случившееся из простого акта милосердия превращается в избавление иудея от оков прежней веры.

Чудесам уделяется много внимания и в сочинениях Григория Турского. Способность творить чудеса является исключительно чертой истинного

[423] Б. Блюменкранц обращает внимание на схожесть этого эпизода с обращением жены Иннокентия из послания Севера. Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme. P. 110.

[424] Orselli A. M. Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII // Agiografia altomedioevale / a cura di S. Boesch Gajano. Bologna, 1976. P. 86.

христианства[425], в отличие от его еретических ответвлений (в частности, арианства) или иудаизма. Об этом напрямую говорят некоторые эпизоды из «Истории» Григория.

Во второй книге он описывает спор арианского епископа Цирола и католического епископа Евгения, который проводился в королевстве вандалов в присутствии короля Гунериха (477–484), который «был самым жестоким и несправедливым гонителем христиан Ливии»[426]. «После того как Евгений успешно победил его в споре о тайне Святой Троицы и, кроме того, сотворил благодаря Христу много чудес, тот епископ из зависти пришел в сильную ярость… Евгений же не только возвращал зрение слепым, но и исцелял слепоту ума» (*Greg*. HF II, 3). Тогда «мерзкий епископ ариан» подговорил одного человека, чтобы он притворился слепым, а Цирол бы сделал вид, что смог его излечить, тем самым «доказав», что тоже может творить чудеса.

Но, по словам Григория, «жадность и впрямь ослепила» сообщника Цирола, а арианский епископ, не обладая силой святого, не смог ему помочь. Тогда ослепленный обратился к католическим епископам, Евгению, Виндемиалу и Лонгину, которые были с ним в этот момент и также были известны чудесными исцелениями. После того как обманщик признал, что верит в единосущность Троицы, епископы излечили его, а обман Циролы был раскрыт (*Greg*. HF II, 3). Король Гунерих же в гневе, из-за того, что «доброе имя его епископа благодаря этому поступку опозорено», приказал казнить Виндемиала и Лонгина, а Евгения, который под угрозой казни отказался перейти к еретикам, отправил в изгнание.

Обращение короля вестготов Реккареда в католическую веру также сопровождается диспутом представителей разных ветвей христианства. Григорий сообщает, что король обратился к арианским епископам: «Отчего между вами и теми епископами, которые называют себя православными

[425] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 109.

[426] Прокопий Кесарийский. Война с вандалами. Книга первая VIII, 3 / Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Перевод, статья, комментарии А. А. Чекаловой. М. Наука, 1993. 571 с.

католиками, постоянно возникают ссоры и почему те благодаря вере своей творят множество чудес, а вы ничего подобного не можете совершить? Посему прошу вас, соберитесь вместе и обсудите вероучения обеих сторон, дабы нам установить, какая вера истинная» (*Greg*. HF IX, 15). Отсутствие чудес, совершенных арианскими епископами, было одним из главных аргументов в споре со стороны ортодоксальной партии. Их попытки исцеления скорее приводили к обратному. «Король же тайно призвал к себе епископов Господних, и после того как расспросил их… познав истину, Реккаред прекратил спор, принял католическое вероисповедание и чрез осенение священным крестом и миропомазание уверовал в Иисуса Христа» (*Greg*. HF IX, 15).

Таким образом, способность творить чудеса является характеристикой исключительно православного (никейского) духовенства, отличительной чертой истинного христианства[427], также подобные способности призваны подтвердить праведность и святость того или иного епископа. Присутствие иудеев в подобных историях не имеет самостоятельного значения, оно служит скорее для контраста, усиливает авторитет епископа, который смог обратить «неверного и упорствующего» иудея, а также усиливает масштаб грехопадения связью с иудеями.

Примером подобной истории служит поучительный для каждого христианина (как признает сам турский епископ) рассказ об ослеплении архидиакона буржского Левиаста (*Greg*. HF V, 6). Он сводится к тому, что упомянутый архидиакон, из-за катаракты лишившийся зрения, сначала безуспешно пытался найти спасение у врачей, затем в течение двух или трех месяцев в базилике блаженного Мартина молился об исцелении, благодаря чему вновь обрел возможность видеть; но по возвращении домой, чтобы улучшить зрение, обратился за дополнительной помощью к врачу-иудею; как

[427] Борьба с еретиками и укрепление христиан в вере с помощью чудес часто используются и в других агиографических сочинениях. См.: Бабина А. А. Чудеса как элемент модели святого-патрона в галльской агиографии IV—V вв. // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2022. Вып. 1. С. 91.

только этот иудей применил свое лечение, архидиакон утратил зрение окончательно, и все дальнейшие молитвы священнослужителя об исцелении оказались тщетны. Григорий Турский заключает, что «он оставался бы здоровым, если бы, помимо божественной силы, не воспользовался помощью иудея».

Конечно, нельзя не согласиться с Аврил Кили, что в этом рассказе мало чего-то антииудейского, все внимание в нем сосредоточенно на архидиаконе и его грехе, а само повествование Григория нацелено, прежде всего, на то, чтобы убедить читателя-христианина не искать земной помощи там, где уже обретена помощь небесная[428]. Но нельзя отрицать и того, что Григорий неслучайно указывает конфессиональную принадлежность врача так же, как неслучайно цитирует «Второе послание коринфянам» Павла (2 Кор. 6:14), место, где апостол призывает не преклоняться под чужое ярмо с неверными. Очевидно, что использование фигуры иудея в данном рассказе призвано усилить степень греховности архидиакона[429].

Со святым Мартином Турским связана и другая история исцеления. Однажды епископ Бурдигала (Бордо) Луп тяжело заболел лихорадкой. Это случилось в приближении дня святого Мартина, и епископ решил просить помощи у почитаемого епископа Тура. В то время как епископ спешил к базилике, он встретил одного иудея, который спросил о его направлении. Луп ответил, что направляется в базилику, чтобы просить у Мартина помощи в исцелении. На что иудей сказал, что это не принесет никакой пользы, ибо «мертвые не могут дать лекарства живым» (Greg. Liber III de virt. S. Martini, 50). Не слушая иудея, Луп продолжил свой путь к базилике, после усердных молитв он взял домой две свечи из храма. Дома он выпил пепел от сожженных фитилей, смешав их с водой, и вскоре выздоровел, а тот иудей сам заболел той же лихорадкой, и болел в течение года. «Но неправедный ум невозможно

[428] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 114.
[429] Ibidem.

изменить даже муками» (sed mens iniqua nec tormentis mutari potuit umquam), заключает автор.

В данном случае коварный иудей не верит сам и пытается посеять сомнения в душе епископа в отношении чудесной силы святого, но епископ исцеляется, а иудея, которого «невозможно исправить», ждет возмездие.

Впрочем, Григорий рассказывает также другую историю об одном из восточных мучеников, чья слава не обошла стороной и иудеев, которые жаждали исцеления. Григорий повествует об одном иудее, который, страдая болезнью ног, «хотя и не верил во Христа», молясь перед дверями храма, просил помощи у мученика Домиция (который при жизни сам страдал подобной болезнью и был известен чудесами исцеления): «Знаю, святой мученик, что ты не удостоишь смилостивиться надо мной, потому что ослеплен я завесой Закона. Но ныне я прибегаю к тебе и умоляю и ищу твоей милости, чтобы, избавив от первой, телесной болезни, исцелил ты и недуг моего неверия» (Greg. Liber in gloria martyrum, 99). Иудей был исцелен и затем уверовал во Христа.

Все эти эпизоды служат, в первую очередь, для прославления христианских святых, а образ ослепленных неверием иудеев, которые с помощью чудес либо осознают свою слепоту, либо получают наказание, лишь усиливает святость христианского героя.

Из обычной риторики Григория Турского в отношении иудеев выделяется одна история про иудея, укравшего икону из храма. История входит в серию рассказов о чудесах, но в отличие от многих других, изложенных турским епископом, а также приведенных выше, это чудо явлено без каких-либо посредников и служит не прославлению пастырей, а призвано свидетельствовать о могуществе Божием. В своем рассказе Григорий явно показывает озлобленность иудея, живущего в христианском городе, на Христа. Он часто приходил в церковь и смотрел на висящий на стене образ Спасителя, говоря: «Вот он соблазнитель, унизивший нас и народ наш» (*Greg*. Mirac. 20). Ночью тайком он пробрался в храм, снял икону, надругался над ней, нанеся ей

повреждения, и унес домой, чтобы сжечь. Григорий рассказывает, что из раны, которую иудей нанес образу, стала течь кровь, и именно по кровавому следу христиане, пришедшие на утро в храм и обнаружившие пропажу, нашли дом иудея, забрали икону, а самого вора побили камнями (*Greg*. Mirac. 20). Нельзя отрицать всей антииудейской направленности рассказа Григория. В отличие от других он не завершается раскаянием иудея и его обращением в христианскую веру.

Вся история построена на противопоставлении света и тьмы: иудей ночью пришел в храм (*nocte veniens*), под покровом ночной тьмы (*per obscurae noctis tenebras*) он вошел в свой дом. Преступление же раскрывается, напротив, при свете: иудей увидел себя окровавленным, когда был зажжен свет (*lumine adhibito*). Опять же окончательное торжество справедливости в этой истории происходит при свете: христиане на рассвете (*diluculo*) пришли в храм и бросились на поиски иконы. Кроме света важную роль в рассказе играет цвет, а именно цвет крови. Дома иудей увидел, что он весь в крови (*cernit se totum sanguine cruentatum*), по кровавому следу (*cruoris vestigia*) христиане нашли преступника. По сути, безымянный иудей становится воплощением преступлений всего иудейского народа: на нем кровь Христа, и кровавый след позволяет легко найти виновника преступления. Сам же рассказ, лишенный топографической привязки, превращается в exemplum, нечто типовое, а вовсе не сообщение об из ряда вон выходящем происшествии.

Как уже отмечалось, эта история является скорее исключением. В основном, Григорий Турский в своих произведениях относился к иудеям нейтрально. Упоминание иудеев зачастую служило цели прославления священнослужителей, утверждения самоидентичности христианского сообщества[430], и не относилось к самим иудеям. Иудеи были обычной частью позднеантичного общества, только их религия вызывала вопросы, зачастую отмечается их неверность, но без обычных для того времени антииудейских топосов. Хотя косвенно, например, через одобрение крещения иудеев

[430] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 114.

епископом Авитом, Григорий все же отмечает, что крещение иудеев было рано или поздно неизбежно[431], что соответствует правильному, с точки зрения христианства, порядку вещей.

Другим частым проявлением благочестия епископа и важной составляющей образа святого являлся выкуп пленных[432]. В житии Цезария Арелатского в этом контексте также упоминаются иудеи. В одном эпизоде говорится, что Цезарий выкупал рабов-христиан, чтобы они из-за смирения не сделались «арианином или иудеем» (Vita Caes. I, 32). Хотя иудейский прозелитизм, как и владение христианскими рабами, был неоднократно запрещен (о чем подробнее будет рассказано в следующей главе), неясно упоминается реальная угроза «стать иудеем» или нет. Так или иначе, спасение от подобной участи еще раз подтверждает благочестие пастыря и его заботу о своей пастве.

С другой стороны, милосердие может проявляться и по отношению к иудеям. Например, в житии Масоны (Мазона), епископа испанского города Мериды, чье служение приходилось на 573–606 годы, говорится, что он построил ксенодохий, где принимались и свободные и рабы, и христиане, и иудеи[433], что в очередной раз делает акцент на милосердии епископа, присутствие иудеев служит для усиления славы героя и свидетельствует об истинности его деяний[434].

---

[431] Goffart W. Rome's Fall and After. P. 314.

[432] Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V — начала VI в. // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 1. С. 86.

[433] «Затем он соорудил странноприимный дом и обогатил огромным наследственным имуществом и приказал поставленным служителям и врачам служить нуждам странников и страждущих. И дал им такое указание, чтобы врачи, постоянно обходя всякий город, какого бы ни нашли больного – раба ли, свободного, христианина или иудея, относили на руках в странноприимный дом, и, приготовив чистую постель на кроватях и положив там этого немощного, давали вкусную и приятную пищу до тех пор, пока не возвращали с Божьей помощью тому больному прежнее здоровье». Житие меридских отцов, 5, 3 / пер. Н. О. Харламовой // Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии.

[434] Toch M. The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages. P. 105.

Также с целью утверждения образа епископа как доброго пастыря для всей городской общины в житиях часто используется и другой топос, а именно участие иудеев в похоронной процессии, оплакивание епископа. Например, о похоронах епископа Клермона Галла (который приходился дядей епископу Тура) в 551 году Григорий пишет: «Даже некоторые евреи шли в конце процессии, плача и держа в руках лампады. И все в один голос говорили: “Горе нам, с этого дня никогда у нас не будет такого иерарха”» (Greg. Vita patrum. VI, 7). Подобные упоминания встречаются и в других житиях.

Так, авторы жития изображают иудеев в качестве участников публичной процессии на похоронах Цезария Арелатского: «А вообще все [хорошие и плохие, праведные и неправедные, христиане и иудеи, шедшие впереди и за процессией] голосили: «Горе, горе!»» (Vita Caes. I, 49)[435].

Этот же эпизод содержится в описании прощания с Павлином Ноланским (353–431). Автор сообщает, что «не только христиане, но даже иудеи и язычники собрались вместе для совершения последнего обряда над Павлином... В один голос с нами все оплакивали отнятого у них патрона, защитника и хранителя. И действительно, он был таким, что его все любили» (Uranius, De obitu S. Paul. 9). Похожий эпизод есть и в житие Илария Арелатского (403–449): non solum fidelium, sed etiam Judseorum concurrunt agmina copiosa (Honor. Mass. Vita Hilar. Arelat. XXII, 29).

Подобный топос используется для прославления епископов, а также может говорить об определенном отношении к иудеям, как минимум, на риторическом уровне они оставались частью городской общины[436], картина прощания с епископом, добрым пастырем, в котором участвовала вся городская община, без присутствия иудеев была бы неполной. В жизнеописании епископа

[435] Дословно повторяется в житие аббатисы Арля Рустикулы (умерла в 632 г.). См.: Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096. P. 181.
[436] Fredriksen P., Irshai O. Christian Anti-Judaism: polemics and policies // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz, 2008. P. 1022.

важно было продемонстрировать, что он был хорошим пастырем для всех, и даже иудее горюют из-за его кончины[437].

Итак, контакты с иудеями, особенно контакты священнослужителей, которые должны были заботиться только о проповеди иудеям и привлечении их к христианской религии, осуждались христианскими авторами. Это относится не только к торговым отношениям для собственной выгоды, как это осуждает Григорий Турский в своей «Истории», но и к простым совместным трапезам. Вопрос совместной трапезы был довольно актуальным, учитывая внимание, которое ему уделялось в христианских источниках.

Христианская церковь зачастую была против этого, что отражалась в многочисленных постановлениях церковных соборов, запрещавших совместный прием пищи[438]. Подобное отношение отражалось и в христианской литературе, где отказ от всякого общения с иудеями являлся проявлением добродетели, а какое-либо мирное взаимодействие порицалось. Например, житие Илария Пиктавийского (ок. 315–367) сообщает, что он был настолько благочестивым, что не только не принимал пищу вместе с иудеями и еретиками, но даже избегал простого приветствия с ними (Vita. Hil. III, 9).

Первый епископ Турина Максим (конец IV – начало V века) призывал свою паству ограничить всякое общение с иудеями: «Мы должны избегать, полагаю, дружбы не только с язычниками, но и с иудеями, с которыми даже беседа – великая скверна. Ведь они своей хитростью добиваются расположения людей, входят в дома, вступают во дворцы и тревожат слух судей и народа»[439]. Но не все епископы придерживались подобного мнения.

---

[437] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens… P. 43.

[438] Например, собор в Эльвире (305 год). См.: Concilium Eliberritanum / Dale A. W. The synod of Elvira and Christian life in the fourth century: a historical essay. London: Macmillan, 1882. Или Ваннский собор (465 год). См.: Concilium Veneticum / Concilia Galliae a. 314–506. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. C. Munier, 2001.

[439] Цит. по: Тюленев В. М. Максим Туринский: проповедник и его паства // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2016, № 1. С 85.

В житие Ферреола (530–581), епископ Юзеса (южная Галлия)[440], наоборот, рассказывается о том, что он был очень дружелюбен с иудеями, пил и ел вместе с ними для того, чтобы обратить их мягкими увещеваниями, что ему удалось сделать с несколькими из них.

Но именно из-за этого близкого взаимодействия с иудеями он был смещён со своей кафедры в 555 году королем Хильдебертом и отправлен в ссылку в Париж[441]. Возможно, это было продолжением антииудейской политики Хильдеберта, ранее инициировавшего два церковных собора в Орлеане, на которых были приняты постановления, ограничивающие иудео-христианское взаимодействие[442].

Через три года Хильдеберт умер, а его земли взял под контроль его брат Хлотарь I, который вернул Ферреола из ссылки, но к этому моменту отношение епископа к иудеям кардинально изменилось. Он поставил ультиматум иудеям, либо они принимают крещение, либо покидают город (Vita Fer., 4–5). Неясно, было ли это продолжением его предыдущей политики по обращению, или это была реакция на собственное смещение. Но, так или иначе, дружелюбное отношение к иудеям зачастую вызывало неодобрение и порицание. Что, вероятно, не относилось к иудеям, принявшим христианство. Житие седьмого епископа Меца Симеона (середина IV века[443]) говорит о его иудейском происхождении (Vita Sim. 5).

Антииудейские топосы, постоянное напоминание о том, что иудеи «другие», о «свойственном» им нечестии, злобе, хитрости, коварности и неверии, не могли не влиять на представления людей, обычных христиан, которые зачастую под руководством своего епископа разрушали синагоги и применяли физическое насилие по отношению к иудеям. Особенно это

[440] В связи с упоминанием мусульман считается, что житие было написано в VII–VIII веке. См.: Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme. P. 131.
[441] Григорий Турский не упоминает об этих событиях, он лишь кратко сообщает о Ферреоле: «В то время скончался Ферреол, епископ Изеса, муж великой святости, исполненный мудрости и разумения. Подражая Сидонию, он сочинил несколько книг писем» (Greg. HF VI, 7).
[442] Bachrach B. S. Early Medieval Jewish Policy in Western Europe. P. 53.
[443] Katz S. The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul. P. 23.

относится к кризисным временам, когда социальное недовольство легко перенаправляется на «других», в вину и коварство которых проще поверить.

О подобной ситуации, скорее социальном, нежели религиозном конфликте, сообщает житие Цезария Арелатского. Согласно житию, во время обороны Арля от бургундской осады в 507/8 годах Цезарий был обвинен в попытке сотрудничать с бургундами (через его родственника, который также входил в состав клира), из-за чего был арестован. Особенно активно обвиняли епископа иудеи, которые «ликовали» в связи с его арестом. Но позже в этом же преступлении были обвинены сами иудеи; утверждалось, что один из них перебросил через стену камень с запиской, в которой обещал врагу помощь в захвате города в обмен на свободу и сохранение имущества (Vita Caes. I, 31), но на следующий день это письмо с указанием имени и религиозной принадлежности автора было найдено, иудей был разоблачен и наказан.

Историки сомневаются в правдивости этого события по ряду причин: маловероятным является тот факт, что иудей в записке, отправленной осаждающим, указал свое имя и религию, а также ничего не предпринял для того, чтобы его предательство не обнаружили. Также вызывает сомнение, что иудеи были готовы сдать город, учитывая, что до этого они были в числе первых, кто порицал подобное предательство, в котором был обвинен Цезарий[444].

Также неясно, почему обвинение иудеев послужило причиной освобождения Цезария, если это были две отдельные попытки сотрудничества с осаждающими. Вызывает сомнения и подозрительная лаконичность жития в отношении предателя-иудея, которого просто «нашли, осудили и наказали». Как отмечает Д. М. Омельченко: «На фоне подробного рассказа о его коварных

[444] Klingshirn W. Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. P. 108.

планах такая неожиданная лаконичность совершенно не выразительна и звучит каким-то диссонансом»[445].

Учитывая вышесказанное, историки или вовсе отвергают историчность обеих попыток сдачи города, предполагая, что они были помещены в житие для риторических целей[446], или предполагают, что это просто тенденциозное и неполное описание событий, которые действительно имели место быть[447].

Американский историк Уильям Клингширн предполагает, что авторы жития Цезария (учитывая, что агиографами были его последователи, которые защищали его репутацию от критиков и продолжали начинания епископа[448]) умолчали о поддержке обвинения против епископа также со стороны его паствы, а не только иудеев и еретиков. А само обвинение вполне могло бы быть оправдано, так как у Цезария были свои интересы в сотрудничестве с бургундами, а именно желание получить контроль над территориями, которые раньше входили в состав Арелатской кафедры.

И, чтобы вернуть доверие горожан, сторонники Цезария могли сами написать записку от лица иудеев, с целью обратить социальный гнев против них и вернуть Цезарию, авторитет которого после обвинений ослаб, поддержку населения. Обвинение иудеев позволило манипулировать общественным мнением и легче убедить население в невиновности Цезария. Вестготы же, в свою очередь, нуждались в человеке, который мог организовать защиту города и имел поддержку населения, им было выгодно иметь поддержку христианского большинства, поэтому Цезарий был отпущен[449].

Также есть и другие версии. Например, что адресатами письма были сами вестготы, которые сделали вид, что поверили написанному, и отпустили епископа, чтобы умиротворить католическое население и не обострять

[445] Омельченко Д. М. Арианские правители как «Значимые другие» в «Житии Цезария Арелатского» // Метаморфозы истории. Псковский государственный университет, 2014. С. 205.
[446] Katz S. Op. cit. P. 115.
[447] Klingshirn W. Caesarius of Arles. P. 109.
[448] Омельченко Д. М. Арианские правители как «Значимые другие» в «Житии Цезария Арелатского». С. 197.
[449] Klingshirn W. Caesarius of Arles. P. 109-110.

ситуацию[450], а партия Цезария тем самым очистила свою репутацию; или сами франки, а автором иудейского письма был сам агиограф, который не хотел показывать народное возмущение против своего же епископа[451].

По версии французской исследовательницы К. Делаплас эпизод с попыткой сдачи города был упомянут в житие для того, чтобы скрыть лояльность Цезария сначала вестготской, а потом остготской власти (которые были арианами), учитывая, что житие было написано уже при власти ортодоксальных франков, и авторы учитывали современную им политическую обстановку. Было необходимо, чтобы Цезарий принадлежал к «гонимым» еретической властью епископам[452] и сохранил свой авторитет и при франкской власти.

Так или иначе, авторы жития поместили в своем произведении данный эпизод, сочтя его уместным, а иудеям отвели роль обманщиков и предателей, которые радовались обвинению епископа. Правдивая эта история или нет, важным является образ иудеев, который формируют христианские авторы и который, по их мнению, будет воспринят христианскими читателями. Это образ коварного иудея, который был готов пойти на предательство ради сохранения собственного имущества. В целом, такие характеристики соответствовали образу иудеев, который активно создавался и в других христианских произведениях.

Подобные сюжеты об иудео-христианских конфликтах, об обращении иудеев являются важной частью христианского дискурса, поэтому они подробно описываются в житиях христианских святых, где авторы с помощью различных топосов и риторических приемов формируют определенный образ иудеев и стереотипы поведения по отношению к ним.

---

[450] Омельченко Д. М. Арианские правители как «Значимые другие»... С. 206.
[451] Омельченко Д. М. Там же. С. 207.
[452] Delaplace C. Pour une relecture de la Vita Caesarii: le role politique de l’évêque d’Arles face aux représentants des royaumes burgonde, wisigothique et ostrogothique // Les Annales du Midi. 2012. T. 124. № 279. P. 315.

Также упоминание иудеев в житиях нередко служит для демонстрации определенных функций епископа[453] и формирования образа праведного пастыря. При этом иудеи традиционно изображаются как упорствующие в своем невежестве и даже незаконно требующие соблюдения своих «сковывающих», в отличие от христианских[454], традиций и законов от других. А явленные чудеса демонстрируют (не только иудеям) превосходство христианства и являются доказательством и неотъемлемым атрибутом святости.

Образ иудеев формируется и активно используется и в других произведениях, где он служит определенным риторическим целям автора (утверждение превосходства христианства, конструирование образа епископа, святого) и имеет мало общего с реальными иудео-христианскими взаимоотношениями. Образ иудеев, создаваемый в христианских источниках, скорее отвечал представлениям христианских авторов об устройстве «христианского» мира, о праведном поведении епископа и его паствы.

Подобная риторика христианских сочинений носит назидательный характер, но, учитывая свидетельства все еще продолжающихся мирных и дружелюбных межконфессиональных контактов (о которых сообщают сами источники), сложно сделать вывод о ее эффективности.

Впрочем, стоит отметить и участившиеся случаи религиозного насилия, но здесь необходимо учитывать социальный контекст каждого конфликта. Зачастую они возникали «под руководством» ревностного епископа, который желал объединить население города в рамках христианской религии. Относительную легкость, с которой гнев христиан обращался в сторону иудеев, можно объяснить, в том числе, определенным влиянием антииудейской риторики и создаваемого образа иудеев. Но степень этого влияния остается неизвестной.

[453] Venanzio Fortunato. Vita di Germano vescovo di Parigi. Introduzione, traduzione e comment a cura di Paola Santorelli, 2020. P. 149.
[454] Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental. P. 363.

То же самое относится и к римскому законодательству. Со времен христианизации империи римские законы, как и постановления церковных соборов, также были направлены на установления четких границ между христианством и иудаизмом, в текстах постановлений также прослеживается влияние антииудейской риторики[455]. Но, как и в случае с христианской литературой, имперские постановления говорят скорее о должном поведении, а не о реальном положении дел. Реальность нередко отличалась от предписаний, например, запрет на занятие иудеями административных должностей нарушался, как показывает послание Севера и другие источники. Но, так или иначе, законодательство Римской империи, которое определяло правовой статус иудеев, сохранило свое влияние и в последующие столетия, к нему обращались в случае разрешения иудео-христианских противоречий даже в конце VI века, как показывают послания папы Григория I. Таким образом, рассмотрение динамики правового положения иудеев в Поздней античности необходимо для лучшего понимания иудео-христианского диалога. А привлечение других источников, целью которых не было создание определенного образа иудеев, позволяет заглянуть за рамки христианского «мифа» об иудеях, по-другому обратиться к уже упомянутой христианской литературе и отчасти проливает свет на реальное положение иудеев в обществе позднеантичного Запада.

[455] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 254.

ГЛАВА 2
ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИУДЕЕВ НА ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАПАДЕ В IV – НАЧАЛЕ VII ВЕКА

Правовой статус иудеев[456], как и любых других жителей империи (и их различных категорий), является важным показателем отношения государства к ним, а после христианизации империи он также является и показателем отношения церкви к различным категориям граждан, которые с этих пор формировались и по религиозному признаку.

Законы определяют границы дозволенного поведения, гарантируют защиту, а учитывая специфику римского права (которое будет иметь большое влияние и на правовые кодексы варварских королевств), чьи постановления нередко были ответами на запросы провинциальных чиновников по конкретным делам, и специфику церковного законодательства, которое стремилось регулировать практически все стороны жизни христианской общины, они также сообщают важную информацию о положении иудеев диаспоры на латинском Западе и отношении к ним неиудейского большинства.

Изучение правового статуса иудеев позволяет проследить эволюцию их правового положения, увидеть изменения, произошедшие в связи с христианизацией империи, проследить преемственность между правовой системой империи и образовавшимися на ее территории варварскими королевствами, дает возможность определить специфику и региональные особенности положения иудеев в некоторых из них, если таковые существовали.

Законодательство является одним из основных источников, которые сообщают о положении иудеев на позднеантичном и раннесредневековом Западе. Основным законодательным источником для данного периода является римское право, Кодекс Феодосия в частности. Он отражал динамику развития

[456] О правовом статусе иудеев в периоде ранней Империи см.: Smallwood E. M. The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations. Leiden: Brill, 1976. 595 p.

правового статуса иудеев и был актуальным не только для поздней Римской империи, но и многие варварские королевства, образовавшиеся после падения Западной Римской империи, претендуя на определенную преемственность, продолжали использовать Кодекс Феодосия и выстраивали свою правовую систему на его основе. Это относится и к части законодательства в отношении иудеев, подход к иудаизму, сформулированный в законах Кодекса Феодосия, определил иудейскую политику западноевропейских государств, как минимум, на несколько столетий.

До узаконения христианства и превращения его в господствующую религию правовой статус иудеев в Римской империи практически ничем не отличался от статуса других граждан[457]. После эдикта Каракаллы 212 года, который предоставлял римское гражданство всему свободному населению империи (что преследовало скорее фискальные цели), они стали полноправными гражданами, иудеи были интегрированы в римское общество, обладали всеми правами и даже некоторыми привилегиями[458], связанными с их традициями, которые принимались во внимание из-за их древности[459]. Имперское правительство относилось с уважением к многочисленным локальным различиям, признавало существование и важность различных традиций в отдельных провинциях[460], что относилось и к религиозным

[457] Porter S., Pearson B. Ancient understandings of the Christian-Jewish split. P. 36.

[458] Исследовательница М. Бен-Зеев оспаривает понятие «привилегии», так как это являлось обычной римской политикой по отношению к завоеванным народам – позволить им соблюдать свои традиции. См. Ben-Zeev M. Jewish Rights in the Roman World: New Perspectives // Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods. Ed. by B. Isaac, A. Oppenheimer. Tel Aviv, 1996. P. 47.

[459] Тацит, в целом негативно оценивая иудейские практики, отмечает: «Но каково бы ни было происхождение всех описанных обычаев, они сильны своей глубокой древностью». Тацит. История. V, 5.

[460] Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages: A Chapter in the Evolution of Western Legal Institutions and Ideas // University of Miami Law Review, Vol. 21 (2), 1966. P. 263.

практикам иудеев, им было позволено не участвовать в языческих культовых церемониях[461]. Камнем преткновения был лишь вопрос прозелитизма.

После цепочки восстаний I–II веков, которые сопровождались ухудшением римско-иудейских отношений и изменениями в правовом положении иудеев, ситуация стала улучшаться при императоре Антонине Пие (138–161), который частично отменил постановления своего предшественника, императора Адриана (117–138), и разрешил иудеям обрезать своих сыновей[462], распространять эту практику на других было запрещено.

Закон гласил, что тот, «кто обрежет мужчину, не принадлежащего к иудейской религии, подлежит наказанию как кастратор»[463]. Иудейская традиция обрезания ассоциировалась с кастрацией, которая считалась преступлением и соответствующе наказывалась, что, по всей видимости, и было одной из причин запрета обрезания при Адриане[464]. По мнению К. Немо-Пекельман, этот закон говорит скорее об ужасе римлян перед обрезанием плоти, чем о стремлении иудеев обращать в свою религию[465].

Смягчение подобного запрета в целом соответствовало римской политике, власти делали исключения для иудеев, отвечая требованиям их традиций и Закона[466]. По всей видимости, и другие ограничения в отношении иудеев были сняты; в иудейской литературе о периоде Антонинов говорится как о «конце великого гонения»[467].

Также, возможно, запрет на распространение иудаизма за пределы общества самих иудеев был связан с тем, что иудеи не участвовали в

[461] Rocca S. The Jewish Community of Rome from the Antonines to Diocletian: Some Aspects. The Jews in South Italy and in the Mediterranean area from the Roman times to the Early Middle Ages. Bari-Trani-Venosa. 2012. P. 17.
[462] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 100.
[463] Ibidem.
[464] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. P. 100. The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 102.
[465] Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 138
[466] Smallwood E. M. The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian // Studies in Judaism in Late Antiquity. Vol. 12, ed. by J. Neusner, Brill Academic Publishers, Netherlands, 1976. P. 471.
[467] Ibid. P. 472.

религиозной жизни империи, которая была тесно связана с различными гражданскими обязанностями, и были освобождены от бремени декуриона; увеличение числа подобных «привилегированных» людей было не в интересах государства. И в целом, до распространения христианства, понимание «религии» было тесно связано с происхождением, древними традициями какого-либо народа, поэтому, вполне логично, что обрезать разрешалось только мужчин иудейского происхождения.

В остальном иудеи были полноправными гражданами и находились под защитой государства, о чем свидетельствует, например, случай с будущим римским епископом Каллистом (Каликстом) I (217–222), который во время правления императора Коммода (177–192) был наказан за «бесчинства» в синагоге[468].

Как рассказывает в своем сочинении «О философских умозрениях или обличение всех ересей» Ипполит Римский (170–235), Каллисту было поручено приумножить чужие деньги с помощью банковского дела, но, по всей видимости, он был разорен или украл их и попытался сбежать, но был пойман. Когда те, кто дал деньги Каллисту, стали требовать их обратно, он, желая встретить смерть, сделал вид, что отправляется к своим кредиторам в день Субботы в синагогу, где устроил беспорядок. Иудеи обратились к префекту города с жалобой, напоминая, что римские законы позволяют им соблюдать свои традиции: «римляне предоставили нам привилегию публично читать те наши законы, которые были переданы от наших отцов»[469]. Иудеи рассчитывали на защиту своих прав, и она им была предоставлена. В итоге, Каллист был подвергнут порке и отправлен на рудники Сардинии.

Христианизация Римской империи, так или иначе, повлияла на все сферы общества, иудеи были из тех, кто в большей степени почувствовал произошедшие изменения, правовой статус иудеев стал постепенно меняться.

[468] Rocca. Op. cit. P. 18.

[469] Hippolytus. Refutation of all heresies. Book 9, Ch. 7 / Transl. by J. H. MacMahon // Ante-Nicene Fathers, Vol. 5 / eds. by A. Roberts, J. Donaldson, C. Coxe. Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1886.

Попытаемся проследить эти изменения, определить эволюцию римского и постримского законодательства в отношении иудеев, влияние церкви на эти вопросы, рассмотрим и само церковное законодательства, которое, если и не имело той силы принуждения, как светское право, но обладало большим духовным авторитетом, определяло рамки дозволенного поведения христиан в отношении иудеев, а в некоторых случаях регламентировало и поведение самих иудеев.

2.1. Законодательство Римской империи (Кодекс Феодосия) и правовой статус иудеев

С христианизацией империи и постепенным становлением христианства в качестве государственной религии положение представителей других религий стало меняться. Язычество и объявленные еретическими направления в христианстве запрещались, иудаизм остался единственной, помимо никейского христианства, разрешенной законом религией, religio licita. Впервые подобное понятие было упомянуто христианским апологетом Тертуллианом в конце II века (insignissimae religionis, certe licitae)[470], затем концепция иудаизма как разрешенной религии была утверждена и римскими законами (CTh. 16.8.9, Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat).

Особые связи между иудаизмом и христианством, невозможность отказаться от иудейского прошлого обуславливали особое отношение христиан к иудеям[471]. Христианские власти отчасти продолжали унаследованную от языческого прошлого политику терпимости, в определенном масштабе была сохранена и иудейская автономия, но при этом их права ограничивали и пытались запереть иудеев в рамках их собственного общества, четко обозначая границы между христианством и иудаизмом.

[470] Tertulliani Apologeticum, XXI, 1.
[471] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 258.

Как уже упоминалось, основным законодательным источником для данного периода является Кодекс Феодосия, составленный во второй четверти V века (вступил в силу в 439 году), в котором были собраны императорские постановления со времени правления Константина, с 312 года.

В Кодексе были собраны декреты, обычные законы, а также законы, которые были даны конкретным провинциям зачастую в ответ на запрос местных чиновников. Обстоятельства создания законов по большей части утрачены[472], так как в процессе кодификации преамбулы были удалены, хотя иногда их частично можно восстановить из содержания закона. Эти постановления действовали во всей Империи, так что закон, принятый в одной половине Империи, должен был быть явно отменен, чтобы не вступать в силу в другой половине[473]. На территории бывшей Западной Римской империи эти законы никогда официально не отменялись (кроме Вестготского королевства), и правовой статус Кодекса Феодосия и его разных компиляций был сопоставим с другими правовыми источниками, как минимум, до XII века[474].

Кодекс Феодосия устанавливает правовое положение иудеев и также регулирует иудео-христианские взаимоотношения, которым посвящены 8 и 9 титулы 16-ой книги Кодекса («De Iudaeis, Caelicolis et Samaritanis»), а также некоторые другие постановления. Само существование отдельных титулов Кодекса, посвященных исключительно не-христианам, говорит о появлении новых категорий граждан, которые выделяются по принципу религиозной принадлежности[475].

Израильский историк А. Линдер, исследуя римские законы в отношении иудеев, пришел к выводу, что при составлении Кодекса многие законы были

---

[472] Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 84.

[473] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 27. О том, как законы были обнародованы и распространялись см.: Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 82–84. The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 18–28.

[474] В основном использовались вестготские версии сборника римских законов. Parkes J. The Jew in the Medieval Community. P. 14.

[475] Nemo-Pekelman C. The ambiguous notions of Jewish legal ‘statutes’ and ‘status’ in Blumenkranz’s work. P. 26.

разделены на несколько[476], и нередко указаны неправильные даты их издания[477]. В общей сложности 45 законов были разделены на 68 текстов, которые затем были распределены по темам в хронологической последовательности среди различных книг Кодекса[478], что и привело к путанице в датировке. Согласно выводам А. Линдера, из 45 законов Кодекса Феодосия, касающихся иудеев, только 31 датирован правильно[479], в отношении остальных им предложены исправления. Хотя для нашего исследования небольшие погрешности в датировке не представляются важными, мы будем использовать даты постановлений в соответствии с исправлением А. Линдера.

Итак, согласно Кодексу Феодосия, в Империи, в которой шел процесс христианизации, иудаизм все еще оставался разрешенной религией и продолжал обладать определенной автономией, а иудеи могли рассчитывать на защиту государства от посягательств на свои права, которых, впрочем, у них становилось все меньше.

Много внимания уделялось защите синагог, которые имели большое значение для каждой иудейской общины. Закон от 393 года гласит: «Секта иудеев не запрещена никаким законом…; те, кто под именем христианской религии попытается разрушить или разграбить синагоги, будет наказан с соответствующей строгостью» (CTh. 16.8.9). Через четыре года был издан еще один закон о защите синагог, при этом отмечалось, что наместники провинций должны следить за их сохранностью и исполнением постановления (CTh. 16.8.12, 397 год).

Затем было издано еще несколько подобных законов. В одном из них отмечалось, что синагоги запрещено разрушать, «так как следует сохранять то, что принадлежит по праву [иудеям], без ущерба для их религии» (CTh. 16.8.20, 412 год). Закон от 423 года запрещал захват, поджог синагог, а также их

[476] С подобными выводами согласны и другие исследователи. См.: Honoré T. Law in the Crisis of Empire, 379–455 a.d: The Theodosian Dynasty and Its Quaestors. P. 140–150. Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 84–85.
[477] Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 84.
[478] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 39.
[479] Ibid. P. 35.

превращение в церкви. Захваченные синагоги должны быть возвращены, а если это невозможно, давалось разрешение на строительство новых, то же самое относилось и захваченным культовым предметам, они либо возвращались иудеям, либо компенсировались (CTh. 16.8.25).

Другое постановление (CTh. 16.8.21, 420/412 год) утверждало защиту не только синагог, но и частной собственности иудеев, запрещало самосуд, так как, если иудей совершил правонарушение, он должен быть наказан по закону. Также синагоги и другие религиозные объекты были защищены от использования по «праву гостеприимства», то есть от обязанности обеспечивать армию жильем и провизией (CTh. 7.8.2, 368/373 год).

Таким образом, синагогам уделялось довольно много внимание, что связано с их особой значимостью для иудеев. Синагоги были центром жизни иудейской общины. Они создавались самими людьми в ответ на потребность общины в центральном учреждении, которое предоставляло бы широкий спектр услуг, это был общинный институт. Нередко синагогу называли «дом народа»[480], что отражало ее суть. Обычно синагога строилась или восстанавливалась на общие средства, деятельность синагоги контролировала община, а ее служители избирались.

В синагогах собирались для обсуждения различных вопросов общины, для совместных трапез, там проводились иудейские суды, синагога была местом сбора и распределения благотворительных взносов (иудейские общины были известны поддержкой нуждающихся[481]), местом обучения, служила в качестве архива[482], при необходимости там могли останавливаться и жить.

Такое положение дел считается уникальным, когда столько общественных функций выполнялось под одной крышей. Языческие храмы и христианские церкви также выполняли различные функции, но не в таком

[480] Levine L. The Ancient Synagogue. The First Thousand Years. Yale University Press, 2005. P. 381.
[481] Ibid. P. 396.
[482] Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. P. 48.

количестве (там не производился суд, они не служили в качестве школ), и не так централизованно[483]. Для языческого, а потом христианского большинства населения империи не было необходимости в подобном учреждении, которое выполняло бы все эти функции, для различных не культовых целей они располагали широким спектром различных социальных учреждений. Иудеям же, находившимся в статусе меньшинства, была необходима самоорганизация и социальная поддержка.

Синагога была отражением, лицом конкретной общины, служила для демонстрации ее благополучия, была предметом гордости и даже соперничества с другими общинами[484]. Не удивительно, что в случае возникновения иудео-христианского конфликта, синагоги становились главным объектом для выражения гнева и недовольства со стороны христиан.

Из постановлений, которые защищали синагоги, мы можем сделать вывод, что случаи нападения действительно происходили, христиане разрушали синагоги или преобразовывали их в церкви. Но римские власти пытались поддерживать порядок и пресекать подобную деятельность.

С другой стороны статус синагоги не был равен статусу церкви, в глазах римских законодателей они значительно отличались. Если разрушение синагоги или ее разграбление наказывалось ее восстановлением или компенсацией ущерба, что больше соответствует просто законам о защите частной собственности[485], то преступления в отношении церкви или ее служителей считались sacrilegium, нападением на священное место, и наказывались гораздо строже (CTh. 16.2.31, 409; 16.2.40). Таким образом, защита синагоги скорее была обусловлена желанием сохранить общественной порядок, а не защитить культовое место иудеев.

---

[483] Levine L. The Ancient Synagogue. P. 410.
[484] Ibid. P. 383.
[485] Nemo-Pekelman C. “Law as a Weapon”: The Status of Temples, heretic Churches, and Synagogues and the Legal Mechanisms for Their Confiscation and Reallocation to Catholic churches (4th–5th c.). P. 61.

Но при этом, государство с уважением относилось к традициям иудеев, они были освобождены от всякой деятельности в субботу[486] (CTh. 16.8.20.1, 412 год). Было определено автономное иудейское религиозное руководство, которое должно быть по-прежнему освобождено от личных и гражданских литургий, как и христианское духовенство (CTh. 16.8.2, 330 год).

В одном из постановлений перечисляются различные иудейские должности, которые обладали подобными привилегиями, но вопрос, какие функции они выполняли, остается дискуссионным из-за недостаточного количества источников и специфики разных провинций, в которых функции и названия должностей могли варьироваться. В законе упоминаются пресвитеры, архисинагоги, отцы синагог и другие служащие, которые имели административную и политическую власть, обеспечивали работу синагоги (CTh. 16.8.4, 331 год). То есть все те, кто был занят религиозной деятельностью, или уже работал на благо своего локального общества, были освобождены от куриальных обязанностей[487].

Функции пресвитеров сложно точно обозначить, считается, что они могли иметь множество обязанностей и занимали ключевое место в синагоге, А. Линдер предполагает, что пресвитеры были членами общинного совета — «герусии»[488]. Об архисинагогах есть только обрывочные данные, ученые сходятся во мнении, что это была религиозная, духовная фигура, по другой версии, которая не исключает предыдущую, архисинагоги были патронами, которые жертвовали на строительство или восстановление синагог[489], также они участвовали в сборе налогов для патриарха (CTh. 16.8.14). Отец синагоги был скорее почетным титулом патрона, жертвователя, также он мог выполнять административные функции[490].

---

[486] Это освобождение было дано, как минимум, на некоторых территориях, еще в I веке. См.: McDonald K. Sabbath and Sunday Laws in the Roman Empire. 2020. 45 p.
[487] Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 254.
[488] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 135.
[489] Levine L. The Ancient Synagogue. P. 415–416.
[490] Ibid. P. 429.

Главой иудейской духовной иерархии был патриарх (его функции так же не совсем ясны, особенно в диаспоре), который имел особый статус, признанный и обозначенный римским законодательством. Закон от 330 года утверждал что, представители иудейского духовенства освобождены от личных и гражданских литургий и находятся под юрисдикцией патриарха и синедриона (CTh. 16.8.2). Этот закон был повторен вновь в 397 году (CTh. 16.8.13), где еще раз отмечалось, что иудеи подчинены своим духовным лицам, которые имеют те же самые привилегии, что и христианские клирики. Также римские судьи не должны были вмешиваться в религиозные дела иудеев и оспаривать решения служителей синагоги и патриарха (CTh. 16.8.8, 392 год).

Таким образом, римское государство признавало верховную духовную власть патриарха над иудеями диаспоры. Патриарх, в связи со своим статусом, имел особые привилегии и защиту. К концу IV века относится закон, который запрещал публично оскорблять патриарха (CTh. 16.8.11, 396 год), что, вероятно, было связано с падением его авторитета и вовлеченностью в политические интриги[491]. К нему применялись титулы, которые обычно присваивались сенаторам, высокопоставленным чиновникам[492]: clarissimorum et inlustrium patriarcharum (CTh. 16.8.8, 392 год, 16.8.11, 396 год), spectabilis patriarcha (CTh. 16.8.15, 404 год).

Иудеи платили налог в казну своего патриарха, относительно которого позиция римских властей была не всегда последовательной. В 399 году был обнародован запрет на сбор и отправление налогов патриарху, а что уже было собрано отправилось в государственную в казну. В постановлении говорится: «пусть еврейское население знает, что мы отменили этот грабительский налог» (CTh. 16.8.14). Через пять лет плата налога была возобновлена и все привилегии патриарха подтверждались (CTh. 16.8.15, 404 год). Уже после упразднения патриаршества (в 415 году Гамлиель VI был отстранен от должности из-за нарушения законов, ограничивающих иудеев, после его смерти патриархат

[491] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 196.
[492] Ibid. P. 70.

перестал существовать) налог должен был поступать в казну государства (CTh. 16.8.29, 429 год). Некоторые исследователи связывают подобную непоследовательность в отношении патриарха с личным отношением к иудеям разных представителей власти[493], которые не всегда были к ним благосклонны.

Иудеи имели автономию не только в духовной сфере, но и в некоторых других областях. Они имели собственный рынок[494], согласно закону от 396 года чиновники, контролирующие ценообразование и работу рынка, должны были быть иудеями (CTh. 16.8.10). Также у них был собственный суд относительно религиозных дел общины, в который было запрещено вмешиваться имперской администрации (CTh. 16.8.8, 392 год). Этот закон был принят в результате жалоб иудеев на вмешательство имперских властей на Востоке, но распространялся и на диаспору. Иудейский суд решал религиозные вопросы, все остальные дела находились в юрисдикции римских властей, хотя гражданские дела с согласия обеих сторон также могли разрешаться иудейским судом (CTh. 2.1.10, 398 год). Впрочем, уже с 415 года судебные тяжбы между иудеями и христианами должны были передаваться на рассмотрение наместников провинций (CTh. 16.8.22).

Таким образом, римское государство демонстрировало уважение к иудейским традициям и гарантировало им защиту в случае нарушения установленных правил с одной стороны; с другой стороны власти империи заботились не только о соблюдении общественного порядка, но и отстаивали интересы христианской религии, которая постепенно становилась государственной. Необходимость провести четкие границы между иудаизмом и

[493] Langenfeld H. Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II. Bonn, 1977. P. 87.

[494] Есть мнение, согласно которому этот закон распространялся только на Палестину. А. Линдер рассуждает следующим образом, что в диаспоре экономика иудеев и не иудеев была сильно взаимосвязана, и было сложно отделить и контролировать только иудеев, поэтому он предполагает, что закон был издан для Палестины. Но есть и исследователи, которые полагают, что этот закон распространялся на диаспору и только на иудейские рынки, обслуживающие особые потребности иудеев, например, в еде. Но о существовании таких рынков в IV веке нет каких-либо данных. Подробнее см.: The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 194.

христианством, избавить государственную религию от какой-либо потенциальной конкуренции, стремление, если не запретить иудаизм, то запереть иудеев в рамках собственного общества, ограничив всякое влияние на христиан, привели к тому, что иудеи постепенно ограничивались в правах.

В первой четверти V века иудеи постепенно были лишены права служить в имперской администрации, им было запрещено занимать административные должности. Постановление от 404 года, направленное префекту претория Галлии[495], говорит о том, что иудеи, которые каким-либо образом злоупотребляют привилегиями, будучи agentum in rebus (считается, что это административная должность, связанная с военными делами), должны быть исключены из государственной администрации (CTh. 16.8.16). Нередко это постановление трактуется как полный запрет на службу в военной администрации для иудеев[496], но А. Линдер и К. Немо-Пекельман полагают, что этот закон относился только к тем, кто каким-либо образом злоупотреблял своим положением[497].

С 409 года дефенсоры должны были избираться только из числа христиан (Defensores ita praecipimus ordinari, ut sacris orthodoxae religionis imbuti mysteriis reverentissimorum episcoporum nec non clericorum et honoratorum ac possessorum et curialium decreto constituantur; C. I., l, 55, 8). Полный запрет на занятие иудеями административных и военных должностей был издан в 418 году[498], иудеи могли заниматься только адвокатской деятельностью и пользоваться «привилегией» куриальной ответственности (CTh. 16.8.24; 418 год).

---

[495] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 223.

[496] Honoré T. Law in the Crisis of Empire, 379–455 a.d. P. 158.

[497] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 223. Nemo-Pekelman C. Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles). P. 179. К. Немо-Пекельман также предполагает, что этот закон связан с попыткой иудеев из куриального сословия пользоваться привилегией статуса agentum in rebus и не исполнять куриальные обязанности, с чем и пыталось бороться римское государство.

[498] К. Немо-Пекельман полагает, что одной из причин подобного запрета было тесное взаимодействие иудеев с донатистами и их совместные выступления против христиан в северной Африке. Nemo-Pekelman C. Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles). P. 183. В некоторых постановлениях Кодекса, которые защищают североафриканские церкви и христиан от насилия, упоминаются не только донатисты и еретики, но и иудеи. (CTh. 16.2.31; 16.5.46).

Обращение в иудаизм было запрещено (CTh. 16.8.1.1, 329 год; 16.8.26, 423 год) и наказывалось изъятием имущества (CTh. 16.8.7, 353 год), что, как упоминалось выше, было продолжением еще языческой политики, также преследовались различные группы, соблюдающие иудейские обряды, иудействующие христиане (CTh. 16.8.19; 409 год). Постановление 383 года предусматривало наказание для тех, кто «осквернил себя иудейской заразой», то же самое предусматривалось за участие в обрядах язычников или манихеев (CTh. 16.7.3, 383 год).

Действовал запрет на приобщение рабов к иудаизму, раб, обращенный в иудаизм, становился свободным (CTh. 16.9.1, 335 год), а затем запрет иметь рабов не иудеев вообще (CTh. 16.9.2, 339 год)[499]. Закон 384 года, помимо очередного повторения запрета, предусматривал компенсацию хозяевам-иудеям, христиане должны были платить выкуп за освобожденных рабов (CTh. 3.1.5)[500].

Впрочем, в данном вопросе действия имперских властей так же не всегда были последовательными. Закон от 415 года разрешал иудеям иметь рабов христиан при условии, что иудеи не посягают на их религиозную принадлежность (CTh. 16.9.3, 415 год). Закон от 417 года говорит о том, что христианских рабов иудеям нельзя покупать или получать в дар, но можно наследовать (CTh. 16.9.4, 417 год). Через несколько лет владение христианскими рабами снова было запрещено (CTh. 16.9.5, 423 год).

[499] Существует мнение, что подобные меры подорвали экономическую деятельность иудеев, особенно в сравнении с христианами, которые могли иметь рабов. См.: Marcus J. R. The Jews in the Mediaeval World: A Source Book 315–1791. P. 3. Дубнов С. М. История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII века. Т. 1. С. 23.

[500] Исследователи отмечают противоречие в этом постановлении, учитывая, что первая его часть запрещает иметь рабов-христиан, а вторая часть говорит об их выкупе. Само постановление сохранилось только в Бревиарии Алариха, на основе чего предполагалось, что вторая часть постановления была добавлена позже, составителями вестготского кодекса. К. Немо-Пекельман высказывает предположение, что составители Бревиария, возможно, ссылались не несохранившийся римский закон о выкупе, а также использовали другие юридические труды, которые отражали правовую практику римской Галлии V века, откуда и исходило правило выкупа христианских рабов у иудеев. Nemo-Pekelman C. Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles). P. 236.

Обращение рабов в религию господина было распространенным явлением, таким образом раб становился практически членом семьи, религиозные обряды которой он соблюдал. Поэтому власти активно боролись с подобными явлениями, законы, запрещающие прозелитизм, издавались из года в год, но учитывая их постоянное повторение, вероятно, они не всегда исполнялись. Как будет показано ниже, даже в начале VII века папе Римскому Григорию I приходилось вмешиваться в подобные случаи и вновь напоминать иудеям о запрете владения христианскими рабами.

Было отменено освобождение иудеев от куриальной деятельности (CTh. 16.8.3, 321 год; 16.8.2, 330 год, 12.1.158, 398 год, 12.1.165, 399 год). Закон от 321 года был направлен декурионам Колонии Агриппины и разрешал нескольким представителям иудеев быть освобожденными от куриальных обязанностей (чтобы в качестве утешения что-то осталось от прежней традиции – verum ut aliquid ipsis ad solacium pristinae observationis relinquatur). По всей видимости, местная иудейская община обратилась к властям и напомнила об их прежней привилегии, на что получила подобный ответ, который отражает определенный компромисс[501], исключение делается только для нескольких человек.

Отмена освобождения иудеев от исполнения куриальных обязанностей была справедливой мерой, так как их прежняя привилегия основывалась на невозможности в языческие времена занимать должность, которая включала принесение жертвы. В христианской империи этого уже не было. К IV веку некогда привилегированное положение куриалов изменилось, помимо других многочисленных функций[502], они стали отвечать за сбор налогов и были вынуждены компенсировать дефицит за счет собственных средств[503], государство было заинтересовано в увеличении числа декурионов. И так как

[501] Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 89.
[502] Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 252–253.
[503] Грушевой А. Г. Указ. соч. С. 371.

религиозных препятствий уже не было, вполне логично, что иудеи также вошли в этот класс, поэтому эта мера не может рассматриваться как антииудейская[504].

Учитывая особенности положения куриалов, неудивительно, что они постоянно пытались уклониться от своих обязанностей[505] (например, постановление CTh. 12.1.100 от 383 года говорит о том, что все граждане куриального происхождения, задействованные в государственной административной службе, за несколькими исключениями должны вернуться к своим куриальным обязанностям), поэтому этот закон также повторяется несколько раз[506]. Было принято освобождать от этого бремени тех, кто занимал религиозные должности. Христианское духовенство обладало этим освобождением, и то же самое было предоставлено иудеям (CTh. 16.8.4, 331 год), хотя и привилегии духовенства в этом аспекте постепенно сокращались.

Закон от 383 года гласит, что если кто-то освобождается от бремени декуриона по причине принадлежности к духовенству, то он должен передать свое имущество и обязанности другому человеку, который становился куриалом (CTh. 12.1.99). И в христианстве, и в иудаизме священнослужителями нередко были люди состоятельные, исключение их из числа декурионов противоречило интересам государства, подобную ситуацию и исправлял упоминаемый закон.

Римские власти обычно не вмешивались во внутренние иудейские дела, религиозные обряды и традиции, но такое положение дел сохранялось до тех

---

[504] Можно отметить, что подобные меры относились и к представителям различных «еретических» направлений. Несмотря на то, что они были исключены из имперской администрации и так же ограничены в правах, они должны были продолжать исполнение своих куриальных обязанностей (CTh. 16.5.25; 16.5.29; 16.5. 42; 16.5.48). Таким образом имперская администрация балансировала между нуждами государства и церкви. Humfress C. Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy. P. 135.

[505] Curchin L. The end of local magistrates in the Roman Empire // Gerión, vol. 32, 2014. P. 284.

[506] Некоторые исследователи переосмысливают ранее общепринятое положение об избегании куриальной ответственности, говорят о сохранившемся престиже этого статуса, о том, что избегали его редко и, вероятно, для того, чтобы занять более высокий пост, например, в имперской администрации. См.: Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 251. Lepelley C. La permanence d'une civilisation municipal // Les cites de l'Afrique romaine au Bas-Empire. Collections des Études augustiniennes Série Antiquité. Vol. 1, Paris: Brepols, 1979. P. 245.

пор, пока не затрагивались интересы христианства. Закон Феодосия от 393 года (сохранился в кодексе Юстиниана, C. I., 1.9.7) запрещал иудеям многоженство и другие их обычаи. В 408 году иудеям Востока было запрещено сжигать чучело Гамана во время празднования Пурима, так как христиане считали это глумлением над крестом. Запрет был установлен с угрозой, что иудеи «могут потерять то, что им было позволено до сих пор» (CTh. 16.8.18).

Были запрещены браки между иудеями и христианами (CTh. 16.8.7, 339 год). Первый из серии запретов начинается с того, что упоминаются союзы между иудейскими мужчинами и ткачихами, которые работали в государственных мастерских. Такие союзы запрещаются (ткачихи должны вернуться к своей работе), как и союзы иудеев и христианок вообще. Этот закон был издан в связи с определенными обстоятельствами, которые не до конца понятны, также как и статус работниц, о возвращении которых заботилось государство. Его скорее можно отнести к законам, которые боролись с бегством работников из государственных мастерских[507], как, например, постановления CTh. 10.20.6 и 10.20.7, а упоминание религии призвано еще больше дискредитировать подобный союз, который наносит ущерб государственному производству.

Затем иудео-христианские браки были запрещены без каких-либо оговорок (CTh. 16.8.6, 3.7.2 и 9.7.5, 388 год), также как и браки христиан с язычниками-варварами (CTh. 3.14.1). Подобный межконфессиональный брак рассматривался как adulterium, а обвинить или уличить в подобном преступлении мог любой член общества.

Христианские[508] и иудейские религиозные власти также не одобряли подобные браки[509], но в отличие от имперского закона их решение не могло

[507] Sivan H. Why not Marry a Jew? Jewish–Christian Marital Frontiers in Late Antiquity. P. 211.

[508] Тертуллиан писал об опасности брака христианки с не христианином. По его мнению, в таком браке женщине могут либо препятствовать в исполнении религиозных обрядов, либо, желая быть хорошей женой, она сама присоединится к вере мужа. Тертуллиан призывает выходить замуж только за христиан, даже если христианин занимает более низкий социальный статус. Tertulliani Ad Uxorem, Liber II, 2–3. Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 43.

быть форсировано[510]. Но, вероятно, именно христианские представления и повлияли на появление этого запрета на законодательном уровне[511]. В целом, эти постановления стали новшеством в концепции брака, когда запрет основан не на статусе и принадлежности к разным классам, а на религиозной и этнической принадлежности[512].

Также этот запрет нередко рассматривают как противодействие иудейскому прозелитизму или иудейским традициям полигамии, как утверждение христианской концепции брака[513]. С другой стороны существуют отдельные законы, которые запрещают прозелитизм и измену, поэтому исключительно для этих целей не было необходимости в новых постановлениях.

Помимо владения христианскими рабами и межконфессиональных браков, было запрещено строительство новых синагог (CTh. 16.8.27, 423 год), за исключением случаев, когда они строятся взамен захваченных или разрушенных христианами (CTh. 16.8.25, 423 год), также разрешалось разрушение синагог в пустынных, безлюдных местах (CTh. 16.8.22, 415 год). Данное постановление было похоже на использование принципа или процедуры vacantia, когда не занятое место признавалось свободным, если во время судебного процесса не объявлялся собственник, место переходило в государственную собственность. В данном случае оно использовалось в упрощенном виде по отношению к синагогам, а вопрос конфискации должен был решать патриарх иудеев[514].

---

[509] Del Valle C. R. La Controversia Judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta al siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León. Consejo Superior de Investigaciones Científi cas Madrid, 1998. P. 16.
[510] Sivan H. Why not Marry a Jew? Jewish–Christian Marital Frontiers in Late Antiquity. P. 208.
[511] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 178.
[512] Sivan H. Why not Marry a Jew? Jewish–Christian Marital Frontiers in Late Antiquity. P. 219.
[513] Ibid. P. 209. М. Симон полагает, что эти меры были направлены против прозелитизма и на изоляцию иудеев от общества. Simon M. Versus Israel. P. 128.
[514] Nemo-Pekelman C. “Law as a Weapon”. P. 66.

Вероятно, запрет на строительство синагог также был связан с желанием ограничить потенциальное распространение иудаизма[515], учитывая, какое важное значение имела синагога для иудейских общин.

Иудеи, обратившиеся в христианство, были защищены от насилия (CTh. 16.8.1, 329 год; 16.8.5, 335 год), новообращенных нельзя было лишить наследства (CTh. 16.8.28, 426 год), что вероятно было одной из негативных реакций на обращение иудея в христианство. В законе о защите крестившихся иудеев говорится о ярости иудейской общины и избиении камнями новообращенных, за это преступление следовало суровое наказание – сожжение на костре.

При этом, принять христианство только ради получения убежища в церкви было запрещено, государство боролось с подобными злоупотреблениями. Закон запрещал предоставлять убежище в церкви тем иудеям, в отношении которых действует судебное разбирательства или если у них есть долговые обязательства (CTh. 9.45.2, 397 год). То же самое относилось и к беглецам, у которых были долги перед государством (CTh. 9.45.1, 392 год), в другом постановлении предусматривался вариант, при котором епископ мог погасить долг беглеца, чтобы тот без промедления смог принять христианство (CTh. 9.45.3, 398 год).

Также если иудей обратился в христианство не по убеждению, а из какой-либо выгоды, ему было позволено вернуться к вере отцов (CTh. 16.8.23, 416 год), подобная мера (так же, как и кратковременное разрешение иудеям владеть христианскими рабами при условии сохранения их веры) кажется непоследовательной, учитывая активное противостояние прозелитизму.

К. Немо-Пекельман объясняет появление этих законов влиянием фигуры, которой они были адресованы. Эти постановления были ответом Annati Didascalo et maioribus iudaeorum. Как предполагает исследовательница, интересы иудейской общины представлял некий иудей (по всей видимости,

[515] Makuja D. O. Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking “True” Conversions // Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity. Vol. 48, 2009. P. 44.

учитель закона) Анна, который имел определенное политическое влияние, знал процедуру законотворческого процесса, и, возможно, занимал какую-либо должность в имперской администрации[516].

Закон, который возвращал право на владение христианскими рабами, был ответом на жалобы иудеев, что христиане их ложно обвинили в обращении христианских рабов в иудаизм, в результате чего их рабы были изъяты (учитывая, что для обвинения было достаточно слова раба, что он был христианином или что его пытались обратить в иудаизм, это предоставляло возможность для ложных обвинений[517]). Постановление говорит о том, что подобное ложное обвинение необходимо расследовать и «искоренить наглость тех», кто их выдвигает. А владеть христианскими рабами можно, не посягая на их христианскую веру.

Второе постановление, которого добивался Анна, позволило иудеям возвращаться к собственной вере, если они сделали это, исходя из собственной выгоды. К. Немо-Пекельман предполагает, что человек, который смог добиться принятия подобных законов, скорее всего, принадлежал к элите иудейского общества, и вероятно, общества римского, знал законодательство и был знаком с процессом законотворчества[518], вероятно, также был патроном иудейских общин, интересы которых отстаивал[519]. В том числе, исследовательница отмечает влияние на принятие подобных законов расстановки сил при императорском дворе, где отношение к нехристианам менялось в зависимости от мнения конкретных чиновников[520].

---

[516] Nemo-Pekelman C. The Didascalus Annas: A Jewish Political and Intellectual Figure from the West. P. 281.
[517] Ibid. P. 278.
[518] Как уже отмечалось, К. Немо-Пекельман и Л. Рутгерс, предполагают, что Анна является автором Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum и Incipit Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis.
[519] Nemo-Pekelman C. The Didascalus Annas: A Jewish Political and Intellectual Figure from the West. P. 282.
[520] Nemo-Pekelman C. Jewish judicial patrons and advocates in the Western Roman Empire (5th century). P. 195–212.

Таким образом, с начала V века имперская администрация была почти полностью закрыта для иудеев (хотя практика могла отставать от предписаний, о чем говорит, например, письмо Севера Меноркского, в котором упоминаются иудеи, занимающие должности дефенсоров и комита), было запрещено строительство новых синагог и всячески пресекался прозелитизм.

При этом, начиная с конца IV века, имперское правительство неоднократно осуждало и объявляло вне закона насильственные действия в отношении иудеев. Были подтверждены привилегии, связанные с религиозной практикой, с синагогой как ядром религиозной и общинной деятельности. Иудейские общины оставались под защитой законодательства.

Стоит отметить также лексику, которая использовалась в законах для идентификации и характеристики иудеев и их религии. Например, слово religio по отношению к иудаизму употребляется довольно редко, а с 417 года не употребляется вовсе, с этого времени это понятие прилагается исключительно к христианской религии[521]. Иудаизм описывают как superstitio (обозначает все другие религии, суеверия, имеет негативный оттенок), sacrilegis coetibus – кощунственное собрание (CTh. 16.8.7), противопоставляются последователи rectae religionis (правильной религии) и nefanda supersitio (гнусного суеверия) (CTh. 16.9.4), или fides Christiana (христианская вера) и incredulitas iudaica (иудейское неверие) (CTh. 16.8.19). А о крещеных иудеях говорилось как о лицах, «переходящих... от тьмы их собственного суеверия к свету христианской религии» (CTh. 16.8.28).

Также для обозначения иудаизма использовалось понятие secta (CTh. 16.8.1.1, nefariam sectam – гнусная секта), утверждалось, что иудеи чужды Римской Империи (alienam Romano imperio) (CTh. 16.8.19) и являются врагами римских законов (Romanis legibus inimici)[522]. Иудеи ассоциировались с неверностью, упрямством, безумием, бесчестием, болезнями и заразностью.

[521] Linder A. The legal status of the Jews in the Roman Empire. P. 149. Hunt D. Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press, 2010. P. 145.
[522] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 61.

Подобное риторическое унижение также является одним из последствий христианизации империи[523].

Кодекс Феодосия был не просто компиляцией законов, но вдохновленной христианством работой над законодательной доктриной. Собрание этих текстов отражало христианское мировоззрение, устанавливало разделение населения по религиозному признаку: на христиан и язычников, еретиков и иудеев[524]. В римском праве и до этого было множество различных категорий граждан, в зависимости от статуса, богатства и профессии, теперь разделение существовало и по религиозному признаку[525].

Таким образом, ограничения, которым подвергаются иудеи в этот период, и антииудейская лексика, которая используется даже в законодательстве, позволяют многим ученым делать вывод, что после Константина «римское имперское право стало представлять собой своего рода литературу «adversus Iudaeos»[526]. Эти «законы фактически ставили иудеев в положение людей второго сорта, вводя для них все больше запретов и ограничений. Одновременно с этим законность существования иудаизма никогда не ставилась под сомнение, и привилегии иудейского духовенства никогда и никем не отменялись»[527].

По мнению других исследователей, Кодекс Феодосия отражает существовавшее напряжение между императорами и правовыми традициями империи с одной стороны и христианскими священнослужителями, которые пытались влиять на законодательство – с дургой[528].

---

[523] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 254. Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 99–100.

[524] Nemo-Pekelman C. The ambiguous notions of Jewish legal ‘statutes’ and ‘status’ in Blumenkranz’s work. P. 26.

[525] Ibid. P. 27. Nemo-Pekelman C. How did the prudentes work on the Breviarium Alaricanum? The example of the laws on Jews. P. 6.

[526] Fredriksen P. Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 30.

[527] Грушевой А. Г. Указ. соч. С. 343.

[528] Schwartz S. Jews, Judaism, and the Christianization of the Roman Empire // The Routledge handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. Ed. by C. Hezser. Routledge, 2024. P. 60.

С другой стороны, как полагает К. Немо-Пекельман, большинство римских законов в отношении иудеев затрагивало status dignitatis и не влияло на status civitatis (то есть, не влияло на права, связанные с гражданством), по большей части они затрагивали только небольшую часть иудейского населения, претендующую на какие-либо роли в имперском управлении[529].

Права иудеев действительно были значительно сокращены[530], но римское государство действовало, прежде всего, в своих собственных интересах, пытаясь сохранить общественный порядок, баланс между влиянием христианской религии на государство и законодательство и стремлением защитить всех своих граждан. При этом иногда государственные интересы ставились выше, например, как в случае с иудейскими должниками, которые искали убежища в церкви. Антииудейская риторика скорее маскирует баланс законов, которые пытались регулировать все стороны[531].

При этом, нельзя не отметить, что статьи кодекса свидетельствуют о напряженности, о готовности христиан прибегать к давлению и насилию в отношении иудеев; поэтому государство пытается контролировать обе стороны: одну ограничивает в распространении своей религии и некоторых правах, вторую – в применении насилия и нарушении прав по отношению к первой. А частое повторение и тех, и других законов говорит нам о том, что порой они нарушались, и у государства, которое с трудом могло контролировать ситуацию на огромной территории, возникала необходимость напоминать уже установленные правила.

Как уже отмечалось выше, Кодекс Феодосия был использован как основа для нескольких других правовых кодексов в Поздней античности и раннем

---

[529] Nemo-Pekelman C. The ambiguous notions of Jewish legal ‘statutes’ and ‘status’ in Blumenkranz’s work. P. 32.

[530] Вопрос религиозной принадлежности и практик никогда не был исключительно личным вопросом в римском государстве, но с христианизацией империи лишение тех или иных прав стало стандартной санкцией за «религиозные отклонения». Humfress C. Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy. P. 140.

[531] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 258.

Средневековье, соответственно, правовой статус иудеев так же не претерпел больших изменений.

2.2. Законодательство варварских королевств и правовой статус иудеев

Падение Западной Римской империи и образование варварских королевств могло привести к трудностям в определении правового статуса бывших граждан Римской империи и самих варваров в рамках одного государства, но знакомство различных германских племен с римской правовой системой и готовность, или скорее необходимость, учитывая, что римское население составляло большинство, ее, хотя бы частично, перенять, упростили процесс.

Таким образом, наряду с варварскими правдами в новых государствах появились кодексы, в той или иной степени, основанные на римском праве[532], что было более понятным для большинства населения, и также позволяло претендовать на преемственность с Римской империей, особенно, например, в случае Остготского королевства[533], чей правитель Теодорих прямо заявлял о своем намерении и всячески пытался демонстрировать преемственность с римским государством[534].

В отношении преемственности варварских государств римской правовой системы в историографии существует дискуссия. По мнению некоторых исследователей[535], на бывшей территории Западной части империи сложилась в определенной степени дуалистическая правовая система, когда римские граждане продолжали использовать римское законодательство, а германские

[532] Варварские королевства воспроизводили позднеримское право, как по форме (эдикт), так и по содержанию. См.: Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». К проблеме преемственности римско-правовой традиции в эдиктах варварских королей VI в // ВДИ. 2013. № 2. С. 41–63.

[533] Шкаренков П. П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестник древней истории. 2008, № 4 (267). С. 158.

[534] Теодорих не раз в своих постановлениях говорил о необходимости сохранения «гражданской гармонии», римских порядков и традиций. См.: Cassiod. Var. IV, 33; IV, 43.

[535] Подробнее см.: Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 46–58.

племена продолжали использовать свои правовые обычаи[536], таким образом римский принцип «территориальности» права был заменен принципом «персональности», и такое разделение просуществовало до конца VI века[537]. В такой ситуации правовой статус римского гражданина нередко был скорее «ниже»[538], чем статус свободного представителя германских племен.

О. В. Ауров в своих работах отстаивает точку зрения, согласно которой варварские кодексы, основанные на римском праве, распространялись на все население, а не только на бывших граждан Римской империи, несмотря на то, что варвары иногда могли иметь определенные правовые «привилегии»[539].

Так или иначе, что касается иудеев, то они, являясь римскими гражданами, так же подчинялись римским законам[540]. Таким образом, правовой статус иудеев, определенный римским законодательством, в своей основе был сохранен, с теми или иными незначительными изменениями в каждом отдельном государстве. Впрочем, в целом, в варварских кодексах иудеям уделяется меньше внимания, чем в римском законодательстве.

Как уже отмечалось, пожалуй, самый большой уровень преемственности был продемонстрирован Остготским королевством, образованным на территории Италии, чей правитель Теодорих всячески пытался сохранять римские порядки. Это проявлялось и в законодательстве, которое по большей части основывалось на Кодексе Феодосия, и в соблюдении римских законов самим Теодорихом.

---

[536] Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages. P. 263.
[537] Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 42.
[538] Например, Салическая правда предусматривает штраф за убийство римлянина в два раза меньше, чем за убийство франка или варвара. См.: Салическая правда, XLI / Салическая правда. М., Моск. гос. пед. ин-т им. Ленина. Ученые записки, т. LXII, 1950. Перевод Н. П. Грацианского. То же самое относится и к краже. См.: Салическая правда, XIV. Также подобное разделение населения на две категории существовало и в бургундском праве. См.: Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages. P. 279.
[539] Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 59.
[540] Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages. P. 300.

Одним из памятников остготского права является Эдикт Теодориха (ок. 500 гг.), в котором прямо отмечается, что он распространялся как на римских граждан, так и на готов, и затрагивал все стороны права[541].

Что касается иудеев, Эдикт, основанный на римском законодательстве, почти не уделяет им внимания, лишь содержит подтверждение их прежних привилегий, говорит о том, что иудеи должны иметь собственных судей, тех, кто «является их уважаемыми учителями»[542].

Более подробно о политике Теодориха в отношении иудеев рассказывают «Варии» Кассиодора. Они содержат четыре документа, четыре ответа Теодориха на конкретные запросы или жалобы, в которых затрагивается иудео-христианское взаимодействие и положении иудеев.

Подход Теодориха отражает приверженность римским правовым традициям в отношениях иудеев и христиан, и их взаимодействия. Он подтвердил прежние права иудеев, запрет на разрушение синагог (Cassiod. Var. IV, 43; V, 37), и даже разрешил иудеям Генуи восстановить часть синагоги, но с четкими ограничениями масштаба этого восстановления: «не следует добавлять какие-либо украшения или увеличивать здание» (Cassiod. Var. II. 27); а христианам Рима и Равенны было приказано восстановить разрушенные ими синагоги (Anon. Val. XIV, 82), что было предусмотрено римскими законами.

Также на Кодексе Феодосия и других римских правовых источниках[543] были основаны законы вандалов[544] (конец V века), бургундов[545], создание которых относят к правлению Гундобада[546] (473–516). Одно из постановлений с

[541] Ibid. P. 283. Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 55.
[542] Edictum Theoderici regis, 143 / MGH. Leges. T. V, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1875–1889.
[543] Wood I. The Code in Merovingian Gaul. P. 163.
[544] Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 51.
[545] Существуют сомнения относительно того, была ли это официальная компиляция законов. См.: Wood I. The Code in Merovingian Gaul. P. 162.
[546] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 207. Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 56.

прямой ссылкой на Кодекс повторяет римский закон о запрете иудео-христианских браков[547].

Примерно к этому же времени относится другой сборник законов бургундов — Liber Conctitutionum, созданный во время правления короля Сигизмунда, в 517 году (распространялся он на все население или только на римлян – вопрос дискуссионный[548]). Этот сборник так же создавался под влиянием римской правовой традиции[549], в нем существовало разделение по религиозному признаку, но иудеям уделялось не много внимания.

Например, закон предусматривал для иудеев и христиан разные наказания за одно и то же преступление – нападение на христианина. Иудей за такое преступление наказывался отсечением руки или искупал свою вину за 75 солидов и штрафом 12 солидов[550], в то время как подобные преступления христиан наказывались компенсацией одного солида за каждый удар и штрафом в 6 солидов[551].

Особое место иудаизму уделялось в законодательстве Вестготского королевства, особенно после принятия вестготскими правителями христианства в его ортодоксальной версии. Союз с католической церковью использовался вестготской властью для легитимизации собственного положения и объединения римского и варварского населения на основе единой веры. В эту концепцию объединения не вписывалось существование иудеев, что, в конечном итоге, привело к полному запрету иудаизма.

Вестготский сборник законов, Бревиарий (или Римский закон вестготов, Lex Romana Visigothorum), созданный в 506 году при короле Аларихе II (484–507), действовал на территории королевства до середины VII века и получил

[547] Lex Romana, XIX (4) / Leges Burgundionum // MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 2.1, ed. L. R. von Salis, Hannoverae, 1892.
[548] Wood I. The Code in Merovingian Gaul. P. 163.
[549] Ibid. P. 171.
[550] Liber Conctitutionum, CII / Leges Burgundionum // MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 2.1 / ed. L. R. von Salis, Hannoverae, 1892.
[551] Liber Conctitutionum, V.

широкое распространение в других частях бывшей империи[552]. Впрочем, сборники вестготского права существовали и до этого. Исидор Севильский в своей «Истории готов, вандалов и свевов» писал, что вестготы начали записывать свои законы еще во время правления короля Эвриха (466–484)[553], его эдикт станет одним из источников для «Вестготской правды»[554].

Бревиарий, по сути, представляет собой сокращенную версию Кодекса Феодосия (Breviairum Alaricionum – сокращение Алариха), других законодательных римских новелл и фрагментов из сочинений римских юристов с комментариями составителей. Бревиарий Алариха являлся одним из самых важных источников знаний о римском праве в Западной Европе[555], он, как и последующие вестготские сборники законов, оставался основным юридическим авторитетом, пока его не заменил вновь открытый на Западе корпус Юстиниана в XII веке[556].

Существуют разные мнения относительно того, на кого распространялись законы Бревиария. Многие историки считают, что эти законы распространялись только на римское население королевства[557]. Вероятно, такой вывод делается, исходя из названия кодекса и обращения в нем именно к римским гражданам. В отношении иудеев один из комментариев начинается со слов: Iudaei omnes, qui Romani esse noscuntur (все иудеи, которые, как известно, являются римскими гражданами).

Но существуют и критики этой версии, которые отмечают, что нигде не было прямо сказано о распространении этих законов только на римлян, а в

[552] Wood I. The code in Merovingian Gaul. P. 162.
[553] Исидор Севильский. История готов, вандалов и свевов, 35 / пер. А. М. Поповой, В. М. Тюленева // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты). Сборник научных трудов памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой. Иваново. Ивановский государственный университет. 2000. С. 203–221.
[554] Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». С. 43; Ауров О. В. Фрагменты эдикта короля Эвриха: исследование и перевод // Ius antiquum. Древнее право. № 1 (19), 2007. С. 244–263.
[555] Matthews J. F. Interpreting the Interpretationes of the Breviarium // Law, Society, and Authority in Late Antiquity. Ed. by R. W. Mathisen. Oxford University Press, 2001. P. 13.
[556] The Jews in Roman Imperial Legislation. P. 44.
[557] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 217. Wood I. The Code in Merovingian Gaul. P. 161.

«Коммонитории» Алариха, которым предварялся кодекс, говорится скорее обратное, что сборник составлен «ради пользы нашего народа», в то время как вестготы составляли примерно один процент испанского населения[558].

Историк права С. Гутерман на основе анализа кодекса и комментариев к его постановлениям делает вывод, что римские граждане продолжали использовать римское законодательство, в частности в гражданских делах, а более серьезные случаи и конфликты между римлянами и представителями вестготов рассматривались вестготским правом[559].

Так или иначе, этот вопрос не имеет большого значения в контексте темы нашего исследования, так как иудеи были римскими гражданами, и законы Бревиария на них определенно распространялись.

Итак, учитывая большое количество римских граждан в Вестготском королевстве, римские законы были все еще актуальны, но их необходимо был адаптировать к новой реальности, что и было сделано составителями Бревиария. Выбор определенных законов и их интерпретация (за каждым постановлением следовало interpretatio, где давалось обозначение различных терминов, объяснялось значение и более четко описывались обстоятельства применения закона) как раз и отражали произошедшие изменения[560]: в сборник не были включены законы, которые регламентировали работу римской гражданской и военной администрации, большинство законов в отношении налогообложения и прочее; наоборот, особое внимание уделялось частным правам и праву собственности[561].

Что касается религиозных вопросов, то и здесь были сделаны значительные сокращения, только несколько законов в отношении иудеев были включены в сборник. Из 45 известных в Кодексе Феодосия законов в Бревиарии были упомянуты только 9, плюс несколько из других источников (были

[558] Кофанов Л. Л. Римское право в Испании до VI века // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 30.
[559] Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages. P. 278.
[560] Matthews J. F. Interpreting the Interpretationes of the Breviarium. P. 18.
[561] Ibid. P. 23.

исключены те, которые не имели смысла в контексте государства вестготов – в отношении патриарха иудеев или отдельных провинций империи, в отношении куриальных обязанностей иудеев). Также не были включены законы в отношении разрушения синагог или нападения на новообращенных иудеев, что, по всей видимости, не считалось необходимым и относилось к разрушению частной собственности и к насилию в целом[562].

В этот период вестготской истории иудеи еще не занимали какого-либо особенного положения, не являлись «препятствием» на пути консолидации вестготского общества. Законы в отношении иудеев не представляли отдельной категории и не имели особой важности.

Так, в сборнике Алариха повторяется закон, согласно которому иудеи должны обращаться в общий суд по делам, не относящимся к вопросу их религии, но с согласия обеих сторон гражданские дела могут рассматриваться и их собственным судом (2.1.10)[563]. Подтверждалось освобождение иудеев от какой-либо официальной деятельности в субботу и другие иудейские религиозные праздники (2.8.3), в очередной раз повторялся запрет на владение христианскими рабами и обращение их в иудаизм (3.1.5; 16.4.1; 16.4.2), запрет на иудео-христианские браки (3.7.2; 9.4.4).

Обращение в иудаизм или соблюдение иудейских обрядов («загрязнение») было запрещено и наказывалось конфискацией имущества (16.2.1; 16.3.2), также как и нападение на иудеев, принявших христианство (16.3.1). Также повторялся запрет на занятие иудеями административных должностей и строительство новых синагог, утверждалось, что «если они сделают это, это будет сделано на благо Церкви», то есть, синагоги будут переданы христианам.

Как и в позднеимперском законодательстве, государство не интересовали внутренние дела иудеев, главная цель заключалась в том, чтобы иудеи не

[562] Nemo-Pekelman C. How did the prudentes work on the Breviarium Alaricanum? The example of the laws on Jews. P. 5.
[563] Mommsen T. Theodosiani libri XVI cum Constivtionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, Berlin, 1905, 932 p.

находились в позиции власти по отношению к христианам[564] (в качестве раба иудея, супруги или чиновника).

В целом, Бревиарий Алариха сохраняет тот статус иудеев, который был обозначен римскими законами. Их права были ограничены, но их религия все еще была разрешенной, традиции уважались, и предоставлялась некоторая автономия. Как отмечает Э. Томпсон: «Король был заинтересован главным образом в предотвращении обращения иудеями в свою веру. Разумеется, они считались римскими гражданами и подлежали обложению налогами. Но в религиозных вопросах он оставил их жить своей жизнью»[565]. Такую позицию историк объясняет тем, что Аларих II был арианином. Обычно в варварских королевствах под руководством ариан язычникам и иудеям, как католикам и самим арианам, было позволено практиковать свои религиозные обряды, не опасаясь вмешательства государства[566]. Однако, другие исследователи, например, Р. Гонсалес Салинеро, опровергают широко распространенное мнение о более благосклонном отношении ариан к иудеям. Испанский исследователь полагает, что арианские правители придерживались исключительно римского подхода, повторяли все те же ограничения и исключали те законы, которые не имели смысла в новых реалиях, поэтому для него дальнейшая антииудейская политика вестготов кажется логичным продолжением политики римской[567].

---

[564] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 260.
[565] Thompson E. A. Op. cit. P. 53.
[566] Thompson E. A. Op. cit. P. 56.
[567] González Salinero R. Los judios en el reino visigodo de epoca arriana: consideraciones sobre un largo debate // Judafsmo Hispano. Estudios en memoria de Jose Luis Lacave Riafio, ed. por E. Romero. V. 2, Madrid, 2002. P. 402. Хотя некоторые исследователи поддерживали эту точку зрения. Например, Л. Руджини говорила о том, что проповеди Хроматия Аквилейского, чье епископство приходилось на конец IV – начало V века, были направлены против иудеев в связи с их потенциальным союзом с арианами (и язычниками) в случае богословского спора с никейскими христианами. Учитывая актуальность борьбы с арианством для Италии конца IV века, Л. Руджини предполагает, что рассматривать пастырскую деятельность Хроматия и отношение к иудеям необходимо с учетом этого контекста. Cracco Ruggini L. Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia. P. 362.

Будучи арианами, вестготы действительно придерживались римского подхода по отношению к иудеям, но стоит отметить, что с принятием христианства никейского образца иудеям стало уделяться намного больше внимания на государственном уровне.

Терпимость сменилась преследованием и насильственным обращением[568]. Вестготский король Реккаред (586–601) принял никейскую версию христианства в 587 году, тем самым обеспечив себе поддержку католического населения, которое составляло большинство, и католической церкви. Этот шаг был обусловлен скорее объективными причинами: брат Реккареда за несколько лет до этого поднял восстание против их отца, короля Леовигильда (568–586), который также понимал необходимость объединения вестготского общества, но пытался это сделать на основе арианского христианства[569], при нем был созван первый и последний арианский церковный собор. Хотя восстание мятежного сына было подавлено, и он был казнен, проблема раскола общества по религиозному признаку в очередной раз проявила себя.

Придя к власти, Реккаред для упрочения своего положения отказался от арианства и принял никейскую версию христианства, что привлекло на его сторону часть представителей церкви и мирян-ортодоксов. Реккаред сделал то, что было необходимо для укрепления единства государства, таким образом была стерта граница между варварами и римлянами в Вестготском королевстве.

Также увеличение влияния церкви на государственные дела в Вестготском королевстве было связано с пресечением правящей династии Балтов в 531 году и связанной с этим дальнейшей политической нестабильностью. Новые короли, захватывавшие престол различными путями, нуждались в легитимации своей власти, для чего им был необходим союз с церковью, которая имела большое влияние на общество. Подобный союз в конечном итоге привел к тому, что короли стали избираться представителями

[568] Rabello A. The Legal Status of Spanish Jews During the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672). P. 762–763.
[569] Ibid. P. 757.

светской знати и епископата[570]. Это правило было утверждено 75 каноном[571] IV Толедского собора в 633 году, там же помимо всего прочего было отмечено, что короли должны «защищать христианскую веру от вероломства иудеев».

Консолидация государства на основе единой версии христианства, фактически складывание теократического режима, объединение светских и религиозных властей[572], все это непосредственно повлияло на статут иудеев[573], репрессивная политика в их отношении была частью процесса объединения вестготского общества[574]. Некоторые исследователи отмечают также и экономический фактор преследования[575], конфискация имущества иудеев была одним из основных наказаний и одним из способов пополнения казны.

Последующее развитие вестготского права представлено двумя кодексами. Время их появления выходит за хронологические рамки нашего исследования, но мы кратко рассмотрим каждый их них, исходя из того, что эти два памятника вестготского права (в российской историографической традиции их называют Вестготская правда или Книга приговоров) все еще теснейшим образом связаны с римской правовой традицией, «представляют собой свод законов вестготских королей, собранных воедино по образцу кодификаций восточно-римских (византийских) императоров Феодосия II Младшего (408–450) и, возможно, Юстиниана I (527–565)»[576]. Там все еще можно заметить прямые заимствования некоторых постановлений из Кодекса Феодосия.

Постановления данных кодексов в отношении иудеев отражают процесс, начало которому было положено в империи, постепенного лишения их все

---

[570] Ауров О. В. Королевства вестготов в истории средневекового Запада // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 43.
[571] Concilio de Toledo IV // Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. prep. por J. Vives con T. M. Martínez, G. M. Díez. Edición del texto latino acompañado de la traducción española. Barcelona, 1963.
[572] Щукин С. В. Толедские соборы и Вестготская монархия в 630-е годы: ограничение или гарантия власти короля? // Клио, № 06 (210), 2024. С. 25.
[573] González-Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. P. 126.
[574] Ibid. P. 124.
[575] Parkes J. The conflict of the church and the synagogue. P. 370.
[576] Ауров О. В. Предисловие // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского , 2012. С. 12.

большего количества прав, кульминацией которого является запрет на исповедание иудаизма в целом.

Сборник римских законов Алариха, спустя полтора столетия, заменили кодексы королей Реккесвинта (649–672) и Эрвиги (680–687). Кодекс Реккесвинта готовился во время правления его отца, короля Хиндасвинта (642–653), и был обнародован вскоре по восшествии на престол наследника, в 654 году. Он содержит как постановления предшествующих королей со времен Эвриха, так и новые законы[577], и был санкционирован постановлением VIII Толедского собора в декабре 653 года. Новый кодекс отменял действительность предыдущего законодательства, по всей видимости, это отразилось и на статусе иудеев, которые перестали быть просто римскими гражданами, а их религия перестала быть разрешенной[578].

Кодекс Эрвиги был составлен в 681 году, он также содержит предыдущие постановления из кодекса Реккесвинта и новые, выпущенные после 654 года законы. Законы в отношении иудеев, которым в то время уже уделялось особое внимание, были одобрены XII Толедским собором. Кодекс Эрвиги дополнялся и в начале VIII века.

В кодексе Реккесвинта иудеям была посвящена целая глава, большинство законов из которой были изданы во время правления самого Реккесвинта, есть и несколько постановлений предшественников. Эта глава затем полностью вошла в состав кодекса Эрвиги, который добавил и собственные законы в отношении иудеев. Дополненная затем несколькими постановлениями короля Эгики (687–702), была сформирована окончательная версия вестготского кодекса законов[579].

Глава XII кодекса, в которой собраны законы, касающиеся иудеев, имеет название «Об устранении несправедливостей и обо всех искорененных еретических течениях» (De removendis pressuris et omnes hereticorum sectis

[577] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 258.
[578] González-Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. P. 129.
[579] Leges Visigothorum / MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 1. Leges Visigothorum, ed. Karl Zeumer, Hannoverae, 1902.

extinctis), однако она не содержит упоминания ни одной ереси, кроме «ереси иудейской». Два титула этой главы составляют основу иудейского вестготского законодательства: это второй титул времен Реккесвинта, который носит название «Об искоренении всех заблуждений еретиков и иудеев» (De omnium hereticorum adque judeorum cunctis erroribus amputatis), и третий титул, добавленный Эрвигой под названием «О новейших законах об иудеях, которые подтверждают старые и добавляют новые» (De novellis legibus iudeorum, quo et vetera confirmantur, et nova adiecta sunt).

Содержание постановлений из этих титулов говорит нам о том, что, по всей видимости, одного из важнейших законов, изданного королем Сисебутом (612–621), который говорил о всеобщем принудительном крещении иудеев в Вестготском королевстве, в сборнике нет. Но об этом постановлении сообщают другие источники[580], например, хроника Исидора Севильского: «Он, склонявший в начале своего царствования к христианской вере иудеев, хотя и обнаружил [в этом] рвение, однако не слишком разумное: ведь он принуждал их силой, хотя следовало бы привлекать их осознанием веры»[581]. Это постановление относят к 613–616 годам. А преемникам Сисебута пришлось столкнуться с проблемой массового отступления крещеных иудеев от христианства, что отразилось в кодексах Реккесвинта и Эрвиги.

Другая проблема, возникшая в связи с массовым крещением и отступничеством крещеных иудеев, связана с тем, что в законах их продолжали называть либо крещеными иудеями, либо просто иудеями, что иногда приводит к путанице, так как неясно, на кого именно распространяется закон.

Также использование таких понятий противоречило самой цели объединения вестготского государства в рамках одной религии, вместо объединения создавалась еще одна, не вписывающаяся в христианское общество, категория населения, иудеев, которые были насильственно

[580] Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве. С. 161.
[581] Исидор Севильский. История готов, вандалов и свевов, 60.

обращены[582]. Подобное положение дел сохранится на протяжении всего VII века, когда иудеи и крещеные иудеи продолжали оставаться отдельной категорией населения, которую не ассимилировали, а скорее еще больше сегрегировали. С другой стороны, это говорит о безуспешных попытках христианизации, нежелании самих иудеев ассимилироваться и способности противостоять христианскому давлению[583].

Хотя IV Толедский собор под председательством Исидора Севильского в 633 году осудил насильственные методы крещения («никто не должен быть принужден к вере»[584]), больше церковные и светские власти занимал вопрос «криптоиудаизма», когда формально крещеные иудеи продолжали придерживаться своих традиций. Большинство последующих законов было направлено именно на борьбу с ними, на все большее расширение контроля за жизнью иудеев и пресечение попыток сокрытия их «преступлений» со стороны христианского клира и мирян.

В титуле Реккесвинта об иудеях 12 из 17 законов относятся к вероотступникам. Эти законы запрещали соблюдать иудейские традиции (XII. 2. 5-8), возвращаться в иудаизм крещеным иудеям, и покрывать подобных преступников (XII. 2. 15), замышлять что-то против христианской религии. Они не имели права свидетельствовать против или обвинять христианина в суде, подвергать пыткам христианина по делам, связанным с иудеями (XII. 2. 9). Затем уточняется, что даже крещеные иудеи не могут свидетельствовать против христиан, но их дети, «если они признаны достойными нравом и исполненными веры», могли это делать при условии, что их вера будет подтверждена священником, королем или судьей (XII. 2. 10).

В титуле Реккесвинта повторяется несколько постановлений со времен правления Сисебута, в частности закон из Кодекса Феодосия и Бревиария,

[582] Chernin L. Visigothic Jewish Converts: A Life in Between // Visigothic Symposia 3, 2018–2019, Networks and Neighbours. P. 2.
[583] Ibid. P. 8.
[584] Concilio de Toledo IV, c. LVII // Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. prep. por J. Vives con T. M. Martínez, G. M. Díez. Edición del texto latino acompañado de la traducción española. Barcelona, 1963.

согласно которому иудеям запрещено приобретать или получать в дар христианских рабов и обрезать их (XII. 2. 12). Также было запрещено иметь свободных христиан под патронатом или в качестве наемных работников[585]. Запрещался прозелитизм и иудео-христианские браки. Использовались и экономические рычаги давления на иудеев с целью заставить их отречься от своей религии[586].

В одном из постановлений также говорится: «Пусть никто из них не осмелится даже пытаться осквернить то или не дерзнет надругаться над тем, что написано в их соглашениях и публично скреплено их подписями» (XII. 2. 4). Как следует из последующих постановлений, еще, как минимум, со времен короля Хинтилы (636–640) иудеи при крещении подписывали заявление или соглашение[587] (XII. 3.11) и давали клятву, что они полностью отрекаются от прежней веры, искренне обращаются к христианству и будут соблюдать все установленные законом правила. Все клятвы и исповедания веры иудеев должны были храниться в церковном архиве (XII. 3. 28).

Титул Эрвиги, в целом, повторяет предыдущие законы, основной его задачей так же является борьба с криптоиудаизмом и отступничеством крещеных иудеев, но здесь власти пошли еще дальше, по сути, эти законы предусматривают практически всеобщий контроль за жизнью иудеев, под неусыпным наблюдением епископов и простых христиан они должны были постоянно демонстрировать отказ от своей прежней религии.

---

[585] К этому вопросу относится и одно из немногих сохранившихся постановлений франков в отношении иудеев, эдикт Хлотаря II, который в 614 году также запретил иудеям иметь какую-либо публичную власть над христианами (Chlotacharii II. Edictum anni 614, 10 / Regum Merowingorum capitularia / MGH. Leges T. I. Capitularia regum Francorum. Ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1835). Обеспокоенность из-за потенциальной власти иудеев над христианами, «унижения» христианства подобным образом касалась и других сфер жизни, например, совместных трапез, о чем будет сказано далее.

[586] Новелла. О вероломстве иудеев / Титул 2. Об искоренении всех заблуждений еретиков и иудеев // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. Чернина Л. Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI–VII вв. С. 13–31.

[587] Считается, что существование подобного соглашения, в котором иудеи клялись в верности христианству и обязывались не иметь никаких отношений с некрещеными иудеями, не является изобретением вестготов, известен подобный греческий документ VI века. См.: Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве. С. 163.

Таким образом, вестготские правители, приняв христианство никейского образца, восприняли и антииудейскую риторику, которая была важной составляющей христианской картины мира. Как отмечает П. Фредриксен, в вестготском государстве светское законодательство и христианские риторические антииудейские традиции, соединившись, создали «политического иудея», чье существование создавало угрозу для церкви и государства[588], иудеи в очередной раз были «другими», на основе противопоставления которым строилась государственная идеология.

Но Вестготское королевство является скорее исключением. В большинстве варварских государств правовой статус иудеев, в целом, остался таким, как он был определен римскими законами. Иудеи продолжали жить своей жизнью, государства не вмешивались в их внутренние дела, как минимум, до тех пор, пока это не затрагивало интересы христианства. Деятельность иудеев так же ограничивалась в некоторых сферах, а главной заботой было не допустить, чтобы иудеи оказались в позиции власти по отношению к христианам.

Вестготское королевство являлось не только преемником римского законодательства в отношении иудеев, но и пошло гораздо дальше в ограничении их прав. Иудеи были «препятствием» на пути консолидации вестготского общества, что привело к массовому насильственному крещению, или, как минимум, к намерению и попыткам его осуществить. Впрочем, отсутствие какого-либо следа подобных преследований иудеев в источниках нередко приводит исследователей к выводу, что суровость вестготских постановлений сглаживалась их неисполнением и попустительством со стороны самих христиан и вестготских властей[589].

---

[588] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 266.

[589] González-Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. P. 146. Chernin L. Visigothic Jewish Converts: A Life in Between. P. 15. Также дискуссионным является вопрос и о численности иудеев в Вестготском королевстве, какая часть населения была подвержена этому репрессивному законодательству. См.: Toch M. The Economic History of European Jews. P. 106–108.

Подобное законодательство было, очевидным образом, направлено на конструирование «католической готской идентичности»[590], но влияние этого законодательства на жизнь реальных иудеев остается неизвестным.

2.3. Церковное законодательство позднеантичного латинского Запада и иудео-христианские взаимоотношения

Кроме государственного регулирования иудео-христианских отношений, значительную роль в установлении границ между представителями этих религий играли постановления церковных соборов. Церковный собор – это собрание представителей церкви (епископов и других) для решения различных, часто доктринальных или дисциплинарных, вопросов. В период Поздней античности они имели большое значение (в том числе из-за необходимости утверждения единства вероучения), так как зачастую епископы обладали не только духовной властью, они могли быть советниками императора или представителями народа своей епархии, своей паствы[591], их мнение, позиция христианской церкви могли иметь влияние на широкий круг вопросов. С другой стороны, в отличие от имперского законодательства постановления церковных соборов имели локальное применение и специфические (церковные) наказания. Исключением является Вестготское королевство, где каноны церковных соборов затем повторялись в виде постановлений королей и наоборот.

Проводившиеся собрания имели разный масштаб (локальный или общегосударственный), который определялся важностью обсуждаемых вопросов и географической доступностью. Количество участвующих священнослужителей зависело от расстояния, которое необходимо было преодолеть, безопасности путешествия (особенно важно, учитывая

[590] Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 263.
[591] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 18.

турбулентность изучаемого периода) и возраста участников[592]. С IV века подобные собрания стали проводиться чаще.

Представители церкви на подобных собраниях обсуждали самые разные вопросы: церковное вероучение, внутреннюю дисциплину, поведение своей паствы в самых разных аспектах, в том числе взаимодействие с представителями других религий. Нередко они повторяли постановления предыдущих соборов, но и создавали новые правила, вызванные конкретными обстоятельствами. Каноны церковных соборов рассказывают многое о церковной жизни и не только, рассказывают о том, какое поведение христиан считалось правильным и достойным с точки зрения христианских властей, что было необходимо делать, а что избегать. Попытки церкви контролировать даже разные сферы частной жизни своей паствы предоставляют важную информацию о жизни христиан в Поздней античности.

Что касается иудео-христианских взаимоотношений, то церковные власти не имели (как минимум до определенного момента) влияния на жизнь и поведение иудеев, но могли контролировать поведение христиан. С VI века, когда в некоторых государствах церковь и власти стали сотрудничать еще более тесно[593], церковные соборы пытались контролировать и жизнь иудеев вне контекста взаимодействия с христианами.

Итак, одним из главных вопросов, которые рассматривали позднеантичные западные церковные соборы, был вопрос отношения с не-христианами, еретиками, язычниками и иудеями (которые нередко упоминаются именно вместе, что само по себе становится топосом), особое внимание уделяется иудеям (упоминание язычников постепенно сходит на нет), которые в отличие от других двух групп изображаются как противоположность христианам[594], и нарушение запретов в отношении которых зачастую наказывается строже, чем в других случаях.

---

[592] Ibid. P. 19.
[593] Ibid. P. 21.
[594] Freidenreich D. Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 75.

Иудеи изображаются как худшие и самые опасные из не-христиан, так как в некотором смысле они «претендуют» на христианское наследие больше, чем даже еретические христианские направления[595]. Иудеям уделяется особое внимание, они характеризуются, как особенно упорные в своей вере, как те, кто, даже крестившись, нередко к ней возвращаются. С христианской точки зрения иудеи, в отличие от язычников, не такие восприимчивые к христианскому учению, так как они затронуты слепым упрямством в своей неправильной интерпретацией Писания[596]. Если язычники – не христиане, то иудеи – это анти-христиане.

Иудео-христианские взаимоотношения были довольно часто затрагиваемым вопросом. Церковные власти пытались минимизировать иудео-христианские контакты и провести четкие границы между двумя религиями.

Сложно определить, насколько повторяющиеся постановления отражают реальные случаи иудео-христианского взаимодействия, или просто представления христианских клириков о необходимости еще раз напомнить об определенных ограничениях[597]; но некоторые постановления, по всей видимости, действительно являются реакцией на определенные ситауции.

Первым известным собором, постановления которого дошли до наших дней и на котором рассматривался иудейский вопрос, является церковный собор в Эльвире (Испания), состоявшийся в начале IV века[598]. Общепринятой датой проведения собора считается 306 год, хотя по этому поводу существовала дискуссия, так как в рукописях постановлений дата проведения собора не была указана, ее приходилось реконструировать, исходя из содержания.

В некоторых текстах постановлений упоминается Никейский собор, поэтому какое-то время исследователи предполагали датой проведения собора 324 год, но затем было высказано предположение, что эти упоминания

[595] Ibid. P. 81.
[596] Ibid. P. 84.
[597] Handley M. ‘This Stone Shall Be a Witness’. P. 242.
[598] Существуют разные мнения о точном времени и месте проведения собора. См.: The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 482.

являются более поздними вставками. С другой стороны упоминаются гонения на христиан и отречение от веры в связи с преследованиями (вероятно собор проводился вскоре после окончания гонений), также на основе данных о присутствующих на соборе епископах, делается вывод, что наиболее вероятной датой является 305–306 год[599].

Итак, собор проводился в присутствии 18 епископов из разных провинций Испании еще до узаконения христианства, его постановления отражали общие христианские представления в отношении взаимодействия с иудеями, впоследствии они многократно подтверждались и повторялись другими соборами, а некоторые из них приобрели форму и государственных законов.

Одной из задач собора было установление границ христианского сообщества верующих для формирования христианской идентичности и отстаивание этих границ через регулирование отношений особенно с теми, кто не входил в христианское сообщество, но был «близким» к нему, в частности с иудеями и еретиками.

4 из 81 правила[600] Эльвирского собора относились к иудеям[601]. Запрещались межконфессиональные браки: девушек-христианок было запрещено выдавать замуж за еретиков и иудеев, если они не принимают христианство; родители девушек, к которым, судя по всему, и обращались в этом постановлении, не должны действовать вопреки запрету (канон 16). По всей видимости, обращение именно к родителям (как и наказание – 5 лет без причащения, фактически исключение из христианского сообщества) связано с

[599] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 37.

[600] Некоторые исследователи считают, что канон 26, затрагивающий вопрос поста в Субботу, так же имеет отношение к иудеям, как и канон 61 о повторном браке. Подробнее см.: Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 60–72. Rabello A. The Situation of the Jews in Roman Spain. P. 167.

[601] Concilium Eliberritanum / Dale A. W. The synod of Elvira and Christian life in the fourth century: a historical essay. London: Macmillan, 1882.

тем, что они принимали главное решение в отношении брака своих дочерей[602]. Как уже отмечалось, считалось, что подобные браки могли привести к отступлению женщин от христианской веры.

Исследователи задавались вопросом, почему в постановлении упоминается только брак христианки с иудеем, но не наоборот. На этот счет высказывалось несколько мнений. Предполагалось, что браки между иудейками и христианами происходили редко, поэтому им не уделялось внимание на церковном соборе[603]. По другой версии «все понимали», что это делать не нужно, поэтому таких браков не происходило, тем более, учитывая роль, которую женщины играют в иудаизме[604]. Также отмечалось, что женщина, в отличие от мужчины, не является угрозой для благочестия своего супруга, не имеет такого же влияния, как муж, поэтому подобные браки не считались большой угрозой для христианской религии[605]. Так или иначе, последующие церковные соборы запрещают иудео-христианские браки в целом.

Также постановлением собора в Эльвире христианам запрещалось приглашать иудеев для благословения полей, так как это делает христианское благословение «неэффективным и слабым» (канон 49), за этим следовало суровое (и довольно редкое) наказание в виде окончательного исключения из церкви.

По всей видимости, христиане могли обращаться к иудеям с такими просьбами в связи с их определенным «статусом». Древность религии иудеев и их традиций нередко вызывала восхищение, они считались мудрыми, сведущими в магических практиках, астрономии и медицине[606]. А различные

[602] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 41.
[603] Garcia Iglesias L. Los Judios en la España Antigua. P. 71.
[604] Daube D. The Self-Understood in Legal History // The Juridical Review, 18. Law Journal of the Scottish Universities, 1973. P. 126–134.
[605] Del Valle C. R. La Controversia Judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta al siglo XIII). P. 16.
[606] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 48.

обряды, направленные на спасение урожая, или, наоборот, обряды, выражающие благодарность за полученный урожай, не были редкостью. Например, в Кодексе Феодосия есть постановление, которое запрещает использование магии, но разрешает ту, которая была направлена на защиту урожая, потому что из-за нее никто не страдает, но защищаются божественные дары и труд человека (CTh. 9.16.3). Вероятно, в церковном постановлении так же имеются в виду какие-либо близкие к магическим обряды, связанные с урожаем, которые при этом могли «навредить» христианскому благословлению[607].

Также было запрещено принимать пищу с иудеями (канон 50). Отстранением от причастия наказывалось прелюбодеяние с иудейкой или язычницей (канон 78). В целом, постановления Эльвирского собора в отношении иудеев заложили основы для всех последующих церковных соборов, они не раз будут цитироваться и повторяться.

Оранжский собор 441 года, председателем которого был Иларий Арелатский, одним из постановлений запрещал епископам препятствовать «язычникам, еретикам или иудеям» заходить в церковь и присутствовать на службе до изгнания оглашенных[608]. В этом постановлении внимание уделяется не конкретно иудеям, а скорее всем тем, кто не является частью ортодоксального христианства[609], но интересно, что некоторые епископы, по всей видимости, не пускали нехристиан на службу.

Церковный собор в Везоне (близ Авиньона) в 442 году постановил, что из церковной общины исключаются те, кто доверяет предсказаниям и заклинаниям, и те, кто полагается (следует) на иудейские суеверия и праздники[610]. Что под этим имелось в виду, не совсем ясно, iudaicus

[607] Ibid. P. 50.

[608] Statuta Ecclesiae Antiqua, 16 / Concilia Galliae a. 314–506. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. Munier C. 2001.

[609] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 148.

[610] Statuta Ecclesiae Antiqua, 83 / Concilia Galliae a. 314–506. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. Munier C. 2001.

superstitiones могли называть и просто религию иудеев. Но, очевидно, что священнослужители были обеспокоены прозрачностью границ между христианством и иудаизмом, возможной привлекательностью иудейских традиций для христиан.

Ваннский собор в Галлии (ок. 465 года) утвердил, что клирикам запрещено участвовать в трапезах иудеев, потому что они отвергают еду христиан, могут назвать ее «нечистой», а если христиане будут есть еду иудеев, то это поставит их в более низкое положение (канон 12)[611]. Впоследствии, как мы увидим далее, это постановление также повторялось. Совместная трапеза была не просто приемом пищи, зачастую она сопровождалась различными ритуалами и молитвами, имела культовое значение, разделять с кем-то пищу значило быть частью одного сообщества[612], не удивительно, что христианские священнослужители так часто повторяли этот запрет, пытаясь отстаивать границы христианского сообщества и ограничить влияние иудаизма на свою паству.

В 506 году в Агде (Агате, Вестготское королевство) был созван церковный собор по инициативе короля Алариха, который в связи с франкской угрозой решил заручиться поддержкой церкви как единственной стабильной силы в регионе[613]. На соборе присутствовали 34 епископа, а председательствовал Цезарий Арелатский. Агадский собор был первым собором, собравшимся в варварских королевствах, «и своего рода символическим мостом между римской эпохой и периодом Меровингов, конкретным моментом перехода между галло-римской и галло-франкской Церквами»[614].

---

[611] Concilium Veneticum / Concilia Galliae a. 314–506. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. Munier C. 2001.
[612] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 51.
[613] Литовченко Е. В. Рурикий Лиможский, Цезарий Арльский и Агадский собор 506 года // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви, 2022. Вып. 109. С. 10.
[614] Там же. С. 18.

По итогам собора было принято интересное постановление: если иудеи (которые часто возвращаются к своей «рвоте» - Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit) захотят принять крещение, они должны сначала в течение восьми месяцев быть в числе оглашенных, чтобы они доказали свою веру и только потом, если они действительно верят, могут принять крещение. Но если в этот период их здоровью будет угрожать опасность, они могут принять крещение сразу (канон 34). Проблема неискреннего крещения отмечалась и в Кодексе Феодосия, этот же вопрос, исходя из посланий папы Григория Двоеслова, будет предметом беспокойства и в конце VI века.

Также всем христианам было запрещено участвовать в иудейских пирах и приглашать их на свои трапезы по той же причине, что была указана на Ваннском соборе (канон 40)[615]. Повторение подобных запретов может говорить о том, что обычные иудеи и христиане не придавали значения религиозным различиям, а в проведении четких границ между двумя сообществами были заинтересованы только церковные элиты[616].

Церковный собор в Эпаоне (Бургундское королевство), созванный в 517 году королем Сигизмундом после принятия ортодоксального христианства, подтверждает запрет есть с иудеями: «всякий, кто осквернен еврейским пиршеством, не должен есть хлеб ни с одним из наших священнослужителей» (Conc. Epaonense, 15)[617].

Церковный собор Клермона в 535 году повторил запрет на иудео-христианские браки, и запретил иудеям выступать в качестве судей христиан – Ne Iudei Cristeanis populis iudices praeponantur (Conc. Arv. VI, IX)[618]. Iudices может означать как судей, так и каких-либо должностных лиц, выполняющих судебные или административные функции. Таким образом, церковь все больше

[615] Concilium Agathense / Concilia Galliae a. 314–506 // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. Munier C. 2001.
[616] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 35.
[617] Concilium Epaonenese a. 517 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.
[618] Concilium Arvernense a. 535 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.

вовлекалась в светское законодательство, если ранее публичную деятельность иудеев регулировало только государство, то теперь на эту роль претендовала и церковь[619].

II, III и IV церковный собор в Орлеане (533, 538 и 541 года соответственно) также уделяли внимание взаимоотношениям с иудеями. Собор 533 года подтвердил запрет на иудео-христианские браки (канон 19)[620] и запрет на совместные трапезы.

Постановления III Орлеанского собора содержат интересное правило относительно христианских рабов. В одном из них говорится, что если иудей жестоко обращается со своим рабом-христианином и, вернув его из церкви, наказывает, несмотря на то, что раб уже искупил свою вину, или навязывает что-то, что запрещает христианская религия, раб должен снова убежать в церковь, а епископ не должен его возвращать до тех пор, пока за него не предложат справедливую цену (канон 14 (13)). А. Линдер предполагает, что здесь имеется в виду выкуп раба христианами, как это будет указано в постановлении IV Орлеанского собора[621].

В любом случае, интересным является тот факт, что во франкских землях иудеи продолжали владеть христианскими рабами (хотя это обычно запрещалось и светским, и церковным законодательством), хотя те продолжали пользоваться правом убежища в церкви, но их даже в таком случае могли вернуть хозяевам-иудеям.

Канон 31 этого собора разрешает христианам заниматься определенной деятельностью в воскресенье (путешествовать, готовить еду), иначе этот запрет очень похож на иудейские традиции (вероятно, напоминало соблюдение Субботы – quae res ad Iudaicam magis quam ad Christeanam obseruantiam), такого

[619] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 155.
[620] Concilium Aurelianense, a. 533 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.
[621] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 471.

сходства представители церкви хотели бы избежать. Но работать на земле все еще было запрещено.

Также в постановлениях этого собора впервые упоминается запрет иудеям появляться среди христиан в период времени от Великого четверга и до второго дня после Пасхальной субботы, то есть, в течение четырех дней, (канон 33 (30))[622]. Здесь в очередной раз наблюдается церковный запрет не в отношении христиан, а в отношении иудеев.

Это правило затем тоже будет повторяться, и в некоторых случаях примет форму закона. Например, в 554 году франкский король Хильдеберт I (511–558) в своем постановлении подтвердил запрет на публичное появление иудеев от Великого четверга и до Пасхи[623].

Это могла быть как антииудейская мера, так и мера, направленная на защиту иудеев и сохранение общественного порядка[624], так как в подобные праздники, когда вспоминают самое главное «преступление» иудеев – убийство Христа, и прямо называют убийцами, особенно ревностные христиане могли активно проявлять свое негодование. Как, например, в случае изгнания иудеев из города Авитом Клермонским. Этот иудео-христианский конфликт разгорелся как раз во время христианских праздников. Таким образом, не исключено, что это было сделано для защиты иудеев[625]. Но нельзя исключать и антииудейскую направленность постановления[626].

IV Орлеанский собор, который посетили епископы из всех трех франкских королевств, постановил, что иудей, который занимается

---

[622] Concilium Aurelianense, a. 538 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.

[623] Childeberti I. Regis Constitutio / MGH, Leges. T. I. Capitularia Regum Francorum, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1835.

[624] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 36.

[625] Mikat P. Die Judengesetzgebung der Merowingisch-Fränkischen Konzilien. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaft, vol. 335, Wiesbaden, 1995. P. 37–42. Lotter F. La crainte du prosélytisme et la peur du contact: les Juifs dans les actes des synodes mérovingiens // Clovis, histoire et mémoire, 1997. P. 874–875.

[626] Geisel C. Die Juden im Frankenreich. Von der Merowingern bis zum Tode Ludwigs der Frommen. In Reihe: Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, 10. Frankfurt, 1998. P. 142–151.

прозелитизмом или хочет выдать замуж свою христианскую рабыню за иудея, или пытается обратить раба-христианина в иудаизм, обещая ему свободу, лишается всех рабов. Однако, если раб, родившийся у родителей-христиан, получил свободу с условием, что он принимает иудаизм, такая сделка не будет иметь силы, «потому что несправедливо, что свобода является уделом человека, рожденного от христиан, но желающего придерживаться иудейских традиций» (канон 31).

Также собор постановил, что раб, бежавший от иудея в церковь или просто к христианам и отказывающийся служить иудеям, должен быть выкуплен христианами (канон 30)[627].

Примерно в 581–583 годах в Маконе состоялся собор епископов королевства Гунтрамна, одной из целей которого было возродить прежние церковные каноны, что они и сделали, 6 из 20 канонов собора относятся к иудеям. Помимо повторения запретов на употребление пищи с иудеями (канон 15), на обращение рабов-христиан в иудаизм (канон 17), на публичное появление иудеев в те же дни во время пасхальной недели (в случае нарушения, по всей видимости, задействовались местные судьи или чиновники – Qui si facere fortasse praesumpserit, a iudicebus locorum, prout persona fuerit, distringatur (канон 14)), были приняты и новые постановления. Одно из них гласило: «Иудеи не должны осмеливаться вести какие-либо тайные беседы с посвященными Богу девушками в монастыре, поддерживать с ними тесный контакт или оставаться там с целью совершения каких-либо деловых операций» (канон 2)[628]. Подобные ограничения налагались и на христиан, мирян и священнослужителей, церковь заботилась о подобающем поведении собственных служителей. Но интересным фактом является то, что иудеи имели деловые контакты с монастырями, религиозные различия не служили препятствием для подобного взаимодействия.

[627] Concilium Aurelianense, a. 541 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.
[628] Concilium Matisconense a. 583 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.

Также иудеям запрещалось быть судьями над христианами и сборщиками налогов, чтобы христиане не были в подчиненном положении по отношению к иудеям (канон 13), и было принято очередное постановление в отношении рабов-христиан, которое показывает, что этот вопрос все еще был актуальным, а иудеи даже могли оказывать сопротивление. В нем говорилось, что, несмотря на предшествовавшие церковные постановления и законы, «даже сейчас раздаются жалобы на то, что некоторые евреи, населяющие города и поселки, стали настолько дерзкими и наглыми, что христиан нельзя освободить от рабства у них (хотя они этого требуют) даже за деньги», поэтому собор принял постановление согласно которому, любой христианин может выкупить христианского раба за 12 солидов. Если хозяин-иудей против подобного выкупа, то раб-христианин может оставаться с христианами, пока его хозяин не согласится принять установленную плату (канон 16).

Таким образом, даже в конце VI века иудеи продолжали владеть христианскими рабами. По всей видимости, в Галлии римский запрет на владение христианскими рабами перестал действовать, хотя, как мы увидим далее, папа Григорий I активно противостоял подобной практике и напоминал, в том числе франкским правителям, о прежних правилах, запрещавших подобное владение. При этом, иудеи чувствовали себя достаточно комфортно, чтобы даже препятствовать христианским рабам в их праве на получение убежища в церкви.

Традицию франкского церковного соборного законодательства в отношении иудеев продолжают два собора начала VII века. Парижский собор 614 года был самым репрезентативным франкским собором периода меровингов[629], в нем участвовали 78 прелатов. Он постановил, что «никто из евреев не посмеет занимать какие-либо государственные должности или общественные функции по отношению к христианам. Если он попытается это сделать, он получит благодать крещения вместе со всей своей семьей» (канон

[629] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 478.

17 (15))[630]. Считается, что этот канон был частью упомянутого выше эдикта короля Хлотаря II[631], он также регулировал поведение иудеев, и в этом случае даже обозначено наказание – насильственное крещение.

Состоявшийся через несколько лет церковный собор в Клиши, близ Парижа (626–627 год), в очередной раз повторил запреты на обращение рабов в иудаизм, на совместные трапезы, на доступ иудеев к какой-либо общественной деятельности. Также было запрещено продавать христианских рабов иудеям и язычникам, такая продажа считалась не действительной (канон 13)[632], таким образом снова выражалась озабоченность потенциальным обращением в иудаизм[633].

Вестготские церковные соборы так же, как и вестготское законодательство со времен принятия королями христианства никейского образца, уделяли особое внимание иудеям и иудео-христианским взаимоотношениям. Ряд Толедских соборов принимал постановления, которые затем становились законами и, наоборот, принимал в качестве постановлений уже изданные антииудейские законы, тем самым их утверждая.

Традицию заложил III Толедский собор (589)[634], являвшийся первым общеиспанским собором, он был созван принявшим католичество королем Реккаредом I, который на нем и председательствовал (что станет нормой для вестготским королей), а затем утвердил соборные установления королевским законом[635].

---

[630] Concilium Parisiense, a. 614 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.
[631] The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. P. 478.
[632] Concilium Clippiacense a. 626/627 / ed. F. Maassen // MGH, Concilia aevi Merovingici [511-695], Hannoverae, 1893.
[633] Bothe L. Mediterranean Homesick Blues: Human Trafficking in the Merovingian Leges // The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Sources. Ed. by S. Esders, Y. Hen, T. Rotman, P. Lucas. Bloomsbury Academic, 2019. P. 89.
[634] Concilio de Toledo III // Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. prep. por J. Vives con T. M. Martínez, G. M. Díez. Edición del texto latino acompañado de la traducción española. Barcelona, 1963.
[635] Ауров О. В. Королевства вестготов в истории средневекового Запада. С. 41.

Этот собор состоялся до издания закона о принудительном крещении иудеев и активной антииудейской политики, поэтому его постановления являются скорее традиционными, почти не отличаются от вышеупомянутых. Он запретил браки и сожительство с иудеями (сыновья от таких браков должны быть крещены), владение христианскими рабами, приобщение рабов к иудаизму (в таком случае раб становится свободным без возмещения его стоимости и возвращается к христианству), иудеям также запрещалось иметь какую-либо общественную власть над христианами.

Поместный церковный собор вестготской Нарбонны 589 года постановил, что иудеи не должны работать в воскресенье (канон 4) и петь псалмы во время похоронных процессий (канон 9). Это постановление направлено на регулирование иудейских практик, что является редким случаем и, вероятно, свидетельствует о каких-то произошедших случаях[636], когда подобная традиция вызывала обеспокоенность церкви. Возможно, этот запрет связан с тем, что пение псалмов являлось частью, как иудейского, так и христианского обряда, а христианские священнослужители хотели более четкого разделения этих религиозных практик[637].

IV Толедский собор[638], созванный в Испании в 633 году под председательством Исидора Севильского, так же повторил традиционные постановления. Были запрещены браки иудеев и христиан (единственным действительным браком считался брак христианский, что было новшеством[639]), иудеям было запрещено иметь рабов-христиан и занимать административные должности. Собор осудил возвращение крещеных иудеев к религии своих предков, предложил запретить общение крещеных и некрещеных иудеев.

Повторение одних и тех же постановлений может говорить нам о том, что, эти вопросы были все еще актуальны, что порой правила не соблюдались,

[636] Handley M. ‘This Stone Shall Be a Witness’. P. 242.
[637] Ibidem.
[638] Concilio de Toledo IV // Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. prep. por J. Vives con T. M. Martínez, G. M. Díez. Edición del texto latino acompañado de la traducción española. Barcelona, 1963.
[639] Sivan H. The Invisible Jews of Visigothic Spain. P. 377.

что церковь не могла полностью контролировать повседневные взаимоотношения простых людей, для которых принадлежность к разным конфессиям не была большим препятствием.

Например, несмотря на репрессивную по отношению к иудеям вестготскую политику, редкие, помимо законодательства, источники, сообщающие о жизни иудеев в Вестготском королевстве, говорят о том, что иудеи продолжали чувствовать себя достаточно комфортно даже на рубеже VI–VII веков. Например, толедский епископ Авразий (603–615) в одном из своих писем отлучает от церкви комита Толедо Фрогу за то, что тот вступил в сговор с иудеями и даже позволил им построить синагогу[640]. Все это происходило примерно в то же время, что и начало массового преследования иудеев.

После начала политики принудительного крещения иудеев в королевстве вестготов одной из главных проблем, обсуждаемых на церковных соборах, было распространение так называемого криптоиудаизма. Свою озабоченность по этому поводу высказал даже папа римский Гонорий I (625–638) в письме[641] епископу Сарагосы Браулину (631–651).

В ответ на жалобу понтифика VI Толедский собор в 638 году принял специальную клятву, которую должны были приносить иудеи при крещении. Также постановив, что в Вестготском королевстве никому, кроме христиан, не дозволено жить, он подтвердил все предыдущие каноны в отношении иудеев.

Последующие вестготские соборы продолжали выражать свою озабоченность проблемой отступничества иудеев и пытались повлиять на ситуацию, принимаемые ими каноны обычно дублировали (и наоборот) репрессивное по отношению к иудеям вестготское законодательство. Так, VIII Толедский собор, созванный Реккесвинтом в 653 году, еще раз подтвердил все предыдущие каноны и отметил, что единственной нерешенной проблемой остается «оскорбительное» существование иудеев и криптоиудеев, которые

[640] Epistolae Wisigoticae, 20 // MGH, Epistolae, vol. 3. Epistolae Merowingici et Karolini Aevi, ed. W. Gundlach, Ernst Dümmler, Berlin, 1892.
[641] Браулион Сарагосский. Письмо 21 / пер. с лат. Е. С. Криницыной // Браулион Сарагосский. Избранные письма. М., Союзник, 2011.

являются еще большим злом, потому что, уже крестившись, возвращаются к прежнему суеверию.

Что касается языка и терминологии, которые использовались в постановлениях церковных соборов, то для описания иудеев и иудаизма применялись привычные для христианской антииудейской риторики слова: иудейское неверие, суеверие, ошибка, (perfidia, errorem Iudaicum, Iudaicam magis, vomitum, iudaicus superstitiones). Отсутствие какой-либо более пространной антииудейской топики, вероятно, можно объяснить тем, что церковные постановления так же по большей части были направлены на решение практических, насущных для церкви вопросов, зачастую это были коротко сформулированные правила, где было не целесообразно помещать антииудейские топосы.

Итак, многочисленные церковные соборы на позднеантичном и раннесредневековом латинском Западе пытались устанавливать границы, в рамках которых, по их мнению, должно было осуществляться иудео-христианское взаимодействие. В целом, темы постановлений обычно повторялись, также многие каноны соборов повторяли светское законодательство, некоторые правила были менее строгими (как в случае канонов в отношении христианских рабов франкских соборов), а некоторые, наоборот, были направлены на полное искоренение иудаизма. В какой-то момент церковные постановления стали контролировать деятельность не только христиан, но и самих иудеев, что еще раз говорит о том, какое влияние приобретала церковь на рубеже Поздней античности и раннего Средневековья, она обладала властью не только над своей паствой, но и требовала определенного поведения от представителей другой религии.

С другой стороны, светские и церковные постановления говорят об определенных правилах поведения, это правоустанавливающие нормы, уровень соблюдения которых установить сложно, так как подобная информация практически не отражена в источниках. Выводы о соблюдении установленных правил делаются исходя из косвенных данных, чему отчасти и посвящена

следующая глава. Также можно отметить постоянное повторение подобных запретов, что может говорить о том, что религиозные различия не являлись большим препятствием для дружеских и деловых контактов иудеев и христиан, даже если это было запрещено законом и осуждалось церковью.

Подводя итоги, можем сделать вывод, что христианизация Римской империи значительно повлияла как на само римское право, так и на правовое положение иудеев. В связи с появлением нового признака для правовой дифференциации граждан – религиозной принадлежности, все не-христиане становились неполноправными гражданами. Относительно привилегированное положение иудеев в языческой империи сменилось на статус единственной, помимо христианства, разрешенной религии, представители которой все больше ограничивались в правах. Несмотря на то, что римские власти пытались действовать в рамках правовых традиций (которые, в том числе, отстаивали сами иудеи), и некоторые привилегии иудейской общины были сохранены, несмотря на то, что невозможность контролировать ситуацию на огромной территории империи приводила к неисполнению многих законов, как иудеями, так и христианами, позднеримское законодательство заложило основу, создало прецедент ограничения в правах по признаку религиозной принадлежности.

Подобное разделение затем заимствовали и варварские королевства, чьи правовые кодексы основывались на римском праве. В большинстве варварских королевств правовой статус иудеев, определенный Кодексом Феодосия, сохранился без значительных изменений, за исключением Вестготского государства, где, в конечном итоге, иудаизм, как минимум, формально был запрещен.

Параллельно с вдохновленными христианской церковью законами, ограничивающими деятельность иудеев, развивалось и церковное соборное законодательство. Церковь зачастую шла дальше, и не только повторяла уже установленные законом запреты, но и ограничивала простое иудео-христианское взаимодействие, в конечном итоге, распространяя запреты и свою власть не только на христиан, но и на иудеев. Запреты на иудео-христианские

браки, совместные трапезы и другое взаимодействие повторялись из года в год, что вызывает сомнения в их эффективности. Эти сомнения подкрепляются и другими источниками, которые говорят о том, что, несмотря на все усилия представителей церкви, для простых христиан и иудеев религиозные различия не были препятствием для взаимодействия.

ГЛАВА 3
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИУДЕЕВ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ХРИСТИАНАМИ НА ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАПАДЕ IV – НАЧАЛА VII ВЕКА

Рассмотренные в первой главе упоминания иудеев и иудео-христианского взаимодействия в источниках христианского происхождения в первую очередь отражают то, какое место христианские мыслители определили для иудеев в христианской картине мира, какой риторический образ иудеев создавали, и какие функции этот образ выполнял в конкретных сочинениях. Христианская литература, так же как и правовые кодексы, и соборное законодательство, которые были проанализированы во второй главе, говорят в первую очередь о «должном». О том, какое поведение христиан по отношению к иудеям является приемлемым, какое отношение к иудеям является соответствующим образу праведного епископа, как иудеи и христиане должны взаимодействовать с точки зрения государства, которое, хоть и было подвержено влиянию христианской религии и ее представителей, все же пыталось сохранить баланс и правопорядок, определяя границы дозволенного для обеих сторон, христиан и иудеев.

Но, несмотря на то, что христианские сочинения тенденциозны, акцентируют внимание на деталях, необходимых для христианского повествования и конструирования христианской идентичности, формируют антииудейские стереотипы, говорят скорее о должном с христианской точки зрения, чем о реальном, эти же источники, прямо или косвенно, сообщают о действительном положении дел.

Те же самые источники, которые направлены на определение четких границ и разделение христианского и иудейского обществ, на формирование определенного образа иудеев, говорят нам о том, что общество не было настолько разделено, что иудеи и христиане взаимодействовали на самых разных уровнях не зависимо от религиозных различий. В связи с этим, для изучения реального иудео-христианского диалога мы вновь обращаемся к уже

упомянутым источникам, но на этот раз обращаем внимание не на конструируемый образ иудеев и риторические приемы авторов, а на сведения, которые даже в подобных произведениях порой проливают свет на реальное положение дел, говорят о том, как иудейское меньшинство взаимодействовало с христианским большинством, в том числе с христианскими властями, как разрешались возникающие конфликты, и какое место иудеи действительно занимали в позднеантичном обществе. Так же для понимания динамики отношений христиан и иудеев на позднеантичном латинском Западе потребуется привлечение дополнительных сочинений (исторические труды, эпистолярное наследие), которые не были столь подвержены идеологическому влиянию.

Последние десятилетия XX – первые годы XXI столетия ознаменовались так называемой археологической революцией, результаты которой позволили по-новому увидеть эпоху Античности, в том числе Античности поздней. Среди прочего археологами был введен в научный оборот материал, так или иначе свидетельствующий о пребывании иудейских сообществ на позднеантичном латинском Западе, а также позволивший скорректировать данные письменных источников, а где-то поставить их сообщения под сомнение. В контексте изучения иудейской диаспоры на латинском Западе важным является обнаружение остатков нескольких синагог, но в большем количестве сохранились эпиграфические памятники, погребальные надписи являются наиболее ценными для изучения роли и места иудеев в городских общинах позднеантичного мира.

Таким образом, в данной главе с помощью привлечения новых источников и другого взгляда на уже упомянутые христианские сочинения мы попытаемся, насколько это возможно, определить, каким было реальное положение иудеев на позднеантичном латинском Западе и как они взаимодействовали со своими христианскими соседями.

3.1. Положение иудеев на позднеантичном латинском Западе в зеркале археологических и эпиграфических данных

Как уже упоминалось, нарративные источники христианского происхождения тенденциозны и упоминают иудеев, только если это соответствует определенным риторическим целям автора, или при описании какого-либо неординарного события. Повседневная жизнь редко оставляет след в подобных сочинениях. Но, исходя из именно этих кратких упоминаний, исследователи нередко делают выводы о численности иудеев, об их расселении и интегрированности в римское общество. Учитывая указанные особенности источников, подобные выводы являются неизбежно неполными и не достаточно обоснованными[642]. Начиная с конца прошлого столетия при обсуждении этого вопроса стали активно привлекаться археологические и эпиграфические данные, количество и доступность которых значительно увеличились в течение XX столетия.

Особенностью этих источников является то, что они не отражают исключительно христианскую точку зрения. Они помогают расширить географию иудейского присутствия, иудео-христианских контактов, сообщают некоторую информацию о социальном положении иудеев, уровне их интегрированности; а также в очередной раз напоминают об ограниченности информации, предоставляемой письменными источниками.

Археологические и эпиграфические данные, большинство которых составляют эпитафии, говорят о том, что иудеи соседствовали с христианами и

[642] Дискуссия относительно численности иудеев в Римской империи уже упоминалась в первой главе. Современные исследователи отмечают, что численность населения для позднеантичного периода определить невозможно, любые цифры, в большой или меньшей степени, будут экстраполяцией и предположением. См.: Toch M. The Economic History of European Jews. P. 45. В противовес предыдущим, нередко преувеличенным, оценкам, которые высказывались относительно численности иудейского населения в Римской империи, в недавнем исследовании Л. Рутгерс и его коллеги на основе всестороннего анализа римских иудейских катакомб Винья Ранданини предположили, что иудейская община, которая использовала этот погребальный комплекс на протяжении веков, в среднем состояла из 550 человек. Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 424.

в других местах, о которых не сообщается в письменных источниках. И наоборот, упоминаемые синагоги или присутствие иудеев в письменных источниках зачастую не имеют археологических доказательств, каких-либо иудейских надписей или погребений, которые бы подтверждали их существования[643].

В связи с отсутствием эпиграфических данных в определенных регионах некоторые исследователи делают вывод и о незначительном присутствии иудеев[644]. Например, в Галлии к IV-VII векам относятся только 4 иудейских надписи[645] (и больше двух тысяч христианских надписей[646]), а упоминание иудеев в галльских письменных источниках не обязательно говорит о существовании иудейской общины[647].

С другой стороны, о присутствии иудеев в Галлии говорят не только агиографические сочинения, где их упоминание действительно могло иметь риторический характер. Например, постановление из Кодекса Феодосия, которое относят ко второй половине IV века (CTh. 7.8.2), об отмене права гостеприимства для синагог и других религиозных мест было направлено имперским чиновникам в городе Трир, он находился недалеко от германской границы, где происходили военные действия, и это постановление было особенно актуально. А закон о куриальных обязанностях иудеев был направлен декурионам Колонии Агриппины (CTh. 16.8.3, 321 год). Эти постановления позволяют сделать вывод, что в IV веке в некоторых городах Галлии были синагоги и иудейские общины, которые отстаивали свои права и прежние привилегии. Таким образом, отсутствие эпиграфических и археологических данных не означает отсутствие иудейской общины.

[643] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. P. 169.
[644] Toch M. The Economic History of European Jews. P. 66.
[645] Handley M. ‘This Stone Shall Be a Witness’ (Joshua 24.27). P. 240.
[646] Ibid. P. 248–252.
[647] Toch M. The Economic History of European Jews. P. 68.

Другим примером является тот факт, что в иудейских катакомбах Рима было найдено больше 600 надписей[648] (большая часть которых относится к III веку[649]), а в Александрии, в которой проживало большее количество иудеев, всего около 20 надписей. Таким образом, отсутствие каких-либо археологических и эпиграфических свидетельств само по себе ни о чем еще не говорит[650]. Хотя археологические источники предоставляют объективную информацию, в отличие от христианских сочинений, к их интерпретации также необходимо подходить осторожно, учитывать специфику и рассматривать в комплексе с другими источниками.

Другой сложностью работы с археологическими данными является их атрибуция. Иудейские надписи идентифицируются как таковые только в том случае, если их создатели решили сделать их идентифицируемыми, то есть, если они использовали специфические детали: иврит или арамейский язык, иудейскую символику (менора, шофар – ритуальный музыкальный инструмент из рога животного), самоназвание, иудейскую терминологию (отец отцов, архисинагог) или иудейские имена[651].

В остальном, определить артефакт как иудейский, если иудеи использовали тот же язык, имена, материалы и изобразительные техники[652], что и их соседи, довольно сложно, большинство находок не содержат каких-либо

[648] Price J. J. The Jews and the Latin Language in the Roman Empire. P. 171.

[649] Сокращение количества надписей по сравнению с предыдущими веками может быть связано с общим сокращением населения в связи с постоянными войнами, нестабильной политической обстановкой и эпидемиями. См.: Kraemer S. K. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 4–9.

[650] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 9.

[651] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. P. IX. Kraemer S. K. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 16.

[652] М. Хэндли на основе анализа языка эпитафий и палеографического анализа делает вывод, что иудейские и христианские надписи позднеантичной Галлии создавались в одних и тех же мастерских, иудеи и христиане имели практически идентичные эпитафии (за исключением иудейской символики), что говорит о высокой степени интеграции иудеев и признании со стороны христианского общества. Handley M. ‘This Stone Shall Be a Witness’. P. 252–254. То же самое относится и к погребальным практикам иудеев и христиан в позднеантичной Северной Африке. Подробнее см.: Stern K. B. Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa. Brill, 2008. P. 162, 300–301.

маркеров идентичности. Впрочем, отсутствие каких-либо отличительных черт можно рассматривать как фактор высокого уровня интеграции[653].

Другим фактором, который затрудняет интерпретацию эпиграфических материалов, является то, что многие артефакты больше не находятся на месте их изначального расположения, что также влияет на потенциальное определение религиозной принадлежности, хронологии и понимание общей картины[654].

К периоду до III века и массового использования катакомб относится очень мало эпитафий, в связи с этим исследователи полагают, что иудеев хоронили вместе с не иудеями[655], а отдельные иудейские катакомбы появились позже, примерно одновременно с христианскими[656]. Британский исследователь Дэвид Ной предполагает, что подобное изменение связано с общей тенденцией перехода от кремации к захоронениям во II веке, что, в свою очередь, повлияло на желание «выделить» иудейские места захоронения (отдельные места, символы), также это, возможно, связано с ростом количества иудеев в диаспоре[657].

Итак, большинство данных, подтверждающих иудейское присутствие, представляют собой эпиграфические надписи. К более малочисленным свидетельствам относятся обнаруженные остатки зданий синагог. К периоду IV – началу VII века относятся только две синагоги, обе были обнаружены в Италии: в Остии (портовый город близ Рима) и Бова Марине в Калабрии.

---

[653] Noy D. Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity. P. 173.

[654] Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 398.

[655] Noy D. Where were the Jews of the Diaspora buried? P. 82–83.

[656] Ibid. P. 85. Учитывая, что иудейские катакомбы Рима (на основе радиоуглеродного анализа остатков дерева) датируются ранее, чем христианские, Л. Рутгерс и его коллеги предполагают, что практика захоронения в катакомбах изначально использовалась иудеями Рима, а потом уже христианами. См.: Rutgers L., Pool I., van der Borg K. Jewish inspiration of Christian catacombs: a Jewish cemetery in ancient Rome harbours a secret that bears on the history of early Christianity. P. 339. Cappelletti S. The Jewish Community of Rome from the Second Century B.C. to the Third Century C.E. Leiden; Boston, Brill, 2006. 241 p.

[657] Noy D. Where were the Jews of the Diaspora buried? P. 86–87.

Синагога в Остии была обнаружена в 1961 году и идентифицирована благодаря надписям и иудейской иконографии[658](на остатках здания были обнаружены рельефы меноры[659], также была найдена табличка с надписью на греческом языке, датируемая II–III веками, которая посвящена Миндию Фаусту, по всей видимости, патрону, благодаря которому была реконструирована синагога[660]). Предполагается, что она была построена за пределами городских стен в конце I века[661] и несколько раз была реконструирована, в том числе в IV веке. Следов разрушения не было обнаружено, вероятно, синагога была покинута в IV–V[662] веках в связи с общим упадком города[663]. Согласно предположению итальянской исследовательницы М. Флориани Скуарчапино, которая руководила археологическими раскопками[664], синагога в Остии является единственной обнаруженной постройкой в диаспоре, которая изначально строилась для культовых целей[665].

У этой точки зрения существуют как сторонники, так и противники[666]. Одним из главных критиков подобной точки зрения является американский историк Майкл Уайт, который позже так же проводил раскопки

[658] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 15.
[659] White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic. P. 28.
[660] Ibid. P. 39–40. М. Уайт отмечает интересную особенность, а именно латинское приветствие надписи: Pro salute Augusti. Историк отмечает, что подобное приветствие было общепринятым для людей и групп людей, которые были клиентами императора. Подобные приветствия, по мнению М. Уайта, могут говорить о тесных связях иудейской общины с не иудеями на социальном и экономическом уровнях. Также к Остии относится и другая надпись II века, которая подтверждает, как минимум, существование организованной иудейской общины, надпись предназначалась для герусиарха, его семьи и вольноотпущенников. White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic. P. 44.
[661] Ibid. P. 29.
[662] Существуют предположения (на основе найденных монет, которые относят к V веку), что синагога была активна и в конце V века. См.: Nongbri B. Archival Research on the Excavation of the Synagogue at Ostia: A Preliminary Report // Journal for the Study of Judaism (46), Brill, 2015. P. 366–402.
[663] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 15.
[664] Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 273.
[665] Floriani Squarciapino M. La sinagoga di Ostia // Bollettino d'arte. Vol. 46, 1961. P. 326–337.
[666] Karivieri A. New Trends in Late Antique Religions, Beliefs and Ideas: Christianity, Judaism, Philosophy and Magic in Ostia // Life and Death in A Multicultural Harbour City: Ostia Antica from the Republic through Late Antiquity, ed. by A. Karivieri. Acta Instituti Romani Finlandiae, 47, Roma, 2020. P. 382.

археологического парка Остии. На основе анализа разных этапов строительства и реконструкции синагоги М. Уайт утверждает, что изначально это было частное здание, часть которого могла использоваться как торговое место, только в конце II – начале III века, после определенной реновации это место стало использоваться для литургических целей. Возможно, оно и до этого использовалось иудейским сообществом, но М. Уайт не видит этому подтверждений в структуре здания[667].

В связи с масштабными реновациями, которым не раз подвергалось это здание, расширением площади синагоги, архитектурными изменениями, которые соответствовали «популярным архитектурным трендам» IV века, М. Уайт делает вывод, что иудейская община Остии была социально активна, росла и имела определенное экономическое влияние, была хорошо интегрирована в свое локальное окружение и активно вовлечена в городскую жизнь[668]; подобная активная роль иудейского сообщества была признана и его языческими соседями[669].

Главным критиком точки зрения М. Уайта является шведский историк А. Рунессон, который не соглашается с М. Уайтом относительно изначальной цели и этапов строительства, поддерживает точку зрения М. Флориани Скуарчапино. По мнению А. Рунессона, реконструкция синагоги в IV веке является скорее стратегией защиты против растущего преобладания христианства, следствием необходимости утверждения собственной идентичности во все более враждебных условиях, первым знаком трагического развития иудео-христианских взаимоотношений[670].

Для нашего исследования важна не столько цель и этапы изначального строительства синагоги, о которых ведутся споры, сколько масштабные

[667] White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic. P. 36.
[668] Ibid. P. 38
[669] Ibid. P. 52.
[670] Runesson A. The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White. P. 433.

реновации уже существующей синагоги в IV веке, что говорит скорее о процветающем иудейском сообществе.

Недавние археологические открытия подтверждают подобные выводы. В 2024 году в археологическом парке Остии Антики в рамках проекта Ostia Post Scriptum в одной из римских вилл была обнаружена миква – иудейская ритуальная купель, которая датируется концом IV — началом V века н. э. и является древнейшей (и второй в целом) купелью диаспоры[671]. Миква представляет собой полуподземное помещение прямоугольной формы, приток свежей воды к которому обеспечивала дренажная система. Богатый дом, в котором она находилась, так же, как и синагога, был оставлен в VI веке. На дне купели была обнаружена лампа, украшенная менорой.

Подобные находки (возможно, не последние, поскольку работа исследователей в археологическом парке Остии продолжается) подтверждают выводы о влиятельной иудейской общине Остии в период Поздней античности.

Синагога в Бова Марине была открыта в 1980-е годы и идентифицирована так же благодаря иудейской иконографии (менора, шофар)[672]. Считается, что она была построена в IV веке, частично реконструирована в VI и разрушена в VI–VII веках, рядом с ней также были найдены иудейские захоронения. По всей видимости, разрушение синагоги произошло в результате вторжения лангобардов[673].

К V–VI столетиям относятся и вероятные остатки синагоги в испанском городе Ельче[674] близ побережья Средиземного моря. О предназначении этого здания существует дискуссия[675], изначально оно было идентифицировано как

---

[671] Раскопки продолжаются, работ, посвященных этому открытию еще нет, только краткий отчет на сайте археологического парка. См.: URL: https://www.ostiaantica.beniculturali.it/it/eventi/nuova-luce-sulla-presenza-ebraica-a-ostia-scoperto-un-mikveh-bagno-rituale/

[672] Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 279.

[673] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 15–16. Yuval-Hacham N. Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman-Byzantine Diaspora // Arts 8(4) 164, 2019. P. 3.

[674] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. P. 28. Toch M. The Economic History of European Jews. P. 104.

[675] Fernández R. La Ciudad Romana de Ilici: estudio arqueológico. Instituto de Estudios Alicantinos, 1975. 317 p. Burgos F. Sinagogas españolas: Con especial estudio de la de Córdoba y

базилика, эта точка зрения все еще актуальна у испанских историков[676]. Другие исследователи полагают, что это была синагога, позднее преобразованная в базилику[677]. Здание идентифицируют как синагогу на основании трех обнаруженных там надписей, в одной из которых упоминаются архонты и пресвитеры, что является частым обозначением людей, выполнявших различные функции в синагоге и иудейской общине[678]. Существование синагоги в Ельче так же бы подтверждало существование организованного иудейского сообщества[679].

Помимо синагог о присутствии иудеев сообщают эпиграфические данные. Большинство из них относится к Италии, в частности к Риму, где было обнаружено самое большое количество иудейских захоронений и надписей (около 600 надписей). Подавляющая часть этих источников относится к III-IV векам.

Исследователи обычно выделяют три больших погребальных комплекса[680] – отдельные иудейские катакомбы: Монтеверде в юго-западной части Рима, был обнаружен еще в начале XVII века; Винья Ранданини[681] на юге не далеко от христианских катакомб (считается, что изначально это были не

---

la toledana de El Tránsito. Benito Arias Montano, 1984. 375 p. Halperin D. The Ancient Synagogues of the Iberian Peninsula. University of Florida Press, 1969. 86 p. Hachlili R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora. Brill, 1998. 603 p. Numhauser A. Judaísmo y los judíos en la arqueología tardoantígüa y altomedieval. Revisión de su investigación en el caso de la Península Ibérica. Másteres de la UAM. UAM Ediciones, 2013. P. 133–151.

[676] Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 282.

[677] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. P. 29; Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 282.

[678] Levine L. The Ancient Synagogue. P. 283.

[679] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. P. 63.

[680] Williams M. The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (101), 1994. P. 165.

[681] Этот погребальный комплекс был открыт в 1859 году, он находился не далеко от христианских катакомб и был практически им идентичен, а земля над катакомбами долгое время принадлежала церкви, сами иудейские катакомбы были разграблены, в связи с чем изначально были сложности с идентификацией. См.: Dello Russo J. The Discovery and Exploration of the Jewish Catacomb of the Vigna Randanini in Rome: Records, Research, and Excavations through 1895 // Roma Subterranea Judaica 5, Publications of the International Catacomb Society, 2011. P. 1–24.

катакомбы, а группа отдельных гипогеев)[682] и Вилла Торлония на северо-востоке; также в Риме было обнаружено несколько иудейских гипогеев[683].

При работе с подобными источниками необходимо понимать, что эпиграфические данные свидетельствуют о небольшой части иудейского населения, представители которого нередко занимали важное положение в обществе, делали пожертвования, активно участвовали в деятельности общины, могли позволить себе определенного рода погребальный обряд[684]. Но, все же, учитывая эту особенность, а также тот факт, что большая часть римских надписей не относится к изучаемому нами периоду[685], их анализ позволяет сделать определенные выводы о римской иудейской общине.

Например, несмотря на то, что до нашего времени не сохранилась ни одна античная синагога Рима, эпиграфические данные подтверждают их существование и даже предоставляют информацию об их количестве. Так, почти в 130 римских надписях упоминаются различные наименования

---

[682] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora. P. 53. Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 363. Л. Рутгерс и его коллеги в недавнем исследовании, интепретируя данные радиоуглеродного анализа материалов из этих катакомб, пришли к несколько другим выводам относительно хронологических рамок их использования, исследователи предполагают, что комплекс Винья Ранданини продолжал быть местом погребения до начала VI века. Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 416.

[683] Dello Russo J. The Jewish Catacomb on the Via Labicana // Roma Subterranea Judaica 3, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–13. Dello Russo J. The Jewish Catacomb of the Vigna Cimarra // Roma Subterranea Judaica 2, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–15.

[684] Simonsohn S. The Jews of Italy: Antiquity. Brill's Series in Jewish Studies (52), Brill, 2014. P. 3. Kraemer S. K. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. P. 15.

[685] Надписи из иудейских катакомб обычно датируются не позднее пятого века. Отсутствие данных после этого периода оставляет место для нескольких предположений: или иудеи (как и постепенно христиане) перестали использовать катакомбы, или поздние иудейские катакомбы находились в других местах и не были обнаружены или не сохранились. В том числе необходимо учитывать значительное сокращение населения Рима, предполагается, что в течение пятого века население Рима сократилось в восемь раз, с 800 до 100 тысяч человек. См.: Rutgers L. The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora. P. 1–3. В целом, развитие иудейской погребальной культуры в Риме соответствует развитие языческой, а затем христианской культуры. Это относится не только к Риму, и в других городах диаспоры иудеи использовали местные погребальные традиции. См.: Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 56–72.

служащих синагог и официальных лиц иудейской общины, а в 40 надписях упоминаются сами синагоги Рима[686].

На основе упоминаемых имен, которые давались синагогам или коллегиям[687] иудеев (в честь места происхождения общины, места проживания или выдающихся личностей, даже императоров), и других особенностей, ученые приходят к выводу, что в этих надписях упоминаются примерно 11 различных синагог Рима[688]. Использование имен императоров и других выдающихся личностей может свидетельствовать об отношениях патроната, что говорит о высоком уровне интеграции[689]. Также как, например, все более частое использование латыни к IV, хотя большая часть обнаруженных надписей (около 70%) все же на греческом языке[690].

---

[686] Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 284.

[687] Некоторые исследователи полагают, что синагоги имели статус коллегий (профессионального или религиозного объединения). См.: Noy D. Foreigners at Rome: Citizens and Strangers. P. 265. Моммзен Т. История Рима: В 4 томах. Том четвертый. С. 440. Nemo-Pekelman C. Jewish judicial patrons and advocates in the Western Roman Empire (5th century) // Legal Engagement, ed. by K. Berthelot. Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 195–212.

[688] Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. P. 284. White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic. P. 24. 11 синагог это наиболее распространенная оценка, но есть и другие мнения: кто-то выделяет 10–11 синагог (Leon H. J. The Jews of ancient Rome. P. 135–66. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 2. P. 539–40. Williams M. The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome. P. 166–168); также есть предположения о 13 (Richardson P. Augustan-Era Synagogues in Rome // Judaism and Christianity in First-century Rome. Ed. by P. Richardson, K. Donfried. Eerdmans Publishing, 1998. P. 19) и о 16 синагогах (Feldman L. Diaspora Synagogues: New Light from Inscriptions and Papyri // Sacred Realm. Oxford University Press, 1996. P. 51).

[689] Согласно другому предположению имена императоров могли принадлежать местности, в которой находились синагоги, таким образом, синагоги были названы в честь местности, а не самих императоров. См.: Flexsenhar M. Jewish Synagogues and the Topography of Imperial Rome: The Case of the Agrippesioi and Augustesioi // Journal for the Study of Judaism 51 (3), 2020. P. 367–397.

[690] White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic. P. 41. Преобладание греческого языка в диаспоре некоторые исследователи интерпретируют как показатель обособленности и недостаточной интеграции иудеев в римское западное общество (впрочем, отмечается и использование греческого языка христианами, греческий был скорее языком международным). А в эпитафиях V–VI веков исследователи отмечают распространение иврита, что, вероятно, было вызвано растущей враждебностью христианского общества и властей по отношению к иудеям. Price J. J. The Jews and the Latin Language. P. 180. Noy D. Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity. P. 175. Л. Рутгерс предполагает, что греческий мог быть особенно популярен и среди иудеев, потому что использовался в литургии или на нем читались священные книги, греческий потенциально мог быть связан с воспоминаниями о родине и мог быть языком общения с

Что касается упоминаемых должностей, которые были связаны с функционированием синагоги и иудейского сообщества, интересным является тот факт, что обычные профессии в иудейских эпитафиях практически не упоминаются[691]. По всей видимости, главной составляющей статуса иудеев была именно вовлеченность в деятельность иудейской общины. При этом, подобная приверженность собственному сообществу не прослеживается в эпитафиях язычников или христиан[692].

Помимо Рима, иудейское присутствие с помощью эпиграфических данных было засвидетельствовано в Венозе, Милане, Брешиа, Остии, Неаполе, на Сицилии (Таормина, Катания, Сиракузы), Мальте и Сардинии. Меньшее количество надписей было найдено в Испании[693] (Тортоса, Таррагона[694]) и Галлии (Авиньон, Бордо (Бурдигала)), на Кипре[695].

Археологические и эпиграфические данные подтверждают иудейское присутствие и в Северной Африке, в частности, на территории провинции Africa Proconsularis. На территории этой провинции было обнаружено большинство из 81 североафриканских эпитафий[696] и две синагоги, которые относятся к IV–VI векам. Обе синагоги (одна – в 30 километрах от Карфагена в современном тунисском городе Хаммам-Лиф была открыта в конце XIX века, вторая – в древнем городе Клипея так же недалеко от Карфагена была

представителями религиозных общин Востока. Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 202.

[691] Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 401.

[692] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 199.

[693] Price J. J. The Jews and the Latin Language in the Roman Empire. P. 167.

[694] Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. P. 28.

[695] Lacerenza G. Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages // Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE. Ed. by G. McDowell, R. Naiweld and D. Stökl Ben Ezra. Cambridge, 2021. P. 292.

[696] Stern K. B. Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa. Brill, 2008. 342 p. Le Bohec Y. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine // Antiquités Africaines, № 17, 1981. P. 165–207. Stern, K. B. Keeping the Dead in Their Place: Mortuary Practices and Jewish Cultural Identity in Roman North Africa // Cultural Identity in the Ancient Mediterranean. Ed. by E. S. Gruen. Los Angeles: Getty Research Institute, 2011. P. 307–336.

обнаружена в 2008 году[697]) украшены мозаиками. Также недалеко от Карфагена был обнаружен иудейский некрополь, захоронения в котором относятся к II–V векам[698]. Помимо эпитафий, в синагогах были обнаружены надписи, чествующие патронов, которые жертововали на их строительство.

Эпиграфические источники предоставляют очень ограниченную информацию, но все же благодаря им можно точно говорить о присутствии иудеев в том или ином городе, а иногда и о статусе иудейской общины. Ярким примером является корпус надписей из итальянского города Веноза.

Веноза занимает второе место по количеству иудейских надписей на позднеантичном латинском Западе после Рима[699], там было обнаружено 76 надписей иудейского происхождения[700]. Так же как и в римском корпусе, большая часть (две трети) надписей на греческом языке, остальные на латинском, иврите (зачастую только части текста, символические формулы), хотя прослеживается больший интерес к этому языку, особенно к VI веку[701].

Что касается иудейской общины, в Венозе было найдено несколько иудейских надписей V – начала VI века, в которых упоминается герусиарх – глава совета старейшин, (там же найдена и вторая надпись с таким же титулом[702]), вероятно, член иудейского совета общины. Этот же человек был и главным доктором города, который, вероятно, нанимался городской общиной[703], также этот титул применялся к тем, кто работал в имперском суде[704].

---

[697] Fantar M. Sur la découverte d'un espace cultuel juif à Clipea (Tunisie) // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 153e année, N. 3, 2009. P. 1083–1101.
[698] Binder S. E., Villey T. Jewish Communities in North Africa // The Routledge handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. Ed. by C. Hezser. Routledge, 2024. P. 528.
[699] Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa // Studies in early Jewish epigraphy / ed. by P. W. van der Horst, J. W. van Henten, Brill, 1994. P. 162.
[700] Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 257.
[701] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 156.
[702] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. P. 121.
[703] Надпись на греческом и иврите гласит: «Здесь покоится Фаустин, герусиарх, главный доктор, сын Исы». Цит. по: Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. P. 100–102.
[704] Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. P. 181.

Также надписи из Венозы сообщают об иудее, который был патроном города[705] (изначально этот титул присваивался главам провинций или членам императорской семьи, кто защищал интересы города, но затем всем важным жителям города[706], возможно, этот человек ранее занимал административные должности или был куриалом[707]), другие знатные иудеи характеризуются как maiores civitatis[708] и vir laudabilis[709], неясно, было ли это названием определенных должностей или просто почетные титулы[710], но, так или иначе, эти люди занимали важное положение в Венозе начала VI века, иудейская община определенно была хорошо интегрирована в локальное общество[711].

В других надписях упоминаются прозелит[712], хотя прозелитизм иудеев запрещался законом; отцы отцов[713], апостолы (доверенные лица иудейского патриарха, а в период после 429 года, вероятно, представители других сообществ из Палестины[714]), раввины[715] и архисинагоги[716].

Таким образом, надписи из Венозы говорят об активном иудейском обществе в IV–VI веках. Это была не просто большая иудейская община со сложной внутренней структурой, но иудеи активно взаимодействовали со

[705] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. P. 145. В эпитафии на греческом языке согласно транскрипции и переводу Д. Ноя говорится: «здесь покоится Маркел, отец отцов и патрон города».
[706] Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. P. 181.
[707] Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire. P. 257.
[708] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. P. 115. В эпитафии Фаустины, дочери Фаустина, написано, что она была внучкой Вита и Аселла, qui fuerunt maiures cibitatis.
[709] Ibid. P. 138. Согласно транскрипции Д. Ноя текст эпитафии следующий: hic requiescet Augusta | uxor Boni v(iri) l(audabilis), filia Isatis p(atris) | de Anciasmon, nepus Symona | tis p(atris) Lypiensium, annorum XX[- -].
[710] Cohen S. Religious diversity. P. 509. Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. P. 181.
[711] Lacerenza G. Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle. P. 306.
[712] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. P. 72. Прозелиты упоминаются и в римских надписях, которые относят к III-IV вв. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2. P. 194, 199.
[713] Ibid. P. 112, 126.
[714] Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. P. 180.
[715] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. P. 115. Lacerenza G. Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle. P. 292.
[716] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. P. 86, 93.

своими христианскими соседями, занимали важные городские должности, даже избираемые, что говорит об авторитете и среди христианского населения.

Другим интересным вопросом в отношении иудейской эпиграфики является вопрос ономастики[717]. Какие имена использовали иудеи, и о чем это может свидетельствовать.

Один из главных исследователей этой тематики, американский историк Г. Леон, проведя анализ иудейских имен, известных по эпиграфическим данным из римских катакомб, пришел к выводу, что среди иудеев Рима латинские имена были более популярны, чем греческие, а греческие более популярны, чем семитские[718] (13.1%; 31.8%; 46.1% соответственно). Учитывая, что большая часть римских надписей была на греческом языке, зачастую латинские имена использовались в греческих надписях. Похожая ситуация и с надписями из Венозы. Большая часть имен – латинские, но при этом, семитских имен больше, чем греческих. Исследователи отмечают увеличение популярности семитских имен к шестому веку[719]. Распространение латинских и греческих имен среди иудеев подтверждается и письменными источниками, как будет показано далее.

По мнению Г. Леона, преобладание в разных катакомбах латинских или семитских имен говорит о разной степени романизации и консерватизма разных иудейских общин[720], хотя современные исследователи отмечают, что подобные выводы сомнительны, так как Г. Леон не учитывал широкие хронологические рамки появления этих надписей[721].

Помимо хронологического вопроса, другой сложностью является невозможность определить разницу между греческим именем и транслитерацией еврейского имени[722].

---

[717] Ilan T. Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III. The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE. Mohr Siebeck, Germany, 2008. 770 p.
[718] Leon H. J. The Jews of ancient Rome. P. 93–121.
[719] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 156.
[720] Leon H. J. The Jews of ancient Rome. P. 77.
[721] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 143.
[722] Ibidem.

Анализ римской эпиграфики в контексте ономастики также провел нидерландский историк Л. Рутгерс. Прослеживая, в тех случаях, когда это возможно, имена в рамках одной семьи в хронологическом порядке, он пришел к выводу, что иудеи с латинскими именами могли давать своим детям греческие и еврейские имена, и наоборот. Таким образом, они не были ограничены рамками «романизации или консерватизма» своего сообщества. Они свободно выбирали из всех доступных им имен и не были приверженцами одной языковой традиции[723]. Имена, которые носили различные служители синагог, отражают ту же тенденцию. То же самое относится и к другим городам диаспоры[724].

Следуя римским традициям, иудеи использовали duo nomina и tria nomina, причем выбирали те имена, которые были популярны среди римского общества в целом[725], изменения в популярности тех или иных имен отражались и на иудейских именах. В отношении латинских имен иудеи следовали общим «ономастическим трендам», что говорит о тесном взаимодействии с не иудеями, как минимум, в данном аспекте[726]. При этом, семитские имена никогда не исчезали, по мнению Л. Рутгерса, наличие разных имен говорит скорее об ономастическом разнообразии, а не полной адаптации и отрицании.

Та же самая тенденция прослеживается и в эпиграфике Северной Африки[727]. То же самое относится к изобразительному искусству, изображения

[723] Ibid. P. 147.
[724] Ibid. P. 157.
[725] Ibid. P. 161. То же самое относится и к Северной Африке. Например, имя иудея, который упоминается в одном из писем Августина – Лициний, также являлось распространенным нумидийским именем в позднеантичный период. Подробнее см.: Stern K. B. Inscribing Devotion and Death. P. 100–101.
[726] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 163. Впрочем, есть и другие мнения, Л. Фельдман говорит о том, что использование чужих имен не является критерием ассимиляции. См.: Feldman L. Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect // Journal of Biblical Literature 96, 1977. P. 377–78.
[727] Binder S. E., Villey T. Jewish Communities in North Africa // The Routledge handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. Ed. by C. Hezser. Routledge, 2024. P. 529–530.

в снагогах соответсвуют общим тенденциям развития изобразительного языка в месте проживания диаспоры[728].

Существуют разные точки зрения, относительно того, что подобные «заимствования» означали. Если использование латинских имен не обязательно говорит об интегрированности, то, как минимум, говорит о контактах, об активном взаимодействии иудеев с их соседями[729].

О высоком уровне интеграции иудеев говорят и другие факты. Например, нередко захоронения, идентифицированные как иудейские, встречаются среди христианских[730]. Христианские письменные источники не сообщают никакой информации о каких-либо внешних отличиях иудеев от остального населения. Иудеи никак не отличались, одежда, поведение, внешний вид, по всей видимости, были общепринятыми, не имеющими какой-либо религиозной специфики, также они говорили на одном языке со своими христианскими соседями (изредка в житиях упоминается еврейский язык). Если бы подобные отличия существовали, это, несомненно, было бы отмечено христианскими авторами[731]. Принадлежность к иудейской религии не являлась препятствием для занятия различных административных должностей, как показывают надписи из Венозы и нарративные источники, о которых речь пойдет ниже.

В целом, иудеи, христиане и язычники Рима использовали одни и те же мастерские, материалы и по большей части те же формулы и орнаменатации в своих погребальных обрядах, ту же погребальную архитектуру[732]. То же самое относится к изобразительным техникам и мотивам.

Но также стоит отметить, что, начиная с IV века, постепенно появляются эпитафии, которые имеют ярко выраженную иудейскую символику, иудейское

[728] Yuval-Hacham N. Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman-Byzantine Diaspora. P. 8–9.
[729] Rutgers L. The Jews in late ancient Rome. P. 175.
[730] Cohen S. Religious diversity. P. 510. Rutgers L. Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in late Antiquity. P. 112–113.
[731] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours. P. 22.
[732] Ibid. P. 67.

сообщество постепенно формирует свой изобразительный язык[733] и активнее проявляет собственную идентичность (что, например, в случае Венозы выражается в большем внимании к ивриту), что может быть связано с христианизацией империи[734].

Говоря об информации, которую предоставляют эпиграфические данные, в очередной раз можно отметить роль, которую синагоги играли в иудейском обществе. Иудеи отмечали свою принадлежность к определенным синагогам, жертвовали на их строительство, активно участвовали в административной деятельности и отмечали это в своих эпитафиях, это был важный фактор для самоидентификации[735]. Важность синагог для иудеев осознавали и христиане, учитывая внимание, которое им уделяется в христианских сочинениях.

Таким образом, археологические и эпиграфические данные расширяют наши представления о присутствии иудеев в разных провинциях, свидетельствуют об интеграции в римское языческое, а затем христианское общество, о тесном взаимодействии и, в некоторых случаях, о влиятельности иудейских общин (в случае Остии и Венозы).

3.2. Социальное положение иудеев на позднеантичном латинском Западе в IV – начале VII века и их отношения с христианами

Помимо археологических и эпиграфических данных, информацию о социальном статусе иудеев прямо или косвенно сообщают и нарративные источники христианского происхождения.

Что касается занятий, существует относительно частое упоминание иудеев, которые занимались торговлей. По этому поводу среди исследователей существует дискуссия. Некоторые ученые, основываясь на имеющихся упоминаниях в христианских источниках, делают вывод, что иудеи играли

[733] Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study. P. 395.
[734] Ibid. P. 421.
[735] Williams M. The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism // Cambridge history of Judaism. Volume 3. The Early Roman period. Ed. by W. Horbury, W. Davies, J. Sturdy. Cambridge University Press, 2008. P. 78.

важную роль, или даже занимали господствующее положение в экономической жизни[736], особенно работорговле[737], позднеантичного латинского Запада, несмотря на общий упадок торговли в кризисный период после падения Западной Римской империи. Утверждается, что иудеи селились в основном на побережьях, в торговых городах[738], так как именно они были центрами торговли: через портовые города товары, привозимые с Востока, проникали вглубь континента.

Другие исследователи, наоборот, отмечают, что иудеи не занимали какого-либо исключительного места в экономической жизни[739], скорее торговля иудеев рабами была проблемой для христианских авторов, поэтому об этом упоминается в источниках[740]. Упоминания, которые имеются в источниках, довольно редкие, и они отражают только какие-либо неординарные ситуации или служат определенным риторическим целям автора сочинения (как в случае торговых отношений епископов с иудеями в сочинениях Григория Турского). А, например, во многих портовых торговых городах нет упоминания иудеев[741].

Как будет показано ниже, иудеи занимались не только торговлей, но имели самые разные профессии и социальный статус; поэтому замечание сторонников данной точки зрения кажется уместным, заключение о господствующем положении иудеев в сфере торговли, основанное на нескольких упоминаниях, не кажется справедливым.

---

[736] Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. P. 412. Подробнее о распространении мнения о первенстве иудеев в торговле и работорговле см.: Toch M. The Economic History of European Jews. P. 178–182. Toch M. Was There a Jewish Slave Trade in the Early Middle Ages // Mediterranean Slavery Revisited (500–1800). Ed. by S. Hanß, J. Schiel. Zürich, 2014. P. 421–444.

[737] Cracco Ruggini L. Economia e società nell'Italia annonaria: rapporti tra agricoltura e commercio dal 4. al 6. secolo D.C., 3 voll., Milano, Giuffrè, 1961. Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo // Rivista storica italiana, vol. 76, 1964. P. 926–956.

[738] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours. P. 23.

[739] Chazan R. Medieval Christian-Jewish Relations in the Writings of Bernhard Blumenkranz // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 16. González-Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. P. 125.

[740] Rio A. Slavery After Rome, 500–1100. Oxford University Press, 2017. P. 21.

[741] Toch M. The Economic History of European Jews. P. 48.

Итак, об интегрированности иудеев в христианское общество, об их деятельности и взаимодействии, в том числе мирном и дружелюбном, с христианами сообщают различные источники. Причем, те же источники, которые направлены на формирование определенного образа иудеев и модели обращения с ними и которые зачастую сообщают о конфликтах, так же содержат и информацию, которая скорее говорит об обратном, о тесном мирном взаимодействии.

Например, многие источники сообщают, что иудеи продолжали, несмотря на законодательные запреты, занимать административные должности (даже выборные).

Письмо Севера Менорского сообщает нам множество подобных деталей. Епископ Север подробно описывает иудейскую общину острова и влияние, которая она имела. Например, глава иудейской общины Феодор, «выделялся мирскими почестями и богатством» не только среди иудеев, но и среди христиан (IV, 6). Он обладал авторитетом в вопросах религии и был «учителем Закона или отцом отцов» у иудеев (Siquidem apud illos legis doctor et, ut ipsorum utar verbo, pater pateron fuit). Уровень его состоятельности (Север пишет, что во время начала конфликта Феодора не было на острове, так как он отправился посетить свое имение на Майорке, где также в это время проживала его супруга) и влияния среди всего населения подтверждается следующим фактом, что «он выполнял в городе все обязанности по курии, сначала он был дефенсором, а потом муниципий признал его своим патроном» (n civitate autem cunctis curiae muniis exsolutis, et defensor iam extiterat et etiam nunc patronus municipum habetur, IV, 6). А другой «благородный муж» (vir honestus) иудей Цецилиан уже во время описываемых Севером событий занимал должность дефенсора города, он был избран, так как «не только среди иудеев, но и в городе был до такой степени уважаем» (XIV, 19).

Должность дефенсора существовала, как минимум, с начала IV века, но постепенно его функции расширялись (они могли иметь разные наименовании и функции в разных провинциях, поэтому точная датировка затруднительна).

Сначала дефенсор был представителем города в суде, затем выполнял и функции внутри городов (возвращение беглых рабов[742]), при Константине дефенсорам были переданы некоторые судебные функции по незначительным делам. В 368 году была создана должность defensor plebis, который должен был защищать население, особенно его наиболее уязвимые слои, от злоупотреблений куриалов, землевладельцев и представителей имперской администрации[743].

Примерно в это же время должность дефенсора стала выборной, утверждаемой префектом претория, перед кем они и несли ответственность. Дефенсоры часто избирались из числа principales (бывших duumvirales), которые отвечали за сбор налогов, проверку муниципального бюджета и пополнение местной курии[744], а также из числа других чиновников[745]. С конца пятого века они также занимались и религиозной политикой, боролись с ересями, в связи с этим изменилась и процедура избрания, в которой большую роль стало играть духовенство[746].

Во время произошедших на Менорке событий занятие административных должностей иудеями (в частности, должности дефенсора) уже было запрещено, меноркское общество либо еще не было достаточно осведомлено об относительно новых постановлениях (хотя этот закон был принят еще в 409 году), либо сознательно преступало закон, избирая на подобные должности людей с наибольшим авторитетом среди населения, несмотря на их принадлежность к иудейской религии.

---

[742] Curchin L. The end of local magistrates in the Roman Empire. P. 282.

[743] Ibidem; Ilić T. Екдик (дефенсор цивитатис) у Римском царству и Византији // Анали ПФБ 3, 2021. С. 604.
Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition. P. 256. Подробная история появления и функционирования должности дефенсора изложена в следующем труде: Frakes R. Contra Potentium Iniurias: The Defensor Civitatis and Late Roman Justice. München, 2001. 250 p.

[744] Curchin L. The end of local magistrates in the Roman Empire. P. 277.

[745] Работе и порядку избрания дефенсоров посвящен отдельный титул Кодекса Феодосия. См.: CTh. 1.29.0. De defensoribus civitatum.

[746] Ilić T. Екдик (дефенсор цивитатис) у Римском царству и Византији. С. 607.

Хотя Север, кажется, был осведомлен об определенных законах и даже вспоминал о них, обвиняя иудеев в подготовке оружия во время спора с христианами, он восклицает: «И это в городе, подвластном римским законам!» (IX, 12). Также в его послании нет упоминания прямого насилия над иудеями, что, возможно, говорит о его осведомленности о законах, которые запрещали разрушение синагог и насильственное крещение[747].

Интересно, что в постановлении о запрете иудеям занимать военные должности (CTh 16.8.24), также говорится, что иудеи, которые изучали liberalia studia, могут работать в качестве адвокатов и продолжать исполнять другие обязанности, которые были получены, благодаря знатности своего происхождения (splendore familiae sortiuntur). Таким образом, этот закон сообщает о существовании знатных иудейских родов и образовании, которое получали некоторые иудеи. Что, в определенной степени, соответствует картине, описанной Севером.

В послании епископа Менорки упоминаются и другие влиятельные иудеи, например, Артемисия была дочерью Литория, который прежде управлял этой провинцией, а в момент конфликта являлся комитом, а ее супругом был другой знатный иудей, имевший свое имение на острове, Мелетий (XVII, 24).

Пытаясь показать, как менорkское общество было разделено на враждующих иудеев и христиан, Север говорит об обратном, о большом авторитете иудеев среди христиан и о сотрудничестве представителей разных религий, о хороших отношениях. Например, двоюродный брат Феодора Галилей имел совладельцами своего имения христиан, с которыми, по всей видимости, до конфликта на острове у него были хорошие отношения, но теперь, как сообщается в послании, он боялся за свою жизнь («я могу быть убит, если предпочту упорствовать в иудаизме»), поэтому Галилей принял христианство.

В другом эпизоде Север практически прямо говорит о хороших отношениях иудеев и христиан острова. Начало конфликта он описывает

[747] Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona… P. 26.

следующим образом: «И вот, тотчас же ушла *обычная* готовность приветствовать друг друга, и разрушились не только *привычные* приятельские отношения, но и вредоносное подобие любви было обращено в преходящую ненависть» (III, 5).

Кратко возвращаясь к теме ономастики, отметим, что имена иудеев, упоминаемые Севером, в целом соответствуют общим упомянутым выше тенденциям, среди иудеев острова были распространены греческие имена. С другой стороны, Север в своем послании придает большое символическое значение именам, что в целом свойственно христианским авторам. Север отмечает, что история исполняется так, «чтобы во всем сохранялось согласие имен» (XI, 15) или «тайный смысл события до конца раскрывался через подобие имен» (XIV, 19); поэтому главу иудейской общины зовут Феодор, так же как и благочестивую христианку, которая видела сны, символизировавшие скорое обращение иудеев: «весьма благочестивая [женщина] по имени Феодора, которая и благодаря девству плоти, и благодаря благочестию, и значением своего имени заслуживает быть символом Церкви» (VII, 10). А первого иудея, принявшего христианство, зовут Рувим, как старшего сына патриарха Иакова (Быт. 29:32). Так же вызывает сомнение имя Галилей, учитывая, что этот регион больше ассоциировался с христианством, чем с иудаизмом. Такие символические «совпадения» заставляют предполагать, что некоторые имена могли быть выдуманы или изменены автором[748], но, в целом, они не сильно выделяются из общей картины.

Таким образом, до разворачивания конфликта (в причине которого – вспышке религиозного рвения после прибытия на остров мощей святого Стефана, исследователи справедливо сомневаются, больше обращая внимание на личность и деятельность самого нового епископа[749]) отношения иудеев и христиан на Менорке были дружескими, они могли вместе вести дела, владеть собственностью, избирать иудеев на важные административные должности и

[748] Bradbury S. Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews. P. 37–38.
[749] Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona… P. 21.

рассчитывать на их защиту в случае какой-либо несправедливости (что и было функцией дефенсора).

В связи с подобным привилегированным положением иудейской общины на острове некоторые исследователи заключают, что конфликт мог быть вызван именно этим. Что большое влияние иудеев в конечном итоге вызвало недовольство христианского населения, а за религиозным рвением могли[750] скрываться соперничество епископа с влиятельными иудеями или жажда «социальной справедливости», так как иудеи даже «добивались почестей, запрещенных римским законодательством»[751]. Хотя Север об этом не говорит прямо, социальная напряженность и жажда установления социальной справедливости действительно могли иметь место.

С другой стороны, наличие такой могущественной иудейской общины заставляет других исследователей сомневаться в возможности подобного конфликта и поражения иудеев. Американский историк С. Бахрах ставит под сомнение историчность рассказа Севера, рассматривая его скорее как руководство по проведению массового обращения: необходимо устроить провокацию, богословский спор, разграбить синагогу, запугать иудеев угрозами насилия, заставить их принять крещение. По мнению С. Бахраха, который при этом допускает правдивость описания иудейской общины, такое не могло произойти со столь могущественным иудейским сообществом[752]. Но, как уже отмечалось, факт произошедшего конфликта подтверждается другими источниками.

Практика занятия административных должностей иудеями продолжалась и позднее. Об этом свидетельствуют как эпиграфические данные, так и многочисленные постановления церковных соборов, запрещавшие иудеям занимать те или иные административные посты, что свидетельствует об

[750] Cracco Ruggini L. Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico. P. 155.
[751] Чернина Л. В. Послание Севера Менорского – социальный конфликт в зеркале литературы «чудес». С. 96.
[752] Bachrach B. S. Review of Severus of Minorca, Letter on the Conversion of the Jews, Speculum 73, 1998. P. 1167–1169.

обеспокоенности церкви тем, что иудеи, обладая властным ресурсом, могли оказывать то или иное влияние на христиан.

Помимо этого, иудеи занимались самой разной деятельностью, они были торговцами, ростовщиками, земледельцами, землевладельцами, врачами, работорговцами и рабовладельцами, были как бедными, так и богатыми.

Например, в одной из надписей из римских катакомб, которая относится к III–IV вв., упоминается иудей, который был торговцем[753]. Также Григорий Турский, хоть и в соответствии со своими риторическими задачами, нередко упоминает иудеев-торговцев. Так, епископ Каутин продавал иудеям дорогие вещи, «которые они продавали дороже, чем те стоили», пресвитер Евфразий, наоборот, «скупил у евреев много ценных вещей», чтобы подкупить короля.

Об иудее Приске Григорий говорит, что он покупал у короля Хильперика товары. При этом у него были настолько близкие отношения с королем, что он мог сопротивляться его воле, отказывался принимать крещение и вступал в полемику с Григорием Турским. А когда король решил его заставить принять крещение силой, через заточение, Приск нашел «нужных людей», которых подкупил подарками и отсрочил свое крещение (Greg. HF VI, 5).

Иногда у самих иудеев занимали деньги, они занимались ростовщичеством. Например, епископ Торкват, как сообщает житие его преемника епископа Павла из Трикастрины, брал деньги на нужды своей паствы у иудея (Vita Paul. 3).

Григорий Турский рассказывает историю иудея по имени Арментарий, который прибыл в Тур с другим иудеем и двумя христианами, «чтобы потребовать уплаты по письменным долговым обязательствам, которые ему выдали бывший викарий Инъюриоз и бывший граф Евномий, за внесение за них государственных налогов» (Greg. HF VII, 23). Но после пиршества, на которое пригласили Арментария, и после которого обещали уплатить долг, он и его компаньоны были убиты («как говорят, людьми Инъюриоза») и брошены в колодец. Прибывшие родственники убитых пытались привлечь к

[753] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2. P. 304.

ответственности Инъюриоза, но он все отрицал, других доказательств не было, поэтому убийцы остались безнаказанными. Епископ Тура также отметил, что «многие говорили, что в этом преступлении замешан трибун Медард, так как и он брал взаймы у иудея».

О профессии ростовщичества говорится и в обращении короля Теодориха (согласно Анониму Валезия одним из приближенных Теодориха так же был иудей, «Симмах схоластик-иудей»[754]) к иудейской общине Милана (523–526 год). Отвечая на жалобы иудеев, подтверждая их прежние права и гарантируя безопасность, Теодорих отмечает, что иудеи не должны терпеть препятствия в своей практике ростовщичества, они должны быть свободны от незаконных действий благодаря защите властей[755].

По всей видимости, в Неаполе примерно в это же время проживали иудеи, занимающиеся торговлей, или, как минимум, достаточно состоятельные иудеи, так как во время осады Неаполя византийским войском в 536 году, они были готовы снабжать город предметами первой необходимости[756].

Иудеи имели различные деловые отношения не только с королями, разными представителями власти и «недостойными» епископами, но и с монастырями. Как уже отмечалось, в одном из постановлений церковного собора в Маконе (581–583) говорится: «Иудеи не должны осмеливаться вести какие-либо тайные беседы с посвященными Богу девушками в монастыре, поддерживать с ними тесный контакт или оставаться там с целью совершения каких-либо деловых операций» (канон 2)[757].

Таким образом, вели торговые отношения с иудеями и занимали у них деньги, как епископы (для своих собственных нужд и для нужд своей паствы), так и различные чиновники, представители королевской власти и сам франкский король. По всей видимости, в активные экономические отношения были вовлечены и простые иудеи и христиане, а возможные религиозные

[754] Аноним Валезия. Извлечения. XVI, 94.
[755] Cassiodori Senatoris Variae, V, 37.
[756] Прокопий из Кесарии. Война с готами. Книга V, 8, 41.
[757] Concilium Matisconense a. 583.

противоречия не служили препятствием, хотя христианские авторы в своих сочинениях и могли осуждать подобные контакты.

Подобное «риторическое» осуждение вряд ли служило препятствием даже для самих епископов. Как уже отмечалось, в христианских сочинениях, дошедших до наших дней, обычно упоминаются только какие-либо неординарные события, которые могли служить назидательным целям. Обычное взаимодействие упоминается редко, в основном в источниках, которые носили скорее практический характер, в частности, в письмах.

Так, в одном из писем Аврелия Августина сообщается о том, что епископ Виктор купил у одной иудейской женщины земли. Сам по себе этот факт не являлся чем-то необычным и вряд ли бы нашел свое отражение в источниках, но сын этой женщины, иудей по имени Лициний, счел эту продажу незаконной[758]. Он пожаловался Августину на епископа Виктора, который, по словам Лициния, незаконно купил у его матери земли, которые принадлежали Лицинию. И в письме Августин требует, чтобы епископ решил это дело согласно закону (иначе дело может дойти до епископского суда): необходимо, либо вернуть землю законному владельцу, либо наказать самого иудея за обиду, которую он нанес своей матери[759]. Это единственное письмо Августина, в котором упоминается подобный случай иудео-христианского взаимодействия, но оно в очередной раз напоминает, что большая часть подобного взаимодействия просто не отражена в имеющихся источниках.

Иудеи занимались не только торговлей и ростовщичеством, как предполагают некоторые исследователи[760]. Одна из римских эпитафий III–IV вв. сообщает об иудее, который был врачом[761]. Также и Григорий Турский упоминает иудея-врача, к которому обратился архидиакон буржский Левиаст,

[758] Согласно Кодексу Феодосия епископы могли разрешать все гражданские споры, при условии согласия обеих сторон (CTh 1.27.2), а все дела в отношении клириков рассматривались епископским судом (CTh 16.2.12).
[759] S. Aurelii Augustini, Epistola 8* / S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. Vol. 5 // URL: https://www.augustinus.it/latino/pl_33.htm
[760] Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours. P. 23.
[761] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2. P. 286.

чтобы улучшить зрение после того, как исцелился благодаря молитвам в базилике святого Мартина. Упоминает и иудеев-моряков[762] в истории об исповеднике Госпитии (ум. в 581 году), который жил на юге Франции. Григорий рассказывает, как один человек, носивший с собой землю с могилы великого служителя Божьего Госпития, захотел посетить Леринский монастырь. На берегу он увидел корабль, который шел в Массилию, а владельцами его были иудеи, «поэтому он не хотел открывать судовладельцам, куда держит путь».

Когда корабль подходил к нужному месту, находился напротив Леринского монастыря, «судно внезапно встало прямо посреди моря; дул ветер, но оно совершенно не двигалось». Пока иудеи недоумевали, отчего бы это могло быть, тот человек открыл им истинную причину этого явления, говоря: «Есть со мной святыни блаженного Госпития, и сейчас я очень желаю посетить Лерин, о чем ранее боялся вам сказать. Теперь я знаю, что он чудом своим остановил ваше судно. И теперь оно не сможет идти далее до тех пор, пока вы не согласитесь отправиться туда, куда намереваюсь я». Придя в замешательство, иудеи распустили паруса, «которые тут же наполнил ветер», они доставили этого христианина на Леринские острова и «продолжили путь к месту назначения без какого-либо препятствия»[763].

Эта история в первую очередь призвана прославить исповедника Госпития, она содержит и некоторую антииудейскую направленность: автор говорит о «страхе» христианина признаться о цели своего путешествия, как будто его желание попасть на Леринские острова могло повлиять на поведение иудеев. С другой стороны эта история говорит о том, что иудеи, которые были судовладельцами и, вероятно, также занимались торговлей, оказывали услуги

[762] Синезий Киренский (370-413) в письме от 404 года, в котором он рассказывает о своем путешествии на корабле из Александрии в Кирену, сообщает, что большая часть моряков были иудеями. См.: Marcus J. R. The Jews in the Mediaeval World: A Source Book 315–1791. P. 352.

[763] Gregorii episcopi Turonensis. Liber in Gloria Confessorum, 95.

христианам, а христиане обращались в случае необходимости к иудеям, в такой ситуации не было ничего необычного.

Взаимодействие иудеев с христианами, в том числе со священнослужителями, с епископами не ограничивалось торговыми или финансовыми отношениями. Они имели и другие деловые или даже дружеские контакты. О чем сообщается в некоторых письмах.

Известный церковный деятель Поздней античности Сидоний Аполлинарий (430–486), епископ Клермона в 471–486 годах, несколько выделяется из общей картины, представленной христианскими сочинениями, тем, что хорошо отзывается об иудеях в своих письмах. В одном письме от 472 года он рекомендует епископу Елевферию[764] (ум. 532) иудея, видимо, в качестве поверенного для решения каких-то вопросов. Он отмечает, что «пока есть возможность их обратить, всегда есть возможность на их искупление»[765]; что иудеи так же, как и любые другие люди, хорошо справляются с торговыми операциями и спорами (с «земными делами» - judicia terrena), «как бы сильно вы не нападали на его ересь, вы можете справедливо защищать его как человека»[766]. Таким образом, для Сидония принадлежность человека к иудаизму не является препятствием для взаимодействия и не влияет на характеристику человека в других делах, и он пытается убедить в разумности подобного подхода и адресата своего письма.

О сути дела не упоминается, о нем должен был рассказать сам иудей, который, возможно, был и курьером письма. В этот переходный для латинского Запада период, когда переписка являлась самым востребованным способом коммуникации[767], курьеры выполняли особенно важную функцию[768]. Учитывая

[764] Первый епископ Турне (современная Бельгия). Известно о нем крайне мало, биография была составлена только в XII веке. См.: St. Eleutherius // URL: https://www.newadvent.org/cathen/05379a.htm

[765] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina, Liber VI, 11.

[766] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina, Liber VI, 11.

[767] Литовченко Е. В., Семичева Е. А. Переписка в поздней античности: о роли некоторых курьеров Сидония в функционировании «эпистолярной сети» (по письмам IV. 4, IV. 7, IV. 12) // Интеллигенция и мир. 2022. № 4. С. 14.

нестабильную политическую ситуацию, постоянные войны и опасность перехвата корреспонденции, самая важная информация сообщалась не в письме, а устно, через носителя письма, который часто был и доверенным лицом[769]. Как показывают письма Сидония, подобными доверенными лицами могли быть и иудеи, даже для епископа.

В письме от 473 года своему другу Магну Феликсу из Нарбонны он пишет, что носителем послания является клиент Магна по имени Гозолас, и он иудей, «человек, который бы мне нравился, если только я бы мог преодолеть презрение к его секте»[770]. Через Гозоласа было передано письмо Магну и в следующем году, Сидоний, который, по всей видимости, не получил ответа в прошлый раз и сетовал на своего друга, писал: «Я приветствую тебя во второй раз через того же самого посланника. Твой Гозолас (позволь мне скоро назвать его и своим!) в очередной раз является носителем письма»[771].

А в письме епископу Нанта Нунехию Сидоний рекомендует другого иудея (также носителя письма) по имени Промот, но уже крещенного[772], используя следующие выражения, «вы уже знаете его, и ваши молитвы сделали его моим собратом…», он «избран по вере, а не по крови», «отверг букву, которая убивает». Вероятно, Промот множество раз носил письма Сидония и передавал устные сообщения[773], а также помогал и в решении других вопросов, о сути которых Сидоний не сообщает.

Папа Геласий I (492–496), говоря в своем письме об одном иудее по имени Телесин (по всей видимости, крещеном[774]), который через своего отца

---

[768] Подробнее о роли курьеров на позднеантичном Западе, особенно в политическом контексте см.: Gillett A. Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411—533. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 335 p.

[769] Литовченко Е. В., Семичева Е. А. Переписка в поздней Античности. С. 15–16.

[770] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina, Liber III, 4.

[771] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina, Liber IV, 5.

[772] Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina, Liber VIII, 13.

[773] Mathisen R. Sidonius' People // The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris. Edinburgh Univ. Press, 2020. P. 116.

[774] Прямо о крещении иудея не говорится, но понтифик называет его «одним из нас» (talem se nobis approbare contendit, ut eum merito nostrum appellare debeamus), а также принадлежность

просил рекомендацию понтифика для епископа своего города, называет его сиятельным мужем (vir clarissimus) и «одним из нас»[775].

Таким образом, иудеи могли быть клиентами христиан, христианские священнослужители прибегали к помощи иудеев в решении различных вопросов и передавали через них письма, устные сообщения и новости. По сути, иудеи выступали доверенными лицами, учитывая, что в этот период человек, который доставлял письмо, был также важен, как и само письмо[776]. А обращение иудеев в христианство убирает последнюю (не всегда имеющую значение) «преграду» на пути этого взаимодействия.

Другим примером, который косвенно показывает, как иудеи «чувствовали» себя в христианском обществе, а также свидетельствует об их интегрированности, служат постоянные противоречия в отношении владения христианскими рабами. Несмотря на то, что подобная практика была запрещена как светским законодательством, так и постановлениями некоторых церковных соборов, она все еще продолжала существовать. Иудеи продолжали владеть христианскими рабами, либо сознательно нарушая закон, рассчитывая на слабость местной власти, либо вступая в сговор с этой самой властью.

Подобные ситуации вызывали особенное возмущение священнослужителей (учитывая опасность обращения христианских рабов в иудаизм), а возможность для иудейских рабов принять христианство и обрести свободу, укрывшись в церкви, приводила к уже другого рода спорным ситуациям.

Например, уже упомянутому папе Геласию I пришлось вмешаться в подобный конфликт по просьбе одного иудея. В одном из своих писем понтифик поручает епископам разобраться в следующем запутанном деле: к нему обратился иудей по имени Иуда, который укрывался в церкви города

к иудейской религии указывается в прошедшем времени (Vir clarissimus Telesinus, quamvis Judaicae credulitatis esse videbatur).

[775] Gelasii papae fragmenta, 45.

[776] Mratschek S. The Unwritten Letters of Augustine of Hippo // Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters, IPM 76. Ed. by P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko. Turnhout, 2017. P. 61.

Венафро. Он утверждал, что с детства был христианином, а теперь был обрезан своим хозяином. Понтифик просит разобраться в этом деле[777]. Если прав хозяин, а раб просто пытается избежать своей участи, укрываясь в церкви, то ему необходимо будет вернуться[778]. Если прав раб, то это значит, что его хозяин-иудей нарушил закон, так как иудеям было запрещено иметь христианских рабов и обращать кого-либо в иудаизм.

Несмотря на спокойные в целом, а порой и дружеские отношения между христианами и иудеями, конфликты действительно случались. О чем нам и сообщают письмо Севера, Григорий Турский в истории про Авита Клермонского и многочисленные другие жития. Несмотря на то, что эпизод крещения иудеев является топосом христианской литературы, случаи религиозного насилия действительно имели место быть. Об этом сообщают и другие источники.

Например, во времена правления на Западе империи узурпатора Магна Максима (383–388) в Риме была сожжена синагога, император приказал ее восстановить, что было вполне законным требованием, но, по мнению его современника епископа Медиолана Амвросия, это решение стало одной из причин его свержения, так как он «сделался иудеем»[779]. Подобную риторику Амвросий использовал в споре с императором Феодосием Великим, с помощью которого и был свергнут Магн. Противоречие между епископом Милана и императором возникло из-за синагоги в Каллинике, которая была сожжена христианами в 388 году, что является одним из самых известных подобных конфликтов.

Император Феодосий, узнав о поджоге синагоги «при подстрекательстве епископа», также как и Магн Максим в случае Рима, приказал ее восстановить за счет средств нарушителей закона и наказать виновных христиан, за которых,

[777] Gelasii papae fragmenta, 43.
[778] Интересно, что здесь понтифик скорее отстаивает интересы рабовладельца, так как по закону любой раб имел право искать убежища в церкви. Neil B., Allen P. The Letters of Gelasius I. Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome. Brepols, 2014. P. 30.
[779] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 23.

в свою очередь, заступился Амвросий Медиоланский и направил императору послание с просьбой или скорее требованием пересмотреть свое решение[780].

Амвросий писал, что сомневается в правдивости обвинений иудеев, но, даже если христиане действительно совершили поджог синагоги, то подобные действия скорее свидетельствуют о христианском благочестии и усердии: «Обычно епископы умиряют толпу и стремятся сохранить мир, хотя иногда они вынуждены ответить оскорбителям Бога или обидчикам Церкви. Предположим, этот епископ был чрезмерно усерден при поджоге…»[781]. Также отмечает и вину самих иудеев: «Ты знаешь, что больше вины на том, кто заставит слабого пасть»[782].

Возмещение же ущерба иудеям, по мнению епископа Милана, стало бы еще большей несправедливостью по отношению к христианам: «Итак, место иудейского нечестия будет отстроено из добычи, отнятой у Церкви, а имущество, приобретенное по Христову благоволению, отдано в сокровищницу зловерным?»[783]

Используя различные риторические приемы, прибегая практически к угрозам («Выслушай же меня просителем во дворце, чтобы не услышать обличителем в церкви»[784]; «Опасно рисковать своей верой ради иудеев»[785]), сравнивая Феодосия с Юлианом Отступником, намеревавшимся восстановить храм в Иерусалиме[786], и напоминая об участи предшественника Феодосия

[780] Симеон Столпник так же отреагировал на это событие. Как сообщает житие Симеона, узнав, что Феодосий приказал вернуть синагогу иудеям, преподобный немедленно отреагировал: «Тотчас послал он письмо к царю и, не стесняясь лицом царским, грозил ему гневом Божьим. Прочитав письмо, царь убоялся, – опять повелел христианам принять молитвенный дом, градоначальника, советовавшего возвратить церковь иудеям, низложил с градоначальства и послал от себя моление к преподобному, прося, чтобы он простил и сотворил о нём молитву к Богу». См.: Житие преподобного и богоносного отца нашего Симеона Столпника // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. 12 книг, Москва: «Ковчег», 2010 // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/727

[781] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 6

[782] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 7.

[783] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 10.

[784] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 33.

[785] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 26.

[786] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 12.

Магна («Дела побежденного, принесшие вред и вызвавшие ропот, победитель должен не продолжать, а пресекать»[787]), епископ заключает: «Думаю, нет ни одной веской причины для твоего негодования и сурового приговора народу за поджог. Истреблена синагога, место зловерия, дом нечестия, вместилище безумия, виновность же ее признана Господом Богом нашим устами Иеремии-пророка…»[788]. В итоге после личного разговора в Медиолане, где Феодосий присутствовал на службе, и фактически Амвросий отказал императору в приношении евхаристической жертвы от его имени[789], пока тот не отменит свой указ, Феодосию пришлось пойти на уступки и отменить свое решение.

Хотя это событие не вписывается в географические рамки нашего исследования, оно ясно показывает, какое влияние имела церковь на имперское управление, демонстрирует нам двойственность позиции власти относительно иудейской политики в христианской империи. Законодатель нередко был вынужден выбирать между справедливостью, соблюдением законов и интересами церкви, своим авторитетом и религиозным благочестием. В целом, главной мыслью посланий Амвросия было то, что прежде, чем императору принимать решения в делах, касающихся церкви, необходимо советоваться с ее представителями[790]. Этот случай, по мнению Амвросия, касался именно церкви, которая должна быть независима от государства в своих делах[791]; он иллюстрирует противостояние между религиозным рвением, которое нередко было направлено против иудеев и сопровождалось нарушением закона, и общественным порядком, поддержание которого было основной задачей правителей.

Это уникальный эпизод, когда император отменил свое решение под давлением епископа, пошел против законов империи. Хотя это событие отчасти

[787] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 23.
[788] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 14.
[789] Казаков М. М. Император и церковь. Феодосий Великий и христианство в конце IV века. Смоленск, 2023. С. 201.
[790] Казаков М. М. Там же. С. 199.
[791] Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Христианская Россия, 1991. С. 208.

можно объяснить огромным авторитетом и влиянием (в том числе на политические дела на Западе империи) епископа Амвросия[792] и, хотя через несколько лет, в 393 году, был вновь издан закон, по которому те, «кто совершит незаконные деяния под именем христианской религии и попытается уничтожить и разрушить синагоги, должны быть наказаны» (CTh. 16.8.9), как свидетельствуют другие источники, это не мешало епископам пользоваться слабостью имперских властей на местах или даже напрямую противостоять власти из-за столкновений с иудеями. Как, например, в случае конфликта префекта Александрии Ореста и епископа Кирилла, в результате которого иудеи были изгнаны из города[793].

Обращение Амвросия к императору показывает не только уровень влияния епископа, но и его позицию и, соответственно, позицию церкви по отношению к иудеям. Он использует типичные антииудейские топосы, обвинения в неверии, нечестии, лжесвидетельстве на Христа, попытки Магна Максима и Феодосия установить справедливость и наказать преступников-христиан воспринимаются как предательство христианской религии, а разрушение синагоги – наоборот, считается богоугодным делом. Подобная риторика является типичной для христианских сочинений данного периода, но при этом в его послании отражен реальный случай религиозного конфликта.

Единственное упоминание о насилии со стороны иудеев мы так же встречаем у Амвросия Медиоланского. Споря с Феодосием о синагоге в Каллинике, он упоминает церкви, «которые иудеи сожгли во время правления Юлиана. Две сгорели в Дамаске: одну из них с трудом восстановили, но за счет Церкви, а не синагоги, другая же и поныне лежит в страшных развалинах. Подожжены были базилики в Газе, Аскалоне, Берите и во множестве других мест, и никто не просил отмщения. Язычники и иудеи предали огню также базилику в Александрии, лучшую из всех»[794].

[792] Гиббон Э. Указ. соч. С. 225. Казаков М. М. Император и церковь. С. 187.
[793] Сократ Схоластик. Церковная история. VII, 13.
[794] Амвросий Медиоланский. Письмо LXXIV, 15.

Возможно, проводимая Юлианом (361–363) политика по возрождению языческих культов заставила радикализироваться христиан в вопросах религиозного соперничества[795]. Но, если иудеи тогда действительно нападали на синагоги, тогда возникает вопрос, почему об этом почти не упоминается.

Вмешиваться в иудео-христианские конфликты приходилось и остготскому королю Теодориху. Например, Аноним Валезия содержит рассказ о том, как во время правления Теодориха в Равенне христиане пытались крестить иудеев, те не желали это делать и «выплевывали облатки в воду реки»[796], что вызвало гнев христиан, и они сожгли синагогу.

Подобный случай произошел и в Риме. На что Теодорих вынес решение согласно закону: «Король тут же ради предотвращения пожаров приказал, чтобы все жители Рима и Равенны, собрав деньги, восстановили сожженные синагоги; те же, кто ничего не могли дать, должны были подвергнуться, по слову глашатаев, публичному позору… так и было все исполнено»[797].

Автор, в целом, настроенный против остготов-ариан, также как и Амвросий в предыдущем случае, остается недовольным этим решением, утверждает, что приближенный Теодориха Триван «благоволили иудеям» и «представил все случившееся не в пользу христиан»[798]. И также как Амвросий в случае узурпатора Магна Максима автор отмечает, что именно после этого случая «дьявол нашел путь, чтобы захватить в сети человека, без вреда

[795] Период правления Юлиана значительно мифологизирован христианскими историками. Но нельзя не отметить его положительную оценку иудаизма по сравнению с христианством. В сравнении с христианством Юлиан отмечает положительные черты иудаизма, а в сравнении с традиционным римским политеизмом – отрицательные. Также спорным является вопрос попытки Юлиана восстановить иудейский Храм. Подробнее см.: Светлов Р. В. Юлиан Отступник и его «Письмо к общине иудеев» // Вопросы философии. 2017, № 3. С. 131–139. Adler M. The Emperor Julian and the Jews // The Jewish Quarterly Review, University of Pennsylvania Press, Vol. 5, No. 4, 1893. P. 591–651. Император Юлиан. Полное собрание творений. Редактор С. П. Сапожникова. СПб., 2016. 1088 с.
[796] Аноним Валезия. Извлечения. XIV, 81.
[797] Аноним Валезия. Извлечения. XIV, 82.
[798] Аноним Валезия. Извлечения. XIV, 82.

управлявшего государством»[799], Теодорих «запятнал» себя сотрудничеством с иудеями.

Все это сочинение могло быть написано как атака на остготского короля, частью «еретического» образа которого также является сотрудничество и близкие отношения с иудеями[800], подобное использование образа иудеев для негативной характеристики персонажа, как было показано в первой главе, нередко использовались и в других сочинениях.

Ко времени правления Теодориха относится и другой случай, о котором сообщает Кассиодор. Так, около 509–511 года в Риме была сожжена синагога в результате иудео-христианского конфликта, спровоцированного конфликтом рабов (вероятно, христианских) и хозяев, который закончился убийством хозяев. Теодорих призывает Сенат Рима справедливо разрешить это дело и восстановить порядок в городе (Cassiod. Var. IV. 43).

Инициатива крещения иудеев, в большинстве случаев, но не всегда исходит от епископов или их паствы. Источники также сообщают о попытках крещения на государственном уровне. Например, как уже упоминалось, подобная политика проводилась в Вестготском королевстве после принятия Реккаредом никейской версии христианства.

О попытке массового крещения во Франкском государстве королем Хильпериком сообщает и Григорий Турский. Сначала король приказал Григорию крестить своего приближенного иудея Приска, который покупал у него товары, но Приск отказывался креститься и вступил в полемику с королем, затем на помощь королю пришел сам Григорий. Он пытался оспаривать аргументы Приска с помощью цитат из Ветхого Завета, которые, по мнению христиан, предвещали рождение Христа, то есть указывал на неправильное («плотское») понимание иудеями текстов Ветхого Завета, но так же потерпел неудачу: «Несмотря на то, что мы говорили и то, и другое, однако несчастный никак не склонился к вере» (*Greg*. HF VI, 5). При этом Григорий не использовал

[799] Аноним Валезия. Извлечения. XIV, 83.
[800] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity.P. 19.

обычные в таких случаях антииудейские обвинения или характеристики, даже после того, как Приск отказался принимать крещение. И в целом, этот эпизод скорее имеет целью дать возможность Григорию прояснить свою богословскую позицию[801].

Через какое-то время король приказал крестить не только Приска, но «многих» иудеев, по мнению Григория, это была не очень эффективная мера: «некоторые из них, у которых очистилось только тело, а не душа, обманув Бога, вернулись к той самой вере, которую они прежде исповедовали, так что было видно, что они почитали и субботу, и соблюдали воскресенье» (*Greg*. HF VI, 17).

Приск все еще отказывался креститься, тогда король приказал взять его под стражу, чтобы «силой заставить внимать и верить того, кого он не смог добровольно склонить к вере», но Приск, «дав кое-какие подарки» нужным людям, попросил отсрочки, чтобы его сын успел жениться на еврейке в Марселе. В это время между Приском и Патиром, крещеным иудеем, который был крестным сыном короля, возник спор, в результате которого Приск был убит, а Патир укрылся в базилике вместе со своими слугами. Король приказал даровать жизнь Патиру, а слуг его казнить. «Тогда один из них, обнажив меч, когда его господин уже убежал, перебил всех своих товарищей, затем с мечом вышел из базилики. Но на него набросился народ, и он был жестоко убит». Через какое-то время и Патир был убит родственниками Приска (*Greg*. HF VI, 17).

А. Кили полагает, что подобная снисходительность к убийце Приска связана с отношением духовного родства между христианами, которое устанавливается после крещения и служит основой для самоидентификации. Иудеи, как демонстрирует Григорий Турский, находятся вне духовного родства, поэтому принявший христианство убийца иудея был помилован королем-христианином[802], но затем все равно был убит иудеями.

[801] Heinzelmann M. Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century. P. 155.
[802] Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. P. 113.

Таким образом, попытка крещения иудеев Хильпериком закончилась убийством и отступничеством тех, кто все же был крещен. Хотя Григорий не дает оценку подобным действиям короля, отсутствие каких-либо положительных комментариев о таком, казалось бы, вызывающем одобрение церкви деле (как, например, в случае с Авитом), скорее говорит о негативном отношении автора. Отступничество иудеев и возвращение к своей вере после насильственного крещения, действительно, было проблемой, о которой беспокоились епископы. На это обращает внимание и Григорий Великий в своих посланиях, о которых будет сказано ниже.

Есть мнение, что Григорий Турский в целом не очень хорошо относился к Хильперику, чье правление было скорее автократическим[803], он даже пытался вмешиваться в богословские дела, что вызвало неодобрение епископа Тура[804]. Не удивительно, что и к инициативе крещения иудеев Григорий отнесся также без энтузиазма, как к очередной попытке вмешательства короля не в свои дела.

При этом, к королю Гунтрамну, который вел войны с Хильпериком, а после его смерти стал властителем практически всех франкских земель, у Григория совершенно другое отношение. Описывая его встречу народом в Орлеане, Григорий отметил, что в приветственной толпе были и иудеи, которые выкрикивали: «Да поклонятся тебе все народы и да преклонят колена пред тобою, и да будут они покорны тебе!» (*Greg*. HF VIII, 1).

Но после службы в церкви во время трапезы король прокомментировал их присутствие: «Горе племени иудейскому, злому и вероломному, всегда живущему с хитростью на уме. Ведь они для того сегодня вопили мне

[803] Goffart W. Rome's Fall and After. P. 300.

[804] Как сообщает Григорий, после спора арианского и никейского епископов «король Хильперик написал небольшое сочинение о том, чтобы Святую Троицу рассматривали не в различии Лиц, а только называли бы Богом, говоря, что недостойно называть Бога лицом, как человека во плоти». Король заявляет, что подобной точки зрения должны придерживаться все служители церкви. Но епископ Тура, взывая к авторитету Илария и Евсевия, отказался принимать подобные инициативы. «Никогда умный не согласится с этим, а только глупый человек пожелает следовать тому, что ты предлагаешь», и напоминает правителю, «тебе подобает следить за тем, чтобы ты не восстановил против себя и Бога, и святых Его» (Greg. HF V, 44).

раболепные похвалы, – продолжал он, – чтобы пусть все народы чтут меня как государя, а я синагогу их, разрушенную недавно христианами, приказал бы восстановить на государственные средства; чего я, по воле Господней, никогда не сделаю!». Это вызвало восхищение Григория, ибо прекрасный, умный и благочестивый король «уразумел хитрость еретиков» (*Greg*. HF VIII, 1). Подобное отношение значительно отличается от взаимодействия Григория с Хильпериком. А разоблачение «коварства» иудеев используется для демонстрации положительного образа короля. Также здесь в очередной раз упоминается разрушение синагоги христианами, но в отличие от Феодосия и Теодориха, франкские короли не считали нужным наказывать христиан и восстанавливать синагогу.

Впрочем, иудеи все еще чувствовали себя достаточно уверенно, чтобы сопротивляться и не поддаваться давлению, которое порой оказывало христианское большинство. Они могли сопротивляться крещению, как в случае иудеев Клермона, которые в ответ на ультиматум епископа Авита покинули город и отправились в Марсель, или иудеев Равенны, которые отказывались креститься, что стало причиной разрушения синагоги. При насильственном крещение они возвращались к своей вере или искали пути сопротивления через откуп. Они просили защиты и установления справедливости у местных властей, императоров и королей[805], о чем говорят многочисленные постановления, представляющие собой ответ на жалобы иудеев.

Например, закон, подтверждающий автономию иудейской общины и юрисдикцию патриарха в религиозных делах (CTh 16.8.8, 392 год), был ответом на жалобы иудеев на вмешательство светских судей в их внутренние дела. То же самое относится и к постановлению, которое запрещает разрушение синагог (CTh 16.8.26, 423 год), по всей видимости, это также ответ на просьбы иудеев.

Как минимум, еще в IV веке иудейские общины могли использовать положение влиятельных патронов для достижения собственных целей, как

[805] Nemo-Pekelman C. Jewish judicial patrons and advocates in the Western Roman Empire (5th century). P. 195–197.

было продемонстрировано на примере дидаскала Анны, который добился послабления римского законодательства по отношению к иудеям.

Иудеи неоднократно обращались и к остготскому королю Теодориху в связи с нарушением их прав или даже с просьбами, которые не были связаны с какими-либо нарушениями (Cass. Var. IV, 33). Так, иудеям Генуи, в ответ на их прошение, было разрешено частично восстановить синагогу, что противоречило принятой ранее практике (о разрушении синагоги христианами в этом случае не говорится, вероятно, речь идет просто о ремонте) и было запрещено Кодексом Феодосия. В постановлении Теодориха говорится: «Мы, воистину, даем разрешение, но мы не одобряем желания тех, кто так заблуждается. Мы не можем повелевать религией, поскольку никто не может принуждать тех, кто не желает верить» (Cass. Var. II, 27)[806].

Иудеи могли не только требовать уважения к своим правам, но и сами нарушать законы. Например, в иудейской эпиграфике неоднократно упоминаются прозелиты, хотя прозелитизм был запрещен (эпитафии прозелитов были обнаружены в иудеиских погребальных комплексах, что может говорить о высоком уровне интеграции новообращенных). Иудеи нападали на крестившихся собратьев или выражали свое недовольство другим способом – лишали крестившегося наследства, что впоследствии было запрещено законом (CTh. 16.8.1, 329 год; 16.8.5, 335 год, 16.8.28, 426 год).

Также это говорит о том, что иудеи все же принимали крещение. Несмотря на многочисленные скорее насильственные попытки крещения иудеев, которые вызывали сопротивление, иудеи принимали крещение и добровольно. Это подтверждается и выше упомянутыми источниками. Конфликт в Клермоне, описанный Григорием Турским, начинается с недовольства иудеев, что один из них принял крещение (это может быть агиографическим топосом, но, судя по постановлениям Кодекса Феодосия,

[806] Также известен один случай, когда самаритяне претендовали на здание, которое, по их мнению, раньше было синагогой, но сейчас было передано одним из христиан во владение церкви. Теодорих обращается, в связи с жалобой христиан, к комиту Рима с просьбой разобраться в этом деле (Cass. Var. III, 45).

подобное действительно происходило), Сидоний Аполлинарий упоминает крестившегося иудея.

На северо-востоке Италии в городе Градо была найдена интересная надпись, которая датируется первой (по другой версии второй[807]) половиной V века. Эпитафия принадлежит Петру (которого прежде звали Папарио) сыну Олимпия иудея, «единственному из его народа (или семьи – gens), кто заслужил достичь благодать Христа». Он был похоронен в церкви[808]. В связи с этим предполагается, что Петр, ранее исповедовавший иудаизм, был влиятельным человеком и, возможно, жертвовал на строительство церкви[809].

Таким образом, иудеи принимали крещение не только под давлением, но и добровольно. А в случае конфликтной ситуации, они могли оказывать сопротивление, постоять за себя, понимали, к кому нужно обращаться за помощью, рассчитывали на защиту и установление справедливости. Иудеи, чувствуя собственную принадлежность к локальному обществу и полагаясь на защиту властей, порой и сами были готовы проявить лояльность и помочь в случае необходимости.

Например, как уже упоминалось, они выступали против инициативы сдать город, в чем обвинялся Цезарий Арелатский. А Прокопий Кесарийский, описывая осаду Неаполя византийским войском в 536 году, упоминает иудеев как активных защитников, которые были готовы помочь готам отстаивать город, иудеи утверждали: «что город не будет испытывать никакого недостатка в предметах первой необходимости»[810]. Затем «хотя город был уже взят, они продолжали храбро сражаться, и, сверх ожидания, сопротивлялись натиску неприятелей»[811]. Такая преданность, в том числе, могла быть связана с политикой Теодориха по отношению к иудеям, он защищал их права,

[807] Cracco Ruggini L. Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico. P. 147.
[808] Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. P. 13.
[809] Cracco Ruggini L. Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico. P. 147.
[810] Прокопий из Кесарии. Война с готами. Книга V, 8, 41.
[811] Прокопий из Кесарии. Война с готами. Книга V, 10, 25–26.

приказывал христианам восстанавливать разрушенные синагоги[812] и не вмешивался в религиозные вопросы.

Итак, социальное положение и занятия иудеев были самыми разными. Они были торговцами, ростовщиками, моряками, получив соответствующее образование, занимались адвокатской деятельностью, были врачами, занимали административные должности, даже когда это уже было формально запрещено, но это не возмущало их христианских соседей, скорее наоборот, они были избраны, в том числе, христианами, что говорит о высоком авторитете некоторых иудеев среди всего населения.

Отношения с христианами имели разный характер. Конфликты, разрушения синагог и попытки насильственного крещения действительно имели место быть, и хотя в христианских сочинениях подобное поведение обычно одобрялось и считалось проявлением особого благочестия епископа и его паствы, светские власти зачастую были с этим не согласны и считали подобные действия нарушением общественного порядка, восстанавливали справедливость по отношению к иудеям.

Иудеи, несмотря на возникающие конфликты и порой проявления враждебности со стороны христиан, были готовы отстаивать свои права, знали, к кому нужно обратиться за помощью, и чувствовали себя настолько уверенно, что иногда сами сознательно пренебрегали установленными правилами и шли на нарушение закона.

Иудео-христианские конфликты (реальные или скорее имеющие риторический характер) являются яркими эпизодами христианских сочинений, но они не являются единственным проявлением взаимодействия представителей этих религий. Иудеи и христиане контактировали на самых разных уровнях, могли совместно владеть имением, активно взаимодействовали в сфере торговли, христиане обращались за финансовой помощью к иудеям в самых разных ситуациях, а иудеи были доверенными

[812] Lafferty S. Law and society in the age of Theoderic the Great: a study of the Edictum Theoderici. P. 33.

лицами даже христианских епископов. Религиозные различия не являлись серьезным препятствием для активного взаимодействия.

3.3. Иудео-христианские отношения времен понтификата папы Григория I

Из всех письменных источников, которые используются для реконструкции иудео-христианских взаимоотношений в Поздней античности, особенно выделяется корпус писем папы Григория I (590–604). Послания Григория Великого является уникальным историческим источником своей эпохи, что обусловлено спецификой положения Италии[813] и самого папы Римского в шестом столетии.

В период его понтификата продолжалось формирование концепции примата Римского престола[814], и Григорий своей деятельностью и своими произведениями, прежде всего письмами, внес существенный вклад в утверждение этой концепции. Он не только пытался контролировать жизнь отдельных епархий на территории Италии, Северной Африки, Иллирии, Галлии и наставлять нерадивых епископов, но также участвовал в решении религиозных, политических, социальных, имущественных и даже военных вопросов.

Подобная политика (совмещение пастырских обязанностей и административной работы) является продолжением политики предшественников Григория, начиная со второй половины V века, впрочем, деятельность Григория все же выделяется количеством направлений и разных

[813] Территория Италии была разделена на Равеннский экзархат и владения лангобардов, между которыми постоянно происходили военные столкновения. Границы областей, контролируемых Византийской империей в лице экзарха и лангобардами, оставались подвижными, а распределение власти было запутанным. Земли римского патримония находились в границах экзархата, и судьба людей, проживающих там, зависела во многом от попечения римского епископа. Подробнее см.: Удальцова З. В. Италия и Византия в VI веке. М., 1959. 543 с. Mitchell S. A History of the Later Roman Empire, AD 284–641.

[814] О начале этого процесса см.: Захаров Г. Е. Богословская позиция и статус Римского престола в межцерковной коммуникации эпохи арианских споров / Диссертация на соискание ученой степени доктора теологии. Москва, 2024. Грацианский М. В. Возникновение и развитие концепции папского примата в I-V вв. // Вестник ПСТГУ, Богословие. Философия, 2014. Вып. 2 (52). С. 9–29.

проблем, которые ему приходилось решать[815]. Заботясь, прежде всего, о спасении душ своей паствы, Григорий не забывал и о поддержании социального мира и порядка. Подобная проблема была общей для епископов Поздней античности, когда зачастую к ним переходили обязанности гражданской администрации в связи с упадком института муниципального управления, римского сената и западной Империи в целом[816].

Григорию, помимо пастырских забот и установления церковной дисциплины, приходилось управлять папским патримонием (масштабные земельные владения делали церковь и папу одним из самых крупных рабовладельцев своего времени[817]), обеспечивать его рабочей силой, бороться с голодом, эпидемиями и даже военной угрозой[818]. Все эти проблемы и заботы отражены в корпусе писем Григория, который составляет около 900 сохранившихся посланий.

Определенное место в эпистолярном наследии Григория занимает разрешение иудео-христианских противоречий, письма понтифика предоставляют нам ценную информацию о реальном положении дел не только в Италии, но и в соседних государствах, о действительном взаимодействии иудеев и христиан, что является практически уникальным случаем.

Впрочем, две трети из почти трех десятков интересующих нас посланий относится к Италии, большинство – к югу Италии, так как север был занят лангобардами[819], а на юге Италии, Сицилии находились папские владения. Сицилии уделялось особое внимание (к ней относится почти половина посланий, в которых упоминаются иудеи[820]), это была провинция, которая

[815] Neil B. The Papacy in the age of Gregory the Great // A Companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Brill, 2013. P. 3.
[816] Ibid. P. 5.
[817] Ibid. P. 19.
[818] Ibid. P. 17.
[819] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 20.
[820] Это может быть связано как с неполнотой писем, так и с большим количеством иудеев на Сицилии. Rizzo R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. P. 247.

обеспечивала Италию зерном, она не была затронута военными действиями, поэтому была привлекательна и для тех, кто искал убежища[821].

Письма епископа Рима дают дополнительную информацию относительно социального статуса иудеев, их занятий, отношений с соседями-христианами, властью, а также показывают отношение самого Григория, его понимание того, как должны взаимодействовать иудеи и христиане, как должны разрешаться споры, возникающие между ними в повседневной жизни.

Послания Григория имели в основном утилитарный характер, поэтому там мы можем встретить сообщения об иудео-христианском взаимодействии, в которых, хотя порой и содержится антииудейская топика[822], все же рассказываются реальные случаи и представлены указания для решения конкретных противоречий.

Письма понтифика позволяют не только определить его позицию в отношении иудео-христианского диалога, но и увидеть те проблемы, которые в рамках этого диалога оставались неразрешенными. Исходя из посланий Григория, одной из главных проблем оставалось владение христианскими рабами, этой проблеме посвящена почти треть писем, в которых упоминаются иудеи. Другой проблемой, которой так же было посвящено большое количество посланий, является вопрос о свободе исповедания иудеями своей веры, исполнения культа и пользования культовыми зданиями; также затрагивался вопрос об обращении иудеев в христианскую веру и об иудейском прозелитизме, хотя последнее упоминается реже. Часто эти вопросы упоминались в одном письме и были связаны между собой.

Итак, послания Григория дают понять, что вопрос об использовании в хозяйствах, принадлежащих иудеям, рабов, исповедующих христианство, так и

[821] Rizzo R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. P. 224.

[822] В посланиях, в которых упоминается о тех или иных нарушениях законов иудеями, Григорий прибегает к обычным для антииудейской риторики обращениям: еврейская погибель (iudaica perditio; IV, 31), проповедники антихриста (Antichristi praedicatores; XIII, 3), враги (hostes; IX, 213), еврейское суеверие (superstitio Iudaica, IV, 21; VI, 29), вероломство (perfidia V, 37; IX, 228; XI, 52; XIII, 3). В случаях, в которых иудеи не являются правонарушителями, подобной риторики нет (Iudaicae religionis viri, I, 45).

не был окончательно решен, несмотря на то, что подобное владение было запрещено и светским и церковным законодательством. Впрочем, стоит отметить противоречивость постановлений Кодекса Феодосия и порой постановлений церковных соборов в отношении этого вопроса. Так или иначе, очевидно, что законодательная норма, как и прежде, оставалась, главным образом, нормой и довольно часто нарушалась.

Григорий пытался найти компромисс, пресекал пагубную практику владения христианскими рабами, но в то же время учитывал дефицит рабочих рук в условиях войны и шел на некоторые уступки. Обнаруживая, что в какой-либо епархии иудеи владеют христианскими рабами, Григорий, в первую очередь, обращался к местным епископам, возлагал на них ответственность и требовал решительных действий.

Так, Григорию стало известно, что в городе Луна (Этрурия) иудеи владели христианскими рабами, а местный епископ Венанций смотрел на это сквозь пальцы, что вызвало возмущение понтифика. Обращаясь к Венанцию с письмом (май 594 г.), он пишет: «До нас дошли слухи о том, что христианские рабы содержатся в рабстве у иудеев, живущих в городе Луна; и это обстоятельство показалось нам тем более оскорбительным из-за вашей терпимости к этому…» (IV, 21). Григорий приказал исправить это положение, но при этом он оговаривает, что христиане, став лично свободными, могут продолжать работать на земле иудеев как раньше (IV, 21)[823], чтобы хозяйственная деятельность не прерывалась.

[823] «Если же какие-то [рабы-христиане] будут обнаружены в их домах, пусть на основании закона при твоей поддержке им будет предоставлена свобода. Что же касается тех, кто находятся в их собственности, то, хотя в силу строгости законов они являются свободными, однако же, поскольку они длительное время занимались возделыванием их земель, подчиняясь местным традициям, пусть они продолжают возделывать эти земли, но вносят [арендную] плату вышеназванным мужам и выполняют все, что законы предписывают колонам или местным жителям. И пусть на них не возлагается никакого дополнительного обременения. Если же кто-то из них захочет переселиться в другое место или остаться в подчинении, пусть пеняет на самого себя за то, что по безрассудству своему отказался воспользоваться положением колона, хотя и избавился благодаря строгости закона от своего рабства».

В другом случае, рабы иудеев, бежавшие в церковь, либо возвращались их хозяевам, либо были вынуждены платить деньги для того, чтобы их не возвращали, в то время как церковь, наоборот, должна была гарантировать убежище и защиту без каких-либо требований. Григорий обращает на это внимание епископа Януария Каралитанского, которому адресовано письмо: «мы увещеваем тебя, чтобы ты ни в коем случае не позволял этому дурному обычаю продолжаться… Но независимо от того, был ли он [раб] христианином раньше или крещен теперь, пусть он обретет благочестивое покровительство церковного благочестия, не претерпит никакого ущерба и всячески будет поддержан в своем стремлении к свободе» (IV, 9). Здесь папа действует скорее согласно законам Юстиниана, которые отрицали какую-либо компенсацию иудеям за потерю раба[824].

Также Григорию приходилось вмешиваться, когда хозяева-иудеи пытались продать своих рабов иудеев или язычников после объявления ими о желании принять крещение, что было незаконно, так как уже после этого объявления рабы становились свободными (VI, 29)[825].

---

[824] Cohen R. L. El subordinado que subordina. P. 339.

[825] Фортунату, епископу неаполитанскому: «Некоторое время назад мы писали вам, брате, чтобы, если какие-то [рабы], по вдохновению Божиему, пожелают перейти из иудейского суеверия в христианскую веру, то хозяева их не должны иметь никакого права продавать их, но, как только те заявят о своем желании, они должны быть отпущены на свободу. Но поскольку, как нам стало известно, [хозяева], не обращая внимание ни на наше желание, ни на установления законов, не считают себя связанными этим условием в отношении рабов-язычников, вам, брат, надлежит проявить заботу об этом. И если кто-то из их рабов (не только иудей, но и любой язычник) захочет стать христианином, то после того как он открыто заявит о своем желании, у иудеев не должно быть возможности продавать его ни под каким предлогом и ни под каким хитроумным прикрытием, но тот, кто желает обратиться в христианскую веру, при поддержке вашей будет отпущен на свободу. Однако, чтобы те, кто вынужден будет лишиться рабов, не подумали, что их интересы необоснованно нарушены, вам следует внимательно соблюдать следующее: если случится так, что язычники, которые были ради продажи приобретены в других краях, в течение [трех] месяцев, пока будет найден покупатель, которому их можно продать, бегут в церковь и скажут о своем желании стать христианами или даже вне церкви заявят о таком желании, цену за них [хозяева] пусть получат от покупателя-христианина. Но если кто-то из таких вот рабов заявит о своем желании по прошествии заранее оговоренных трех месяцев и захочет стать христианином, пусть никто после этого не осмеливается покупать его, а хозяин ни под каким предлогом не осмеливается продавать, но [раб] тот пусть, вне всяких сомнений, обретет дар свободы, ибо очевидно, что он был оставлен не для продажи, а для служения

Активная борьба против владения христианскими рабами велась и за пределами Италии. Например, Григорий пишет пресвитеру Кандиду в Галлию, что в Нарбоне (Вестготское королевство) некие иудеи выкупили из плена христиан и теперь владеют христианскими рабами. Григорий указывает на недопустимость такого положения и просит Кандида выкупить их (VII, 21). Также обращается к королеве франков Брунгильде с вопросом, почему она допускает владение христианскими рабами на своей земле, и просьбой, чтобы она «искоренила зло этого беззакония» из своего королевства (IX, 213); с этой просьбой он обратился и к франкским королям Теодеберту и Теодориху (IX, 215).

Узнав о том, что на Сицилии иудей покупает христианских рабов и поручает им различные дела, а местные власти бездействуют, Григорий обращается к претору Сицилии, обвиняет его во взяточничестве, приказывает исправить ситуацию (III, 37).

Но жалобы на иудеев не всегда были оправданы. Торговля христианскими рабами не была запрещена, но, например, в Неаполе это посчитали недопустимым и препятствовали иудеям, покупавшим рабов на галльской земле. Григорий в письме епископу Неаполя Фортунату похвалил его за рвение, но также пояснил, что иудеи сами обратились к нему и объяснили, что покупали рабов, как язычников, так и христиан, по приказу iudicum reipublicae; поэтому, Григорий объясняет, чтобы они исполнили приказания и не терпели несправедливого ущерба, иудеям не следует препятствовать в торговле христианскими рабами, при условии, что они будут проданы христианам в течение сорока дней (IX, 104). Тогда не нарушается закон, и пополняется количество рабочих рук, что для разоряемой постоянными войнами Италии было серьезной проблемой[826].

[господину]. Итак, соблюдайте, брате, это неукоснительно, чтобы ничьи мольбы и никакие лица не могли покорить вас».

[826] Cohen R. L. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el Registrum epistularum de Gregorio Magno. P. 330–331.

Этот же работорговец Василий, который объяснил ситуацию Григорию, хотел передать некоторых рабов своим сыновьям, которые были христианами, чтобы в том случае, если рабы захотят принять христианство и искать убежища в церкви, они не были освобождены и продолжали ему служить. Григорий просит Фортуната, чтобы он проследил за ситуацией, и если Василий действительно отдаст своих рабов, то они должны стать христианами и больше не должны служить иудею (IX, 104)[827].

Итак, как показывают письма понтифика, владение христианскими рабами действительно было проблемой, решению которой епископ Рима уделял много внимания. Григорий каждый раз обращается к местным епископам и напоминает им, что они должны пресекать подобные случаи и не допускать господства иудеев над христианами. Но местные церковные и светские власти нередко либо не обращали внимание на подобные нарушения закона, либо сами вступали в сговор с нарушителями, как в случае уже упомянутого претора Сицилии, который был подкуплен и не обращал внимание не только на владение христианскими рабами, но и на то, что этот иудей также «воздвиг жертвенник под именем Блаженного Илии и кощунственным обольщением соблазнил многих христиан поклоняться там» (III, 37).

А в послании Януарию Каралитанскому указывается, что рабы, просившие убежища в церкви, почему-то должны были платить деньги, чтобы их не возвращали хозяевам-иудеям (IV, 9). Григорий прямо не говорит, кому они были вынуждены платить, но очевидно речь идет о взятке, с помощью которой можно было бы урегулировать вопрос, хотя церковь должна была предоставлять убежище для всех без каких-либо условий.

Приветствуя крещение вестготского короля Реккареда, Григорий в своем послании, отмечая благочестие правителя, упоминает, что иудеи после

[827] О похожем случае сообщалось и в отношении самаритян, когда их дети, став христианами, претендовали на бывших рабов своих родителей, что было незаконно (VIII, 21).

принятия Реккаредом закона против «вероломства иудеев» пытались подкупить короля, но он не поддался (auro innocentiam praetulit, IX, 228).

Таким образом, иудеи, несмотря на многочисленные запреты, продолжали искать способы их обойти, либо пользовались бездействием властей, либо пытались договориться. Подобное «взаимовыгодное» сотрудничество существовало и в других сферах, при этом нарушителями установленных правил были как иудеи, так и христиане. Особое возмущение понтифика вызвало духовенство города Венафро, которое продало некоему иудею несколько священных сосудов. В своем послании Григорий приказывал немедленно это исправить (I, 66).

На Сицилии, где, судя по письмам Григория, контакты иудеев и христиан были особенно тесными, произошел другой конфликт. Григорию сообщили о том, что дефенсор Кандид захватил судно иудея из Сицилии, чтобы продать его в счет задолженности, но при этом отказывался вернуть ему расписку, Григорий приказал провести расследование и освободить иудея от всех обязательств (IX, 40). По всей видимости, иудеи во взаимодействии с властями чувствовали себя довольно уверенно, могли, как подкупать местные власти, так и сами брать у них деньги в случае необходимости. Вероятно, это особенно относится к югу Италии и Сицилии, где иудейское присутствие было особенно заметным[828].

В целом, подобные примеры говорят о том, что религиозные различия не служили препятствием для разнообразной экономической деятельности. Письма сообщают только о случаях, которые требовали вмешательства понтифика, но косвенно свидетельствуют о повседневном взаимодействии, которое обычно не является примечательным.

[828] Такое положение не изменилось и после завоевания этого региона Византией. В житие Зосимы Сиракузского, чьё служение приходилось на середину VII века, рассказывается, как иудейская община города подкупила местного чиновника, чтобы он уговорил епископа согласиться на восстановление синагоги, которая была разрушена вандалами. На что Зосима, о котором ранее житие сообщало как о кротком и милосердном пастыре, ответил решительным отказом, что впечатлило чиновника, и он отказался от этой затеи (De S. Zosim. III, 19 / Acta Sanctorum Martii III, T. 9. Parisiis er Romae, 1865. P. 839–43).

Еще в одном письме Григория есть подобная краткая заметка. В послании ректору сицилийского патримония Петру от 591 года наряду с многочисленными поручениями Григорий упоминает иудея по имени Сальпинг (Salpingi), по делу которого было обнаружено письмо, которое он пересылает Петру. Но с этим делом также связана некая вдова и 51 солид, которые следовало кому-то вернуть. Григорий просит Петра изучить дело и принять справедливое решение, чтобы кредиторы ни при каких условиях несправедливо не посягали на чужое имущество (I, 42). Детали этого дела не ясны[829], но иудеи и христиане вновь вовлечены в экономические отношения, а понтифик разрешает возникшие противоречия, руководствуясь принципом справедливости.

Таким образом, иудеи чувствовали себя достаточно свободно, активно взаимодействовали со своими христианскими соседями, с властями, как светскими, так и церковными, порой сознательно нарушали законы, надеясь либо на безразличие местных властей, либо подкупая власть имущих.

Но, как уже упоминалось, установленный порядок нарушали не только иудеи, это делали и христиане, либо в сговоре с иудеями, либо в отношении иудеев. Письма Григория содержат информацию и о межконфессиональных конфликтах, которые все же иногда происходили, о попытках препятствовать иудеям исполнять свои религиозные обряды. В таких случаях они знали рычаги управления и обращались к папе Римскому, требовали соблюдения своих прав.

Например, иудеи города Террачины жаловались, что их дважды прогоняли с мест, где они собираются для своих празднеств, на что Григорий написал местному епископу, чтобы им было позволено собираться в установленных местах (I, 34). Однако, через полгода иудеи Террачины вновь были изгнаны из синагоги, так как пение иудеев доносилось до церкви, в этот раз Григорий постановил, чтобы им предоставили другое место для собраний

[829] Французская исследовательница Р. Риццо выдвигает несколько версий. Это могли быть долговые обязательства иудея перед церковью и наоборот, или трехсторонние долговые обязательства, или вдова просила помощи у церкви в связи с долговыми обязательствами перед иудеем. Rizzo R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. P. 242–243.

(II, 6). В этот раз недовольство христиан было признано обоснованным, но права иудеев тоже не должны были нарушаться.

Так же жаловались иудеи города Панорма, что их синагога с прилегающими территориями была захвачена епископом. Григорий сначала обратился к епископу за разъяснениями (VIII, 25), а затем поручил своему доверенному лицу расследовать это дело и, если нарушение закона действительно имело место быть, и синагога была захвачена христианами и уже была освящена, Григорий приказал оценить нанесенный иудеям ущерб и все возместить, чтобы «они никоим образом не были притеснены и не терпели какую-либо несправедливость» (IX, 38).

Еще один случай произошел в городе Каралис (Сардиния), где новообращенный иудей во время Пасхи занял синагогу и принес туда крест и изображение Богоматери, на что пожаловались прибывшие в Рим иудеи. Григорий в письме к местному епископу Януарию напомнил, что по закону иудеям «не позволено строить новые синагоги, но позволено иметь старые» (IX, 195), поэтому, убрав оттуда священные предметы, синагогу необходимо вернуть.

Таким образом, религиозные противоречия действительно порой возникали, и, так как в подобных случаях нарушителями были сами представители местных церквей, иудеи обращались за помощью к Григорию, который в ответ на справедливые жалобы иудеев напоминали местным епископам, что права иудеев должны соблюдаться.

Нередко о различных затруднениях иудеи жаловались не лично, а через посредников, либо через иудеев Рима, как, например, иудеи города Панорма (VIII, 25), либо через тех своих единоверцев, кто просто по своим делам оказывался в Риме (иудеи Террачины через единоверца Иосифа (I, 34), о попытках крещения иудеев Марселя сообщили иудеи, которые были в Марселе проездом (I, 45)), что говорит о внутренних связях в иудейском сообществе[830].

[830] Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. P. 20.

Также из писем Григория мы узнаем его практические размышления об одном из самых главных вопросов, о крещении иудеев. Большинство христианских сочинений, которые упоминались выше, так или иначе говорили о том, что основной задачей епископов по отношению к иудеям является проповедь для их обращения, и даже насильственное крещение нередко является благим делом, но у Григория Великого, как минимум исходя из его эпистолярного наследия, был другой подход.

Когда иудеи Неаполя жаловались Григорию, что христиане мешают проводить иудейские тожества, Григорий в письме местному епископу напоминал, что такими способами нельзя привлекать иудеев к истинной вере. «Те, кто с чистым намерением желает привести к истинной вере чуждых христианской религии, должны стремиться к доброте, а не к суровости… почему мы должны устанавливать правила для иудеев относительно того, как они должны соблюдать свои церемонии, если мы не можем таким образом привлечь их? Поэтому мы должны действовать так, чтобы, будучи скорее взываемы разумом и добротой, они захотели следовать за нами, а не бежать от нас» (XIII, 15).

Такую же позицию можно заметить и в других письмах. Например, говоря о возвращении синагоги иудеям, Григорий пишет: «они [христиане] должны знать, что с иудеями особенно важна умеренность, чтобы о них говорили, что они [сами] хотели обратиться, а не сделали это против воли» (IX, 195)[831]. И то же самое в другом письме: «Ибо несогласные с христианской религией должны быть собраны вместе к единству веры кротостью, добротой, увещеванием, убеждением, чтобы те, кого сладость проповеди и ожидаемый ужас будущего суда могли бы призвать уверовать, не были отталкиваемы угрозами и страхом» (I, 34).

В контексте позднеантичного латинского Запада мы впервые встречаемся с практическим наставлением в отношении христианизации иудеев, а не

[831] Цит. по: Григорий Великий. Сардинские письма. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий Е.С. Марей. С. 849.

сочинением, направленным на утверждение христианской идентичности и идеи превосходства христианства или формирования образа святого, частью обязанностей которого является проповедь иудеям, и в котором ревностные епископы и их паствы нередко прибегают к насилию для «спасения» неверных.

Помимо специфики самого источника (прикладной характер посланий Григория), для такой терпимой политики епископа Рима можно выделить еще несколько причин. Как уже отмечалось, это было неспокойное время для Италии, полуостров, разделенный на византийские и лангобардские владения, находился практически в постоянном состоянии войны, и зачастую вопросы мирного урегулирования приходилось решать Григорию. Он понимал, что в это сложное время внутренние конфликты лишь обостряют ситуацию. Обращаясь к одному из епископов, он писал: «особенно сейчас, когда вы боитесь врага, ваш народ не должен быть разделен» (IX, 195)[832], и в этом же письме давал советы по укреплению защиты города.

Также, разрешая самые разные конфликты, понтифик всегда обращается к законодательству[833]. Он не раз отмечал, что согласно древней традиции и законодательству, иудеям разрешается исповедовать свою религию, собираться в синагогах и претендовать на защиту в случае их захвата или насильственного обращения. Всеми своими действиями Григорий пытался следовать этим законам. Возможно, на подобный практичный подход и апелляцию к римскому законодательству повлиял и опыт гражданской службы понтифика, который ранее какое-то время занимал должность префекта Рима[834].

И третий, религиозный аспект, на который Григорий неоднократно ссылается. Считая, что искренне обратить к истинной вере можно только добротой и увещеваниями, Григорий указывал на то, что иудеи, обращенные угрозами и страхом, не будут действительно верить. Отвечая на жалобу о

[832] Цит. по: Григорий Великий. Сардинские письма. С. 849.
[833] Например, в посланиях IV, 21, VI, 29, IX, 195. Григорий не упоминает конкретные постановления и не ссылается на кодексы, но, по всей видимости, он был хорошо знаком с римской правовой традицией.
[834] Makuja D. O. Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking “True” Conversions. P. 52.

насильственном крещении, в послании июня 591 года, обращенном к Вергилию Арелатскому[835] и Теодору Массилийскому, Григорий пишет: «Хотя я считаю, что подобная цель достойна похвалы и, как я думаю, продиктована любовью к нашему Господу, однако я боюсь, что эта цель, если она будет достигаться без должной опоры на Священное Писание, не приведет к хоть какому-то успеху и даже нанесет некоторый вред (да не бывать такому!) тем душам, которые мы хотим спасти. В самом деле, когда кто-то приходит к источнику крещения не по сладости проповеди, а по принуждению, он, возвращаясь потом в свое прежнее суеверие, претерпевает еще более страшную погибель из-за того, благодаря чему, казалось бы, возродился» (I, 45). Григорий беспокоился, что насильственно крещеные иудеи могут вернуться к своей прежней религии, и такие случаи действительно происходили. Об этом упоминал Григорий Турский, многие иудеи вернулись к своей вере после насильственного крещения королем (*Greg*. HF VI, 17), также, исходя из вестготского законодательства, подобные случаи не были редкостью.

Но в целом, можно сказать, что политика Григория в отношении иудеев четко выражена в двух посланиях относительно захвата синагоги в Палермо, о котором уже упоминалось выше. Говоря о необходимости вернуть синагогу или возместить иудеям ущерб, Григорий утверждает, что «как иудеям не должно быть дозволено делать в своих синагогах что-либо сверх того, что предписано законом, так и им не должен быть нанесен никакой ущерб» (VIII, 25). Почти то же самое повторяется в другом письме по этому же вопросу (IX, 38). То есть, Григорий снова повторяет, что все должны сохранять те права и обязанности, которые у них уже имеются.

Но такой взвешенный подход[836] не значит, что Григорий не был заинтересован в распространении христианства, скорее он предлагал другие

[835] Вергилий был доверенным лицом и представителем папы Григория в Галлии, в королевстве Хильдеберта (V, 58, 59).

[836] Совершенно другой подход прослеживается в отношении язычников и идолопоклонников, для крещения которых Григорий предлагал использование других методов: дополнительное налогообложение, лишение свободы и даже физические наказания

методы. Пресекая действия особенно ревностных христиан в одних случаях, в других – Григорий поощрял христианизацию иудеев, но только не насильственными способами. Например, это могло быть материальное поощрение желающих принять крещение. Обращаясь к управляющему римским патримонием на Сицилии, где находилась большая часть папских владений, Григорий предлагает снизить налоги для тех иудеев, которые работают на церковных землях и хотят принять крещение: «так как многие из иудеев живут в поместьях церкви, я желаю, чтобы, если кто-нибудь из них захочет стать христианином, им было отпущено немного из их платежей, с тем чтобы и другие, побуждаемые этим благом, могли быть движимы таким же желанием» (II, 38).

Через два года также иудеям Сицилии, которые не хотят принять крещение, Григорий предлагает материальные послабления, и в этом случае, говоря о слабой вере новообращенных, Григорий рассуждает таким образом: «хотя они сами пришли с малой верой, но те, кто может родиться от них, теперь будут крещены с большей верой: таким образом, мы приобретаем либо их, либо их детей» (V, 7). О таком поощрении говорится только в отношении папских земель, на которых работали иудеи, если имелась такая возможность, Григорий прибегал к материальным стимулам в обращении. Возможно, учитывалось зависимое положение иудеев, когда материальные стимулы могли иметь большое значение, что было затруднительно в отношении более состоятельных слоев иудейского населения[837].

Только однажды папа говорит о материальной помощи крещеным иудеям в Кампании. В письме от июля 594 года, адресованном иподиакону Антемию, управляющему патримонием римской церкви в Кампании, он пишет: «Тем, кого наш Искупитель счел достойными обратиться к Нему от иудейской погибели, мы должны помогать с разумной умеренностью, чтобы (да не бывать

(по отношению к рабам). См.: Ep. IV, 23, 26; VIII, 19; IX, 204. Maymó i Capdevila P. Gregory the Great and the Religious Otherness: Pagans in the Christian Italy // Studia Patristica, vol. XLVIII, Peeters, 2010. P. 330.

[837] Cohen R. L. El subordinado que subordina. P. 336.

такому!) они не страдали от недостатка пропитания. А потому мы поручаем тебе властью этого предписания не пренебрегать ежегодной выплатой солидов детям Юсты из евреев, а именно Юлиане, Редемпту и Фортуне, начиная со следующего, [то есть] тринадцатого индикциона; ты знаешь, что эти [солиды] обязательно должны быть учтены в твоих отчетах» (IV, 31). Называя конкретные имена, Григорий распоряжается, чтобы им выплачивали определенную сумму.

Таким образом, исходя из содержания писем папы Григория, мы можем говорить о двух подходах к обращению иудеев в христианскую веру. Первый связан с инициативой местных епископов, возможно, опиравшихся на поддержку части верующих, которые отбирали синагоги, препятствовали иудейскому богослужению и силой пытались крестить иудеев. Именно такие меры чаще всего вызывали ответную реакцию либо в виде активного сопротивления, либо в виде попыток найти защиту у властей. Нам неизвестно, существовала ли практика обращения иудеев к представителям светской власти в лице экзарха, наместников, префектов, но письма Григория свидетельствуют о стремлении иудеев в конфликтной ситуации найти защиту в лице римского понтифика.

В рамках разрешения подобных конфликтов рождался второй подход, предполагавший опору на проповедь, проявление любви и, в то же время, материальные стимулы в отношении новообращенных. Вероятно, что такой подход в целом отвечал принципам, определявшим политику папы Григория в области христианизации. В какой-то момент в отношении язычников он также побуждал не разрушать языческих капищ, а устанавливать на их месте христианские алтари, хотя здесь, так же в зависимости от контекста существовали разные подходы[838].

[838] Впрочем, подобный подход зависел от обстоятельств. В начале своего понтификата Григорий призывал итальянских епископов активно привлекать лангобардов и их детей к католической вере, особенно учитывая высокую смертность (I, 17). В послании крестившемуся королю Кента Этельберту в 601 году Григорий призывает преследовать идолопоклонником и разрушать места их поклонения (XI, 37). Но немного позднее, по всей

В целом, папа выступал за мирный путь от «заблуждения» к вере, что, как уже было сказано, отвечало и прагматическим задачам, направленным на сохранение социального мира в условиях постоянной войны с лангобардами. Опять же, исходя из того, что захваты синагог или насилие над иудеями упоминаются редко в посланиях Григория, мы можем предположить, что Григорий не был единственным епископом, ставившим слово проповеди выше репрессивных мер[839].

Можно предположить, что подобный подход, так или иначе привлекал некоторых иудеев, потому что в письмах Григория упоминаются и крестившиеся иудеи, и иудеи, которые изъявили желание креститься. В письме дефенсору Фантину Григорий пишет, что Домина, аббатиса монастыря святого Стефана в Агригенто на Сицилии, сообщила ему о многих иудеях, желающих принять христианство, в связи с этим Фантин и местные священнослужители должны оказать им всяческое содействие. Также Григорий отметил, что, если кто-то из иудеев не желает ждать Пасхи, («чтобы, не дай Бог, долгое промедление не вернуло их обратно»), их следует крестить после

видимости, в связи с активным сопротивлением язычников, он изменил свой подход и давал другие наставления миссионерам: языческие святилища должны быть не разрушены, а освящены и обращены в пользу христианства, чтобы язычники охотнее оставляли прежние верования, наблюдая, как преобразовались привычные им места поклонения, то же самое относилось и к языческим традициям (XI, 56, 57). Ricci C. Gregory's Missions to the Barbarians // A Companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Brill, 2013. P. 52–53.

[839] Подобный взвешенный подход не был присущ всем римским епископам. Папа Гонорий I (625–638), наоборот, критиковал испанских епископов за недостаточное рвение в обращении иудеев, что известно благодаря сохранившимся письмам Браулина Сарагосского (590-651), которого VI Толедский собор уполномочил ответить понтифику. Браулин ответил, что упреки не справедливы, епископы не бездействуют, «проповедники делают свое дело сообразно обстоятельствам», «мы хотим поступать с благоразумной умеренностью, чтобы тех, кого мы сочли невозможным сломить суровым учением, склонить христианской лаской и врожденную суровость покорить постоянными и длительными проповедями». Как доказательство своей деятельности были посланы постановления соборов. Призывает понтифика не верить дурному и не давать себя обманывать. «Ибо и до нас дошло то, что невероятно и что совершенно невозможно представить, что якобы по воле досточтимого римского правителя крещеным иудеям разрешено возвращаться к своей религии. Что это неправда, Ваша святость знает еще лучше» (Браулион Сарагосский, 21 / Браулион Сарагосский. Избранные письма / пер. с лат. Е. С. Криницыной. М., Союзник, 2011. 64 с.). Ferreiro A. St. Braulio of Zaragoza’s Letter 21 to Pope Honorius I Regarding Lapsed Baptized Jews / Ferreiro A. Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries). Brill, 2020. P. 181–197.

сорокадневного поста в воскресение или другой церковный праздник. Тем, кто беден, даже будет предоставлена одежда для крещения. Остальные же должны оставаться оглашенными до Пасхи, а их намерение необходимо поддерживать проповедями и увещеваниями (VIII, 23).

Вероятно, крестившиеся иудеи чувствовали себя довольно уверенно. Как уже упоминалось, иудей Петр на следующий день после своего крещения (во время Пасхи) даже занял синагогу и принес туда крест и изображение Богоматери. Но, видимо, делал это по подстрекательству других христиан (IX, 195). А в письме управляющему сицилийским патримонием Киприану, Григорий пишет, что к нему обратилась жительница Мессины с жалобой на Феодора, бывшего иудея, который считает себя ее врагом и досаждает всякими злодеяниями, причем церковь Мессины встала на его сторону. Григорий просит разобраться в этом деле (VII, 41).

Другим важным вопросом для христианских авторов, и в том числе для Григория в его практической деятельности, был вопрос отстаивания границ христианского общества. Установление четких разграничений между христианством и иудаизмом (и даже язычеством[840]), чьи традиции зачастую переплетались, и разница между ними не всегда была ясна простым христианам[841], все еще было важной задачей для христианской церкви. Впрочем, согласно корпусу писем Григория, это был отнюдь не такой актуальный вопрос[842], как кажется, исходя из многочисленных постановлений церковных соборов.

В одном из посланий Григорий напоминает христианам Рима, что они не должны соблюдать Субботу. Григорий пишет, что до него дошли слухи, что некоторые из христиан соблюдают Субботу вместе с иудеями, он призывает их

[840] В V-VI веках языческие традиции все еще соблюдались, особенно в сельской местности. См.: Brown P. The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200–1000. P. 145–151.

[841] McDonald K. Sabbath and Sunday Laws in the Roman Empire. 2020. 47 p.

[842] Случай прозелитизма упоминается только в контексте самаритян, когда один из них обрезал своих рабов-язычников. Григорий приказал забрать их под покровительство церкви и не выплачивать их хозяевам никакой компенсации (VI, 30).

отказаться от этого обычая, так как «мы принимаем духовно и держимся духовно того, что написано о субботе. Ибо суббота означает покой. Но мы имеем истинную субботу в самом нашем Искупителе, Господе Иисусе Христе» (XIII, 3). Христиане должны отдыхать в день Господень, в воскресенье, он призывает не слушать людей, которые вводят их в заблуждение[843].

Другим способом «пересечения границ» были межконфессиональные браки, которые были запрещены. Единственным вариантом для заключения брака между иудеем (иудейкой) и христианкой (христианином) было предварительное крещение представителя (представительницы) иудейской религии. Подобный брак упоминается лишь однажды в письмах Григория, хотя основное внимание понтифика привлек не факт того, что один из супругов ранее исповедовал иудаизм, а другие обстоятельства. Речь идет о письме от 591 года, адресованном иподиакону и ректору сицилийского патримония Петру[844]. Послание было составлено в ответ на просьбу о помощи со стороны супружеской пары, Иоанны и Кириака. Иоанна, ранее исповедовавшая иудаизм, приняла христианство и вышла замуж за Кириака, но уже после получения ею брачных даров (sponsalitia arra), что и послужило, судя по письму, поводом для ее притеснения. Кто именно был источником притеснений супружеской пары, иудеи или христиане, из письма не ясно. Григорий призывает Петра разобраться в этом конфликте и оказать новообращенной поддержку, чтобы та не терпела несправедливых притеснений (I, 69).

Из-за неясности описанной Григорием проблемы это письмо подвергалось разным интерпретациям[845]. Судя по всему, дело связано с arra

[843] Что-то похожее встречалось и ранее, в обращении Теодориха к иудеям Милана, где подтверждаются права иудейской общины, также отмечается, что иудейские и христианские празднования должны быть раздельными: «подобно тому, как существует разделение в отправлении религиозных обрядов, пусть празднование также проходит раздельно» (Cass. Var. V, 37). Хотя в этом же постановлении говорится о враждебности христиан и нарушении прав иудеев, возможно, речь идет о препятствовании иудейским празднествам.

[844] Одним из первых указов Григория была назначение Петра управляющим (ректором) сицилийским патримонием, он был доверенным лицом папы, через которого решались многие вопросы (I, 1).

[845] Р. Коэн в своей статье анализирует разные интерпретации письма: Cohen R. L. Un compromiso, arrae sponsalitiea, un casamiento y muchos problemas. La conversión de judías y

sponsalitia – даром жениха невесте или наоборот, перед вступлением в брак[846]. Б. Блюменкранц предполагал, что Иоанна была обручена до этого с иудеем и уже получила свадебный дар, а потом вышла замуж за христианина, в связи с чем и произошел конфликт[847].

О том, кто нападал на них и почему, также есть разные версии. Ж. Жюстер предполагал, что обручение произошло, когда невеста была еще иудейкой, что вызвало недовольство христиан[848]. С другой стороны, могли быть возмущены и иудеи или обращением Иоанны в христианство, или в связи с предыдущей помолвкой с иудеем, где уже был подарен свадебный дар. Р. Коэн считает, что претензии к этому браку носили юридический характер[849], что семья предыдущего жениха предъявляет претензии в связи со свадебным даром, учитывая существующее законодательство, требует либо вернуть его, либо заплатить штраф[850]. Действительно, кажется наиболее вероятным, что противоречие имело скорее экономический характер, а не было последствием межконфессионального брака самого по себе.

Таким образом, послания Григория содержат ценную информацию относительно реальной жизни иудеев и отношения к ним христианского большинства. В целом, письма понтифика подтверждают информацию из других источников: иудеи имели самый разный социальный статус, от рабовладельцев и судовладельцев до земледельцев на папских землях юга Италии, которых церковь была готова поддерживать материально в случае

---

judíos al cristianismo en la Antigüedad Tardía a través de una epístola de Gregorio Magno // Revista de Estudios Judíos, 3, Darom, 2021. P. 13–14.

[846] В постановлениях Кодекса Феодосия (CTh. 3.5.2; 3.5.6 и 11) утверждается, что в зависимости от возраста и условий брака семья девушки, которая отказывает от условленного брака, либо просто возвращает принятый дар, либо платит четырехкратный штраф. Также в кодексе Юстиниана (C.J. 5.1.5), употребляется термин arrhae sponsaliciae.

[847] Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme. P. 76. Также высказывались предположения, что оба супруга изначально были иудеями, или Иоанна вступила в брак, еще исповедуя иудейскую религию, на что Григорий закрывал глаза, так как считал ее потенциальное обращение важнее закона. Cohen R. L. Un compromiso, arrae sponsalitiea, un casamiento y muchos problemas. P. 13–14.

[848] Juster J. Les Juifs dans l'Empire romain; leur condition juridique, économique et sociale. V. 2. P. 48.

[849] Cohen R. L. Un compromiso, arrae sponsalitiea, un casamiento y muchos problemas. P. 12.

[850] Ibid. P. 24, 28.

принятия христианства, и людей, которым необходима была помощь, чтобы они не страдали от «недостатка пищи».

Иудео-христианские религиозные конфликты действительно иногда происходили, но они скорее выделяются из общей картины интегрированности иудеев в христианское общество. Иудеи взаимодействовали как с простым христианским населением (заключали браки, вели экономическую деятельность), так и со светскими и церковными властями, причем это взаимодействие не всегда носило законный характер. Иудеи чувствовали себя достаточно уверенно, чтобы давать взятки и подкупать чиновников в случае необходимости, и все еще владеть христианскими рабами, несмотря на многочисленные запреты. Для христиан, в свою очередь, религиозные различия также не являлись препятствием для разного рода взаимодействия.

Порой права самих иудеев также нарушались, в таком случае они знали, к кому необходимо обращаться для восстановления справедливости. Многие послания Григория являются реакцией на непосредственное обращение иудеев, которые или сами прибывают в Рим с дарами для епископа, или передают жалобы через знакомых, или сообщают в письме о своих проблемах. Непосредственное обращение к Григорию является свидетельством знакомства иудеев с действующими иерархиями христианского общества[851]. Кажущаяся уверенность, с которой они вели переговоры, должно быть, проистекала из их чувства принадлежности и безопасности. Они понимали рычаги власти в своих локальных мирах[852] и действовали в соответствии со своими интересами.

Подводя итог, можно сделать вывод, что нарративные источники христианского происхождения, дополняемые информацией, которую сообщают археологические и эпиграфические данные, говорят о двух вариантах развития иудео-христианского диалога. Христианские источники зачастую акцентируют внимание на иудео-христианском противостоянии, насилии, попытках крещения. Конфликты действительно происходили, но они были не

[851] Elukin J. Op. cit. P. 31.
[852] Elukin J. Op. cit. P. 41–42.

повсеместными. Зачастую особенно благочестивые епископы пользовались слабостью местных властей и «объединяли» городскую общину в единое христианское сообщество. Нельзя не согласиться с Дж. Парксом: «Беда, когда она приходит, исходит явно от церковных или имперских властей, а не от населения»[853].

Это связано с увеличением роли епископа в данный период, власть в империи, а затем в нестабильных варварских королевствах не всегда могла контролировать ситуацию на местах, поэтому увеличивалась роль служителей церкви[854], которые иногда конкурировали со светской властью или сами обладали административными полномочиями. Пользуясь этим, епископы иногда обращали свою власть против иудеев. Но после подобных «вспышек религиозной ревности» у епископов и их паствы или королей через какое-то время восстанавливался привычный ход вещей[855], иудеи и христиане продолжали жить своей жизнью, где религиозным различиям не всегда уделялось должное, с точки зрения христианской церкви, внимание.

Помимо религиозных конфликтов (при этом, не всегда очевидно, правдиво ли их описание или это часть христианского дискурса, целью которого было конструирование христианской идентичности через образ иудеев) источники сообщают о повседневном, деловом, порой дружеском взаимодействии иудеев и христиан. Иудеи продолжали оставаться обычными гражданами, которые занимались самой разной деятельностью на всех социальных уровнях, взаимодействовали со своими христианскими соседями в самых разных контекстах (как обороняли город от неприятеля, так и вступали в сговор с целью обмана), также как со светской и духовной властью.

Вопреки наставлениям христианских авторов, для самих епископов принадлежность к иудейской религии далеко не всегда была препятствием для деловых контактов и даже дружеского взаимодействия, хотя и с некоторыми

[853] Parkes J. Op. cit. P. 189.
[854] Testa R. L. The Late Antique Bishop: Image and Reality // A companion to late Antiquity / ed. by P. Rousseau. Blackwell Publishing, 2009. P. 527.
[855] Goffart W. Rome's Fall and After. P. 317.

оговорками о религиозной принадлежности. Попытки насильственного крещения действительно были, но иудеи зачастую чувствовали себя достаточно уверенно, чтобы оказывать сопротивление и отстаивать свои права, при этом сами епископы, беспокоясь об искренность крещения, не всегда одобряли подобные методы. Впрочем, нередкие упоминания крестившихся иудеев говорят об определенных успехах в миссионерской деятельности церкви. Крещение разрушало потенциальное препятствие для взаимодействия, но, как было показано, религиозные различия далеко не всегда служили подобным препятствием.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Христианизация Римской империи является важнейшим событием, повлиявшим на ход истории Западной цивилизации. Распространение христианства и становление его в качестве государственной религии Империи, так или иначе, повлияли на все сферы развития общества, особенно союз церкви и государства отразился на положении других конфессиональных групп, среди которых особое внимание уделялось иудаизму, ставшему, в конечном итоге, единственной, помимо христианства, разрешенной религией в Римской империи.

Христианство, имея общую историю с иудаизмом, выработало по отношению к нему особый подход. Отстаивая право на существование своей религии, христианские апологеты неизбежно должны были формировать христианскую идентичность, используя для этого в качестве «других» не только язычников, но и иудеев. Используя при этом иудаизм и иудеев в качестве «агентов дифференциации», христианские апологеты создавали определенный «образ другого», через который происходил процесс самоопределения, формировали антииудейскую риторику, которая нередко служила аргументом и во внутрихристианских спорах, и стала неотъемлемой частью христианских произведений и христианской картины мира в последующие десятилетия и столетия.

Неверный, нечестивый, коварный и упорствующий в своем плотском понимании Священного Писания иудей становится риторической конструкцией, которая служила не только для христианского самоопределения, но и позволяла решать другие задачи. Образ иудеев, рождавшийся в христианском нарративе периода Поздней античности, литературные топосы, которые при этом использовались (неверие и коварство иудеев, желание и готовность обмануть и предать ради собственной выгоды, порицание каких-либо дружественных межконфессиональных контактов, изображение иудео-христианского конфликта как единственного способа взаимодействия, разрушение синагоги, крещение иудеев), позволяли христианским авторам

продемонстрировать превосходство ортодоксального христианства, утвердить образ праведного епископа, одной из задач которого являлась проповедь иудеям и попечение об их спасении, сформировать определенный стереотип и модель поведения по отношению к иудеям.

Мы не можем установить, получала ли подобного рода риторика (а если получала, то в какой степени) отклик у современников, но мы можем предполагать, что, с одной стороны, сама литература (прежде всего, исторические и агиографические рассказы) отражала уже устоявшиеся в социальном мире нормы и практики, опиралась на них, а с другой стороны, дополнительно их транслировала, укореняла в сознании и памяти читателей и слушателей.

Христианизация Римской империи повлияла в первую очередь на правовой статус всех не-христиан, религиозная принадлежность стала важной составляющей для определения правового положения граждан Империи. Иудаизм остался разрешенной законом религией, но правовой статус его представителей стал меняться. Хотя имперская администрация пыталась действовать в рамках правовых традиций, отдавала дань уважения древности иудейских практик, в первую очередь заботилась о сохранении порядка и пыталась сохрнанять баланс между интересами христианской церкви и интересами самого государства, права иудеев, в конечном итоге, стали ограничиваться.

В основном, запреты распространялись на владение христианскими рабами, занятие административных и военных должностей и на межконфессиональные браки. Эти постановления во многом были обусловлены беспокойством христианской церкви по поводу иудейского влияния на христиан, христианские власти пресекали потенциальные попытки иудейского прозелитизма и старались не допустить, чтобы христиане оказывались в подчиненном положении по отношению к иудеям. Обеспокоенность этими вопросами выражалась и в постановлениях церковных соборов, которые в своем стремлении ограничить иудео-христианские контакты шли дальше и

пытались регулировать повседневное взаимодействие, поведение своей паствы по отношению к иудеям, а порой и поведение самих иудеев.

С другой стороны, прежние права и автономия иудейской общины, определенные «привилегии» ее руководства были сохранены (при этом иудейское духовенство не приравнивалось к духовенству христианскому), иудеи и их собственность были под защитой государства, чем они активно пользовались и отстаивали свои интересы. Подобная ситуация сохранилась и после падения западной части Империи, римские законы (как ограничительные, так и гарантирующие защиту), в том или ином виде, продолжали действовать на территории варварских королевств. Исключением является Вестготское королевство, где союз церкви и государства привел фактически к запрету исповедания иудаизма, но эффективность этого запрета остается вопросом дискуссионным.

Римские законы, постановления церковных соборов и стереотипы поведения, закрепляемые христианскими писателями на страницах агиографических и исторических текстов, формировали определенную *норму* иудео-христианского взаимодействия, которая, впрочем, соблюдалась далеко не всегда. Об этом говорит необходимость повторять эти законы и постановления церковных соборов, а также сами источники христианского происхождения, если попытаться взглянуть за «экран» христианского риторического дискурса и, насколько это возможно, определить, как эти установленные нормы исполняли иудеи и сами христиане.

Многие авторы христианских сочинений, используя определенные риторические приемы и образ иудеев для построения своего нарратива, все же сообщают некоторую информацию о действительном положении дел (ярким примером подобного сочинения является послание Севера Менорского, которое является уникальным источником для реконструкции иудео-христианского диалога на позднеантичном латинском Западе). Также привлекая археологические и эпиграфические данные (уникальность которых заключается в том, что они не отражают христианскую точку зрения, а также отчасти

позволяют реконструировать внутреннюю жизнь иудейской общины), исторические и эпистолярные произведения, можно заметить, что картина иудео-христианского взаимодействия отличается от той, которую конструируют многие христианские авторы в своих произведениях.

Иудеи все еще являлись неотъемлемой частью римского и постримского западного общества IV – начала VII века, они были неотъемлемой частью экономической и социальной жизни городов и провинций. Иудеи могли иметь самые разные профессии и самый разный социальный статус: от образованных и близких к имперскому двору защитников прав иудейской общины (IV век) до работающих на папских землях земледельцев, которые нуждаются в материальной помощи (конец VI – начало VII вв.).

Пользуясь слабостью имперской власти, которая не могла контролировать ситуацию на местах (а иногда и вступая в сговор с этой властью), обходя законодательные запреты, они продолжали участвовать в имперском управлении, занимали административные должности, в том числе выборные, что говорит о доверии к ним со стороны и христианского населения. Несмотря на разного рода ограничения, они могли занимать и лидирующее положение в своей городской общине, как показывают, например, данные в отношении Менорки и Венозы.

При нарушении своих прав иудеи отстаивали свои интересы, в том числе на высшем уровне, обращались, как к светским, так и к церковным властям с целью восстановления справедливости; а при возникновении опасности для своей городской общины готовы были ее защищать. Иудеи активно взаимодействовали с христианами на всех уровнях, религиозные различия далеко не всегда являлись препятствием для деловых контактов, даже если их участниками были священнослужители, иудеи даже могли быть их доверенными лицами.

При этом нельзя не отметить участившиеся случаи иудео-христианских конфликтов. Конфликты действительно происходили; христиане, зачастую под руководством епископа, проявляли особое рвение о «спасении» иудеев, что

нередко заканчивалось насильственным крещением или изгнанием из города и разрушением синагоги как центра иудейской общины. Как уже говорилось, сложно установить, какое влияние на подобное развитие событий имела христианская антииудейская риторика, но постоянное изображение иудеев как «других», как противоположность христианам, могло иметь определенные последствия в моменты социальных кризисов. Также необходимо отметить особую роль епископов, которые, обладая широкой, не только церковной властью, безусловно, влияли на свою паству, могли провоцировать конфликты и направлять социальное недовольство на иудеев.

Интегрированность иудеев в городские рамки, сохранение повседневных мирных, а порой дружественных иудео-христианских контактов, но постепенное ограничение в правах, антииудейская риторика и порой вспыхивающие конфликты и попытки насильственного крещения или изгнания определили дальнейшее иудео-христианское взаимодействие на Западе и заложили основу для европейской средневековой иудейской политики.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Аноним Валезия. Извлечения. Пер. с лат. В. М. Тюленева // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты): Сборник научных трудов памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой. Отв. ред. И. В. Кривушин. Иваново, Ивановский государственный университет, 2000. С. 176–193.
2. Браулион Сарагосский. Избранные письма. Пер. с лат. Е. С. Криницыной. М., Союзник, 2011. 64 с.
3. Вестготская правда. (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., 2012.
4. Второй титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия / Вводная статья, перевод, краткий историко-правовой комментарий Е. В. Сильвестровой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 2 (30), 2010. С. 34–64.
5. Григорий Великий. Сардинские письма. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий Е. С. Марей // ВДИ, М., №3, 2020. С. 827–859.
6. Григорий Турский. История Франков. Перевод с латинского В. Д. Савуковой. М., Наука. 1987. 463 с.
7. Григорий Турский. Житие Отцов. Перевод с англ. Л. Весениной. М.: Издательский Дом Русский паломник, 2005. 413 с.
8. Григорий Турский. О славе мучеников / Пер. с лат. Е. Малюты // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Turskij/o-sla ve-muchenikov/
9. Евагрий Схоластик. Церковная история. Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен В. В. Серповой; примеч. А. Калинин. М.: Экономическое образование, 1997.
10. Житие св. епископа Цезария // Раннехристианское жития галльских святых / Пер. с лат. А. В. Банникова и др. СПб, 2016. С. 91–178.
11. Житие святого отца нашего Сильвестра, папы Римского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт.

Димитрия Ростовского: 12 кн., 2 кн. доп. М.: Моск. Синод. тип., 1903—1916. Т. V: Январь, День 2.

12. Император Юлиан. Полное собрание творений. Редактор С. Д. Сапожникова. СПб., 2016. 1088 с.

13. Святитель Хроматий Аквилейский. Проповеди / Вступ. статья и перевод Сергея Кима / Университет Дмитрия Пожарского, Москва, 2014. 303 с.

14. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона / пер. и комментарии А. В. Вдовиченко // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. Перевод с древнегреческого. Москва, Иерусалим, 1994. С. 113–223.

15. Исидор Севильский. История готов, вандалов и свевов / пер. А. М. Поповой, В. М. Тюленева // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты). Сборник научных трудов памяти Клавдии Дмитриевны Авдеевой. Иваново. Ивановский государственный университет. 2000. С. 203–221.

16. Иустин Мученик. Диалог с Трифоном иудеем / Пер. предисл. А. И. Сидорова // Св. Иустин-философ и мученик: Творения. Москва: Паломник: Благовест, 1995. С. 125–358.

17. Клавдий Рутилий Намациан. Возвращение на родину / Пер. и комм. О. В. Смыки // Вестник Литературного института имени А. М. Горького, № 3, 2014. С. 150–165.

18. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / Пер. с лат. и комм. М. А. Ведешкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. № 15 (158), выпуск 27, 2013. С. 38–47.

19. Марк Минуций Феликс. Октавий / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч. П. Преображенского. Сост., общ. ред., пер. с древнегреч., введ., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест: Алетейя, 1999. С. 226–274.

20. Ориген Александрийский. Против Цельса / Пер. с греч. Л. Писарев // Ориген. О началах. Против Цельса. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008. С. 404–790.
21. Первый титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия / Вводная статья, перевод, краткий историко-правовой комментарий Е. В. Сильвестровой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 2 (26), 2009. С. 7–20.
22. Письмо Севера Менорского / Пер. с лат., коммент. В. М. Тюленева, В. Е. Цивилевой // Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2020. С. 14–35.
23. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Перевод, статья, комментарии А. А. Чекаловой. М. Наука, 1993. 571 с.
24. Прокопий из Кесарии. Война с готами. Перевод с греческого С. П. Кондратьева. М., Издательство АН СССР, 1950. 516 с.
25. Салическая правда. М., Моск. гос. пед. ин-т им. Ленина. Ученые записки, Т. LXII, 1950. Перевод Н. П. Грацианского. 169 с.
26. Святитель Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 2. Пер. с лат. Т. Л. Александровой, Д. Е. Афиногенова, Н. А. Кульковой, под ред. Н. Г. Головниной и Н. А. Кульковой. М., Изд-во ПСТГУ, 2015. 512 с.
27. Святитель Иоанн Златоуст. Против иудеев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскогою Т. 1. Санкт-Петербург: С.-Петерб. духов. акад., 1895. С. 635–749.
28. Сократ Схоластик. Церковная история. М., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. 368 с.
29. Корнелий Тацит. История / Перевод и комментарий Г. С. Кнабем // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том II. «История». Науч.-изд. центр «Ладомир», М., 1993. Репринт издания 1969 г.

30. Cassiodori Senatoris Variae / MGH Auct. ant. T. XII, rec. T. Mommsen. Berlin, 1894.
31. Chlotacharii II. Edictum anni / Regum Merowingorum capitularia / MGH. Leges T. I. Capitularia regum Francorum. Ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1835.
32. Concilia aevi Merovingici [511-695] // MGH. Consilia. T. 1 / ed. F. Maassen. Hannoverae, 1893.
33. Concilia Galliae a. 314–506. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 148. Ed. C. Munier, 2001.
34. Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. prep. por J. Vives con T. M. Martínez, G. M. Díez. Edición del texto latino acompañado de la traducción española. Barcelona, 1963. 580 p.
35. Concilium Eliberritanum / Dale A. W. The synod of Elvira and Christian life in the fourth century: a historical essay. London: Macmillan, 1882. P. 313–339.
36. Corpus juris civilis. Vol. 3. Novellae. Ed. R. Schoell, 1912.
37. De S. Zosimo Episc. Syracusano / Acta Sanctorum Martii III, T. 9. Parisiis er Romae, 1865. P. 839–43.
38. De Sancto Innocentio, episcopo Dertonensi in Liguria // Acta Sanctorum. T. 11. Parisiis er Romae, 1866. P. 478–482.
39. De sancto Urbico episcopo Claromantano in Galli / Acta sanctorum. April. T. 1. Paris, 1866. P. 251–252.
40. Edictum Theoderici regis / MGH. Leges. T. V, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, 1875–1889.
41. Epistula Severi ad omnem ecclesiam, de virtutibus ad judaeorum conversionem in Minoricensi insula factis in praesentia reliquiarum Sancti Stephani // Patrologiae cursus completes. Tomus XLI. Parisiis, 1845. Col. 822–832.
42. Epistolae Wisigoticae / MGH, Epistolae, vol. 3. Epistolae Merowingici et Karolini Aevi, ed. W. Gundlach, Ernst Dümmler, Berlin, 1892.

43. Frey J. B. Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Rome: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 2 vols., 1936.
44. Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina / MGH Auct. Ant. T. 8. Ed. B. Krusch, Berlin, 1887.
45. Gelasii papae fragmenta // Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt A.S. Hilaro usque ad Pelagium II. Tomus I, A.S. Hilaro ad S. Hormisdam, ann. 461–523. Brunsbergae, 1868.
46. Gregorii I Papae Registrum Epistolarum. Libri I–VII / MGH Epp. 1. Eds. P. Ewald et L. M. Hartmann, 1891, Berlin.
47. Gregorii I Papae Registrum Epistolarum. Libri VIII–XIV / MGH Epp. 2. Ed. L. M. Hartmann, 1899, Berlin.
48. Gregorii episcopi Turonensis. Liber III de virtutibus Sancti Martini episcopi / MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1885.
49. Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum / MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1885.
50. Gregorii episcopi Turonensis liber vitae partum / MGH SS rer. Merov. T. 1. Pars 2. Ed. B. Krusch, Hannover, 1969.
51. Hippolytus. Refutation of all heresies / Translated by J. H. MacMahon / Ante-Nicene Fathers, Vol. 5. Edited by A. Roberts, J. Donaldson, C. Coxe. Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1886.
52. Imperatoris Theodosii Codex // URL: http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/public.htm
53. Le Bohec Y. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine // Antiquités Africaines, № 17, 1981. P. 165–207.
54. Leges Burgundionum / MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 2.1, ed. L. R. von Salis, Hannoverae, 1892.
55. Leges Visigothorum / MGH. Leges nationum Germanicarum. T. 1. Leges Visigothorum, ed. K. Zeumer, Hannoverae, 1902.

56. Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum Collatio / Закон Божий, или Сопоставление законов Моисеевых и римских / Перев. и коммент. М. Д. Соломатина // IUS ANTIQUUM. Древнее право. 1997. № 1 (2). С. 165–191.
57. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe: Volume 1, Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul. Cambridge University Press, 1995. 444 p.
58. Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 2. The City of Rome. Cambridge University Press, 1995. 573 p.
59. S. Aurelii Augustini, Epistolae / S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. Vol. 5 // URL: https://www.augustinus.it/latino/pl_33.htm
60. Sancti Caesarii episcopi Arelatensis sermones / ed. by Germain Morin // Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953, II vols.
61. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis / ed. T. Mommsen, E. Meyer, P. Krüger. Berolini, 1901. V. 2.
62. Theodosiani libri XVI cum Constivtionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Mommsen T., Berlin, 1905. 932 p.
63. Uranius, De obitu S. Paulini ad Pacatum // PL. 53, ed. P. Migne, 1844. S. 859–866.
64. Vita Caesarii episcopi Arelatensis / MGH SS rer. Merov. T. 3, ed. B. Krusch, Hannover, 1896. S. 457–501.
65. Venanti Fortunati. Vita S. Germani / MGH Auctores antiquissimi IV.2. Ed. B. Krusch, 1885. S. 11–27.
66. Venanti Fortunati. Vita S. Hilarii / MGH Auctores antiquissimi IV.2. Ed. B. Krusch, 1885. S. 1–7.
67. Venanti Fortunati. Opera poetica. Libri 5, Carminum 5 / MGH Auct. ant. T. IV. Pars 1, rec. F. Leo. Berlin, 1881. S. 107–112.
68. Vita Ferreoli / Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum, V, 2. Brussels, 1890.
69. Vita Hilarii Arelatensis // PL. T. 50. Col. 1219—1246.

70. Vita prima sancti Austremonii // Acta sanctorum. Novembrus. T. I. Paris, 1887. P. 49–54.
71. Vita S. Pauli / Analecta Bollandiana, XI, 1892.
72. Vita S. Simeonis / Acta sanctorum. February, T. IV (2). S. 860.
73. Vita Sulpicii Episcopi Biturgi / MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum IV. Ed. B. Krusch, 1902. S. 364–380.

Литература

1. Андрейчева М. Ю. Религиозная имагология: предмет и задачи нового историко-имагологического направления // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Т. 11 (2), Тамбов, 2016. С. 37–40.
2. Ауров О. В. Государство и право в Королевстве вестготов (Тулузский и Толедский периоды) // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 60–96.
3. Ауров О. В. Испания в эпоху вестготов. СПб: Евразия, 2019. 224 с.
4. Ауров О. В. Фрагменты эдикта короля Эвриха: исследование и перевод // Ius antiquum. Древнее право. № 1 (19), 2007. С. 244–263.
5. Ауров О. В. «Sicut in edictum scriptum est». К проблеме преемственности римско-правовой традиции в эдиктах варварских королей VI в // ВДИ. 2013. № 2. С. 41–63.
6. Бабина А.А. Чудеса как элемент модели святого-патрона в галльской агиографии IV—V вв. // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2022. Вып. 1. С. 85–94.
7. Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Том 2. Древний мир: возникновение христианства (первые пять столетий). Пер. с англ. В. Ванникова. Книжники, 2013. 496 с.

8. Барон С. Социальная и религиозная история евреев. Том 3. Раннее средневековье (500–1200): Наследники Рима и Персии. Пер. с англ. Л. Черниной. Книжники, 2014. 368 с.
9. Биркин М. Ю. Епископ и светская власть в вестготском королевстве // Вестник РГГУ, 13, 2013. С. 51–65.
10. Бородин О. Р. Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., Алетейя, 2001. 470 с.
11. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004. 207 с.
12. Владимиров К. А. «Горе племени иудейскому»: еврейское население Галлии VI века // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. 2023. Вып. 2 (14). С. 56–63.
13. Войтенко А. А. Агиографический текст как исторический источник // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки, 2012. С. 79–90.
14. Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи. Т. 3. М., Терра, 2008. 624 с.
15. Грацианский М. В. Возникновение и развитие концепции папского примата в I-V вв. // Вестник ПСТГУ, Богословие. Философия, 2014. Вып. 2 (52). С. 9–29.
16. Грец Г. История евреев от древнейших времён до настоящего. 12 т., Одесса, 1903–1909.
17. Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб, Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 484 с.
18. Гуревич А. Я. История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.: РГГУ, 2005. 892 с.
19. Довгополова О. В. Амбивалентность как характеристика образа чужого // Международный журнал исследований культуры. Издательство «Эйдос», 1 (2), 2011. С. 26–31.

20. Дубнов С. М. История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII века. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., Мосты культуры, 2003. 393 с.
21. Евстифеева Р. А. К типологии епископов в «Истории франков» Григория Турского: типы «алкоголики», «убийцы», «подкаблучники» // Дундуковские чтения. Материалы конференции памяти Академии наук, Москва, 2014. С. 14–23.
22. Зайцев Д. В. Епископ Иннокентий // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2014. Т. 22. С. 736–737.
23. Захаров Г. Е. Богословская позиция и статус Римского престола в межцерковной коммуникации эпохи арианских споров / Диссертация на соискание ученой степени доктора теологии. Москва, 2024.
24. Казаков М. М. Император и церковь. Феодосий Великий и христианство в конце IV века. Смоленск, 2023. 289 с.
25. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI века). М., 1984. 256 с.
26. Корсунский А. Р. К дискуссии об «Эдикте Теодориха» // Европа в средние века: экономика, политика, культура. Сборник статей. М.: Наука, 1972. С. 16–31.
27. Лапина Л. А. Историческая имагология: проблема методов и категории // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки, 2019. No. 4. С. 28–32.
28. Левинская И. А. А. Г. Грушевой. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи // ВДИ, СПб., 2010 (3). С. 183–194.
29. Литовченко Е. В. Рурициий Лиможский, Цезарий Арльский и Агадский собор 506 года // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви, 2022. Вып. 109. С. 9–25.

30. Литовченко Е. В., Семичева Е. А. Переписка в поздней античности: о роли некоторых курьеров Сидония в функционировании «эпистолярной сети» (по письмам IV. 4, IV. 7, IV. 12) // Интеллигенция и мир. 2022. № 4. С. 9–24.
31. Лунева А. А. Образ «Другого» в раннехристианской антииудейской литературе II-III веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, 2023. 442 с.
32. Лунева А. А. Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике, 2019. С. 124–137.
33. Лунева А. А. Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э. // Религиоведение. 2021. № 1. С. 15–23.
34. Лунева А. А. «Свой» и «чужой» в раннем христианстве в свете новых антропологических теорий // Человек. 2022. Т. 33. № 1. С. 159–172.
35. Лунева А. А. Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме (на основе анализа христианской полемической литературы II–III вв. и ее историко-культурного контекста) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. Вып. 18. М., 2018. С. 30–44.
36. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., Axioma, 2009. 238 с.
37. Лурье С. Антисемитизм в Древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. М., Мосты культуры. 2009. 400 с.
38. Лучицкая С. И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб, Алетейя, 2001. 412 с.
39. Лучицкая С. И. Проблема «своих» и «чужих»: к постановке вопроса // Мы и они. Конформизм и образ «другого». Сб. ст. на тему ксенофобии. Под ред. Л. С. Васильева, А. Л. Рябинина. М., КДУ, 2007. С.119–134.
40. Манукян Э. М. «Идеальные» епископы поздней Античности: визуализация образа // Vox Medii Aevi. 2017. № 1 (1). С. 50–70.

41. Манукян Э. М. «Из тоги в мантию»: способы и аспекты интеграции галло-римской аристократии в епископат в IV-VI веках // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки», Иваново, 2020 (2). С. 57–68.
42. Марей Е. С. Disciplina Clericorum на Сардинии в VI в. По данным писем Свт. Григория Великого // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви, 2018. Вып. 80. С. 29–44.
43. Марей Е. С. «Законы римлян» и их применение в Испании в начале VII в. по данным писем Григория Великого // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2017. Т. 8, выпуск 6 (60) // URL: https://arxiv.gaugn.ru/s207987840001908-7-1/
44. Марей Е. С. Рим, Византия и королевство вестготов в переписке папы Григория Великого // Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII века), М., Дело, 2017. С. 267–297.
45. Марей Е. С. Юридические казусы в «сардинских письмах» // Электронный научно-образовательный журнал «История». Т. 10. Выпуск 10 (84), 2019. 16 с.
46. Макутчев А. В. Проблема авторства Эдикта Теодориха // Электронное приложение к «Российскому юридическому журналу». 2021, № 6. С. 72–82 // URL: https://doi.org/10.34076/22196838_2021_6_72
47. Моммзен Т. История Рима: В 4 томах. Том четвертый (кн. VIII продолжение). Ростов н/Д., «Феникс», 1997. 640 с.
48. Омельченко Д. М. Арианские правители как «Значимые другие» в «Житии Цезария Арелатского» // Метаморфозы истории, Псковский государственный университет, 2014. С. 195–216.
49. Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский — епископ и пастырь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Петроглиф, 2021. 472 с.
50. Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Христианская Россия, 1991. 269 с.

51. 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.
52. Погоняйло А. Г. Павлово «установление» и adversus Iudaeos в западной патристике // Вестник РХГА, т. 22, вып. 4, 2022. С. 298-317.
53. Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха веры. М., Мосты культуры, 1997. 568 с.
54. Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. 560 с.
55. Репина Л. П. Память и знание о событиях прошлого в историческом сознании и нарративах идентичности // Событие в истории, памяти и нарративах идентичности. Ред. Л. П. Репиной. М., Аквилон, 2017. С. 9–18.
56. Репина Л. П. Практики историописания в пространстве межкультурного взаимодействия // Петербургские славянские и балканские исследования, № 2, 2022. С. 114–129.
57. Рогова Ю. К. правовой статус иудейских общин в ранней Римской империи // Мнемон: Исследования и публикации по истории Античного мира, № 2, 2003. С. 287–296.
58. Родионова О. В. Чужой, иной, другой – семантический ряд межкультурного диалога // Вестник МГЛУ. Языкознание и литературоведение. 2015. No. 13 (724). С. 145–159.
59. Рудоквас А. Д. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого. СПб, 2001.
60. Светлов Р. В. Юлиан Отступник и его «Письмо к общине иудеев» // Вопросы философии. 2017, № 3. С. 131–139.
61. Сильвестрова Е. В. Императорский рескрипт в кодексе Феодосия и кодексе Юстиниана // ВДИ. М., 2006, № 2. С. 43–53.

62. Столяров А. А. «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 52–88.
63. Стоу К. Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой Латинской Европе. Мосты культуры, 2007. 430 с.
64. Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V — начала VI в. // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 1. С. 84–91.
65. Тюленев В. М. Максим Туринский: проповедник и его паства // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2016, № 1. С. 82–88.
66. Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. 288 с.
67. Тюменев А. И. Евреи в древности и в средние века. М., Крафт+, 2003. 400 с.
68. Удальцова З. В. Италия и Византия в VI веке. М., 1959. 543 с.
69. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — начало VII века). М., Наука, 1989. 320 с.
70. Филатов А. А. «Антииудаизм» римского законодательства при Константине Великом // Метаморфозы истории, № 27, 2023.
71. Филатов А. А. Борьба с влиянием иудаизма в законодательстве Феодосия Великого // Клио, № 06 (210), 2024. С. 33–41.
72. Циркин Ю. Б. Испания от Античности к Средневековью. СПб. Нестор-История, 2010. 455 с.
73. Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 152–173.
74. Чернина Л. В. Послание Севера Менорского – социальный конфликт в зеркале литературы «чудес» // Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., Сэфер, 2010. С. 82–98.

75. Чернина Л. В. Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI–VII вв. // Вестник Еврейского университета. 2007. № 12. С. 13–31.
76. Шкаренков П. П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестник древней истории. 2008, № 4 (267). С. 157–172.
77. Штерн М. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1–2, Гешарим, 1997–2002.
78. Щукин С. В. Толедские соборы и Вестготская монархия в 630-е годы: ограничение или гарантия власти короля?// Клио, № 06 (210), 2024. С. 24–32.
79. Ястребицкая А. Л. Культурное измерение историографического. (Предисловие) // Культура и общество в Средние века – раннее Новое время. Методология и методики современных зарубежных и отечественных исследований: сборник аналитических и реферативных обзоров. Отв. ред. А. Л. Ястребицкая. ИНИОН РАН, 1998. С. 17–45.
80. Adler M. The Emperor Julian and the Jews // The Jewish Quarterly Review, University of Pennsylvania Press, Vol. 5, No. 4, 1893. P. 591–651.
81. Albert B.-Sh. Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique // REJ. 1976. T. 135. P. 3–29.
82. Alvarez J. St. Augustine and Antisemitism // Studia patristica, Vol. 9, 1966. P. 340–349.
83. Amengual i Batle J. Consentius / Severus de Menorca. Vint-i-cinc anys d'estudis. 1975-2000 // Arxiu de textos catalans antics (20), 2001. P. 589–700.
84. Amengual i Batle J. Els orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana, vol. I-II. Editorial Moll, 1991.
85. Amengual i Batle J. La Circular del bisbe Server de Menorca sobre la conversió dels jueus (418–2018): una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals: edició trilingüe del text. Menorca, 2018. 194 p.

86. Amengual i Batle J., Orfila M. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos // Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano (Anejo'Ilu XVIII). Ed. by M. Marcos, J. Fernández Ubiña. Madrid, 2007. P. 197–246.
87. Amengual i Batle J. The Perfidia of the Jewish Women of Magona, according to the Letter of Bishop Severus of Minorca (418). The Example of 2 Mac. 7 // Las islas Baleares durante la Antigüedad Tardía (siglos III-X). Historia y Arqueología, Archaeopress, 2024. P. 18–36.
88. Bachrach B. A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711 // The American Historical Review. Oxford University Press, 1973, vol. 78 (1). P. 11–34.
89. Bachrach B. Early Medieval Jewish Policy in Western Europe. University of Minnesota Press, 1977. 213 p.
90. Bachrach B. The Jewish Community of the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus // «To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity. Ed. by J. Neusner, E. Frerichs. Scholars Press, California, 1985. P. 399–421.
91. Baron S. A Social and Religious History of the Jews. Vol. 2. Columbia University Press, 1937. 484 p.
92. Baron S. Ghetto and emancipation: Shall We Revise the Traditional View? // Menorah Journal (14), 1928. P. 515–526.
93. Barnes T. D. Review of Miriam S. Taylor, Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus, Leiden, 1995 // Journal of Theological Studies 48, 1997. P. 643–649.
94. Bauckham R. The Parting of the Ways: What Happened and Why // Studia Theologica (47), 1993. P. 135–51.
95. Baumgarten A. Marcel Simon's Verus Israel as a Contribution to Jewish History // Harvard Theological Review (1), 1999. P. 465–478.

96. Ben-Zeev M. Jewish Rights in the Roman World: New Perspectives // Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods. Ed. by B. Isaac, A. Oppenheimer. Tel Aviv, 1996. P. 39–55.
97. Binder S. E., Villey T. Jewish Communities in North Africa // The Routledge handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. Ed. by C. Hezser. Routledge, 2024. P. 527–547.
98. Bischoff B. Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1984. P. 1–9.
99. Blanco-Pérez A. Appealing for the emperor's justice: Provincial petitions and imperial responses prior to Late Antiquity // Legal Engagement, ed. by K. Berthelot. Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 159–174.
100. Blumenkranz B. Augustin et les juifs, Augustin et le judaisme // Recherches augustiniennes, 1958. P. 225–241.
101. Blumenkranz B. Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096. Mouton, Paris, 1960. 440 p.
102. Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme. Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963. 304 p.
103. Boddens Hosang F. J. E. Attraction and Hatred. Relations between Jews and Christians in the Early Church // Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators. Brill, 2014. P. 90–107.
104. Boddens Hosang F. J. E. Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council. Jewish and Christian Perspectives Series, Vol. 19. Brill, 2010. 201 p.
105. Bothe L. Mediterranean Homesick Blues: Human Trafficking in the Merovingian Leges // The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Sources. Ed. by S. Esders, Y. Hen, T. Rotman, P. Lucas. Bloomsbury Academic, 2019. P. 79–93.
106. Boyarin D. Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Divinations: Rereading Late Ancient Religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 374 p.

107. Boyarin D. Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. 247 p.
108. Boyarin D. Judaism: The Genealogy of a Modern Notion. New Brunswick, Rutgers University Press, 2018. 218 p.
109. Boyarin D. Justin Martyr Invents Judaism // Church History. Vol. 70 (3), 2001. P. 427–461.
110. Boyarin D. Semantic Differences; or «Judaism» / «Christianity» // The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Ed. By A. Becker, A. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 65–85.
111. Boyarin D. The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion // Representations, № 85. University of California Press, 2004. P. 21–57.
112. Boyarin D. Why Ignatius Invented Judaism // The Ways that Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus. Atlanta: SBL Press, 2018. P. 309–323.
113. Bradbury S. Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews. Clarendon press. Oxford, 1996. 141 p.
114. Bradbury S. The Jews of Spain, C. 235–638 // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz. 2008. P. 508–519.
115. Brennan B. The conversion of the Jews of Clermont in AD 576 // The journal of theological studies, vol. 36, 1985. P. 321–337.
116. Brown P. Christianization and religious conflicts // The Cambridge Ancient History. Vol. XIII. The Late Empire, A.D. 337–425. Ed. by A. Cameron. Cambridge University Press, 1997. P. 632–664.
117. Brown P. Key Note Paper: The Field of Late Antiquity // New Perspectives on Late Antiquity. Ed. by D. Hernández de la Fuente, Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 6–22.
118. Brown P. The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000. John Wiley & Sons, Inc, 2013. 661 p.

119. Buell D. K. Race and Universalism in Early Christianity // JECS. 2002. Vol. 10, N 4. P. 429–468.
120. Cameron A. Christian Conversion in Late Antiquity: Some Issues // Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the A. W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010. P. 3–22.
121. Cameron A. The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–600. Routledge history of the ancient world. London and New York, 2001. 251 p.
122. Cappelletti S. The Jewish Community of Rome from the Second Century B.C. to the Third Century C.E. Leiden; Boston, Brill, 2006. 241 p.
123. Chazan R. Medieval Christian-Jewish Relations in the Writings of Bernhard Blumenkranz // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 11–21.
124. Chernin L. Visigothic Jewish Converts: A Life in Between // Visigothic Symposia 3, 2018-2019, Networks and Neighbours. P. 1–18.
125. Cohen A. The Parting of the Ways: Judaism and the Rise of Christianity. London: Lincolns-Prager, 1954. 96 p.
126. Cohen. J. Alterity and Self-Legitimation: The Jew as Other in Classical and Medieval Christianity // The Jew as Legitimation. Ed. by D. J. Wertheim. Palgrave Macmillan, 2017. P. 33–45.
127. Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley, 1999. 451 p.
128. Cohen J. Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness // The Journal of Religion, Vol. 89, No. 4, The University of Chicago, 2009. P. 572–573.
129. Cohen J. «Slay them not»: Augustine and the Jews in modern scholarship // Medieval Encounters, 4, 1998. P. 78–92.
130. Cohen J. The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars // Traditio, 39, 1983. P. 1–27.

131. Cohen M. A. Severus' Epistle on the Jews. Outline of a New Perspective // Helmantica, 35, 1984. P. 71–79.
132. Cohen R. L. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el Registrum epistularum de Gregorio Magno. Gerión. 34, 2016. P. 325–349.
133. Cohen R. L. El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno // Cuadernos Judaicos, № 40, 2023. P. 67–92.
134. Cohen R. L. Judíos hermenéuticos y judíos históricos en la obra de Gregorio Magno. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013. 563 p.
135. Cohen R. L. Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media // Cristianos, judíos y gentiles: Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía. Ed. por R. Cohen, E. Noce. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. P. 131–146.
136. Cohen R. L. Recontextualizando la conversión forzada de la comunidad judía de Clermont en 576 d.C. // Palimpsestos: Escrituras y reescrituras de las culturas Antigua y Medieval. Ed. por G. Coronado-Schwindt, B. Blanca, EdiUNS, 2013. P. 155–166.
137. Cohen R. L. The names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization? // Sefer yuḥasin 8, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", 2020. P. 7–64.
138. Cohen R. L. The Jews in Late Antiquity, Arc Humanities Press, Leeds, 2018. 106 p.
139. Cohen R. L. Theological Anti-Judaism in Gregory the Great // Sefarad, vol. 75(2), 2015. P. 225–252.
140. Cohen R. L. Un compromiso, arrae sponsalitiea, un casamiento y muchos problemas. La conversión de judías y judíos al cristianismo en la Antigüedad Tardía a través de una epístola de Gregorio Magno // Revista de Estudios Judíos, 3, Darom, 2021. P. 9–33.

141. Cohen R. L. Un grafiti contra Gregorio Magno. Alcances y limitaciones del poder de la sede romana en los albores del siglo VII // Nuevas Aproximaciones a la Antigüedad Grecolatina. Buenos Aires, Rhesis, 2013. P. 252–262.
142. Cohen S. Crossing the Boundary and Becoming a Jew // HTR. 1989. Vol. 82, N 1. P. 13–33.
143. Cohen S. Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion? // Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation, ed. by M. Mor. Lanham, MD: University Press of America, 1992. P. 14–23.
144. Collins R. Visigothic Spain, 409–711. Blackwell Publishing, 2004. 263 p.
145. Cracco Ruggini L. Economia e società nell'Italia annonaria: rapporti tra agricoltura e commercio dal 4. al 6. secolo D.C., 3 voll., Milano, Giuffrè, 1961. Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo // Rivista storica italiana, vol. 76, 1964. P. 926–956.
146. Cracco Ruggini L. Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia // Antichità Altoadriatiche XII, 1976. P. 353–381.
147. Cracco Ruggini L. Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World // Classical Philology. Vol. 82 (3), 1987. P. 187–205.
148. Cracco Ruggini L. La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo // Augustinianum 28, 1988. P. 301–25.
149. Cracco Ruggini L. Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico // Grado nella storia e nell'arte. Vol. 1, Udine, 1980. P. 139–160.
150. Curchin L. The end of local magistrates in the Roman Empire // Gerión, vol. 32, 2014. P. 271–287.
151. Daube D. The Self-Understood in Legal History // The Juridical Review, 18. Law Journal of the Scottish Universities, 1973. P. 126–134.
152. Del Valle C. R. La Controversia Judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta al siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León. Consejo Superior de Investigaciones Científi cas Madrid, 1998. 357 p.

153. Delaplace C. Pour une relecture de la Vita Caesarii: le role politique de l'évêque d'Arles face aux représentants des royaumes burgonde, wisigothique et ostrogothique // Les Annales du Midi. 2012. T. 124. № 279. P. 309–324.
154. Dello Russo J. The Discovery and Exploration of the Jewish Catacomb of the Vigna Randanini in Rome: Records, Research, and Excavations through 1895 // Roma Subterranea Judaica 5, Publications of the International Catacomb Society, 2011. P. 1–24.
155. Dello Russo J. The Jewish Catacomb on the Via Labicana // Roma Subterranea Judaica 3, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–13.
156. Dello Russo J. The Jewish Catacomb of the Vigna Cimarra // Roma Subterranea Judaica 2, Publications of the International Catacomb Society, 2010. P. 1–15.
157. Deutsch G. The History of the Jews. New York, 1910. 122 p.
158. Dietrich C. Gregor von Tours un die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont // Historisches Jahrbuch, 111, 1991. P. 137–47.
159. Drew K. F. Law and Society in Early Medieval Europe: Studies in Legal History. Variorum Reprints, 1988. 304 p.
160. Dudden F. H. Gregory the Great. His place in history and thought. In two volumes. Longman, Green, and Co. 1905.
161. Efroymson D.P. Tertullian's anti-Judaism and Its Role in his Theology. PhD thesis. Temple University, 1976. 496 p.
162. Elbogen I. History of the Jews after the Fall of the Jewish State. Union of American Hebrew Congregations, 1926. 237 p.
163. Elukin J. Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages. Princeton University Press, 2007. 193 p.
164. Engel D. Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobaronianism, and the Study of Modern European Jewish History // Jewish History, Springer, Vol. 20, No. 3-4, 2006. P. 243–264.

165. Enslin M. Parting of the Ways // JQR (51), 1961. P. 177–97.
166. Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian. Princeton University Press, New Jersey, 1993. 679 p.
167. Feldman L. Judaism And Hellenism Reconsidered. Brill, 2006. 950 p.
168. Feldman L. Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins // Revue des Études Juives, Volume 150 (3-4), 1991. P. 331–360.
169. Feldman L. Review of The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in The Roman Diaspora by Leonard Victor Rutgers // The Jewish Quarterly Review. New Series, Vol. 86, 1996. P. 439–443.
170. Fernández R. La Ciudad Romana de Ilici: estudio arqueológico. Instituto de Estudios Alicantinos, 1975. 317 p.
171. Ferreiro A. St. Braulio of Zaragoza's Letter 21 to Pope Honorius I Regarding Lapsed Baptized Jews / Ferreiro A. Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries). Brill, 2020. P. 181–197.
172. Fine S. Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity. Brill, 2014. 234 p.
173. Flexsenhar M. Jewish Synagogues and the Topography of Imperial Rome: The Case of the Agrippesioi and Augustesioi // Journal for the Study of Judaism 51 (3), 2020. P. 367–397.
174. Frakes R. Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity. Oxford University Press, 2011. 368 p.
175. Fredriksen P. Augustine and Israel: Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine`s Theology of History // Studia Patristica, Vol. XXXVIII, ed. by M. F. Wiles, E. J. Yarnold. Peeters, Leuven, 2001. P. 119–135.
176. Fredriksen P. Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism. Yale University Press, 2010. 580 p.

177. Fredriksen P. Augustine on Jesus the Jew // Augustinian Studies 42:1, 2011. P. 1–20.
178. Fredriksen P. Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition // Conflicts and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honor of Ora Limor. Turnhout: Brepols, 2014. P. 23–53.
179. Fredriksen P. Jews, Judaism, and St. Stephen in Augustine's City of God // Conflict/Dialogue? International Symposium. Insitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2012. Augustinus bei echter, 2015. P. 293–307.
180. Fredriksen P., Irshai O. Christian Anti-Judaism: polemics and policies // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz, 2008. P. 977–1035.
181. Fredriksen P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the contra Judaeos Tradition // Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, ed. by N. B. Dohrmann, A. Y. Reed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013. P. 249–267.
182. Fredriksen P. What «Parting of the Ways»? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City // The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by A. H. Becker, A. Y. Reed. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 95, 2003. P. 35–65.
183. Freidenreich D. Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 73–91.
184. Furstenberg Y. Introduction: The Shared Dimensions of Jewish and Christian Communal Identities // Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World. Ed. by Y. Furstenberg. Brill, 2016. P. 1–25.
185. Gaddis M. The Political Church: Religion and the State // A companion to late Antiquity. Ed. by R. Rousseau. Blackwell Publishing, 2009. P. 212–225.

186. Garcia Iglesias L. Los Judios en la España Antigua. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. 227 p.
187. Gillett A. The Purposes of Cassiodorus' Variae // After Rome's fall: narrators and sources of early medieval history, University of Toronto Press, Toronto, 1998. P. 37–51.
188. Giordano L. Itinerari di Giustizia Gregoriana: Testuliata E Recezione. Bari, 2005. 182 p.
189. Goffart W. The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. University of Notre Dame Press, 2005. 491 p.
190. Goffart W. Rome's Fall and After, London, 1989. 371 p.
191. Goffart W. The Conversions of Avitus of Clermont, and Similar Passages in Gregory of Tours // «To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity. Ed. by J. Neusner, E. Frerichs. Scholars Press, California, 1985. P. 473–499.
192. González Salinero R. A Broken Coexistence: anti-Jewish Polemics and Religious Clashes in Late Roman Hispania // Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective. Ed. by G. Lanfranchi, J. Verheyden. Leuven–Bristol, 2018. P. 267–280.
193. González Salinero R. Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain // The Visigoths: studies in culture and society, ed. by A. Ferreiro, Brill Academic Pub., 1999. P. 123–151.
194. González Salinero R. Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c. // Cristianos, judíos y gentiles: Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía. Ed. por R. Cohen, E. Noce. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. P. 79–103.
195. González Salinero R. Los judios en el reino visigodo de epoca arriana: consideraciones sobre un largo debate // Judafsmo Hispano. Estudios en memoria de Jose Luis Lacave Riafio, ed. por E. Romero. V. 2, Madrid, 2002. P. 399–408.

196. González Salinero R. Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V D. C. // Arys: Antigüedad: religiones y sociedades, 3, 2000. P. 267–278.
197. González Salinero R. The Historical Background of the Destruction of the Synagogue on Minorca (418 ce): Anti-Jewish Preaching and Forced Conversion // Ancient Judaism. International Journal of History and Philology, Vol. 10, 2022, Brepols. P. 137–165.
198. Goodman M. Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. Clarendon Press, Oxford, 1994. 193 p.
199. Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Edited with introductions, translations and commentary by M. Stern. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 3 vols, 1974–1984.
200. Gruen E. S. Rethinking the Other in Antiquity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011. 415 p.
201. Guterman S. L. The Principle of the Personality of Law in the Early Middle Ages: A Chapter in the Evolution of Western Legal Institutions and Ideas // University of Miami Law Review, Vol. 21 (2), 1966. P. 259–348.
202. Hachlili R. Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora. Brill, 1998. 500 p.
203. Halperin D. The Ancient Synagogues of the Iberian Peninsula. University of Florida Press, 1969. 86 p.
204. Handley M. Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750. BAR International Series 1135, 2003. 244 p.
205. Handley M. 'This Stone Shall Be a Witness' (Joshua 24.27): Jews, Christians and Inscriptions in Early Mediaeval Gaul // Christian-Jewish Relations through the Centuries. Ed. by S. Porter, B. Pearson. Cincinnati Christian University, 2000. P. 239–255.
206. Harkins F. T. Unwitting Witnesses: Jews and Judaism in the Thought of Augustine // Augustine and World Religions. Ed. by B. Brown, J. Doody, and K. Paffenroth, Lexington Books, 2008. P. 37–71.

207. Harnack A. Die mission und ausbreitung des christentums in den ersten drei jahrhunderten. Leipzig, Vol. 1–2, 1924. 1000 p.
208. Harries J. Law and Empire in Late Antiquity. Cambridge University Press, 2004. 235 p.
209. Heinzelmann M. Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century. Translated by C. Carroll. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 235 p.
210. Heinzelmann M. Heresy in Books I and II of Gregory of Tours' Historiae // After Rome's fall: narrators and sources of early medieval history, University of Toronto Press, Toronto, 1998. P. 67–83.
211. Heinzelmann, M. L'hagiographie mérovingienne: panorama des documents potentiels // L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Ed. by M. Goullet, M. Heinzelmann, and C. Veyrard-Cosme. Beihefte der Francia 71, Ostfildern, 2010. P. 27–82.
212. Henriet P. Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie // Religion et mentalités au Moyen Âge, ed. by S. Cassagnes-Brouquet, Presses universitaires de Rennes, 2003. P. 75–86.
213. Honoré T. Law in the Crisis of Empire (379–455 AD). The Theodosian Dynasty and its Quaestors. Oxford University Press, 2014. 320 p.
214. Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Bloomsbury Publishing, 2006. 352 p.
215. Humfress C. Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy // Heresy and Identity in Late Antiquity. Ed. by E. Iricinschi, H. M. Zellentin, Mohr Siebeck, Germany, 2008. P. 128–143.
216. Hunt D. Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press; 2nd edition, 2010. P. 143–158.
217. Hunt E. D. St. Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early Fifth Century AD // The Journal of Theological Studies, Volume XXXIII, Issue 1, 1982. P. 106–123.

218. Ilan T. Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III. The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE. Mohr Siebeck, Germany, 2008. 770 p.
219. Ilić T. Екдик (дефенсор цивитатис) у Римском царству и Византији // Анали ПФБ 3, 2021. С. 601–622.
220. Jacobs A. The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity // The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by A. H. Becker, A. Y. Reed. Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ) 95, 2003. P. 95–119.
221. Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire. Ed. by S. Schwartz, R. Kalmin. Leuven: Peeters, 2003. 485 p.
222. Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–602: Social, Economic and Administrative Survey. Oxford: Basil Blackwell, 1964. 522 p.
223. Judic B. Grégoire le Grand et les Juifs, pratiques juridiques et enjeux théologiques // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 95–119.
224. Juster J. La condition légale des juifs sous les rois visigoths. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1912. 61 p.
225. Juster J. Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale. Tome I-II, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914.
226. Karivieri A. New Trends in Late Antique Religions, Beliefs and Ideas: Christianity, Judaism, Philosophy and Magic in Ostia // Life and Death in A Multicultural Harbour City: Ostia Antica from the Republic through Late Antiquity, ed. by P. Karivieri A. Acta Instituti Romani Finlandiae, 47, Roma, 2020. P. 371–387.
227. Katz S. Pope Gregory the Great and the Jews // The Jewish Quarterly Review Vol. 24, No. 2. University of Pennsylvania Press, 1933. P. 113–136.
228. Katz S. The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1937. 190 p.

229. Keely A. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours // Journal of Medieval History, Vol. 23, No. 2, 1997, Netherland. P. 103–115.
230. King P. D. Law and society in the Visigothic kingdom. Cambridge University Press, 2006. 318 p.
231. Klingshirn W. Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge University Press, 1994. 344 p.
232. Kraabel A. T. The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphical Evidence since Sukenik // ANRW 2.19.1, 1979. P. 491–94.
233. Kraabel A. T. The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions // The journal of Jewish studies. Vol. 33 (1-2), 1982. P. 445–464.
234. Kraemer R. Artemisia of Minorca: Gender and the Conversion of the Jews in the Fifth Century // Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean. Ed. by R. Kraemer. Oxford University Press, 2010. P. 153–178.
235. Kraemer R. Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources // The Harvard Theological Review. Vol. 84, No. 2, Cambridge University Press, 1991. P. 141–162.
236. Kraemer R. Jewish Women's Resistance to Christianity in the Early Fifth Century: The Account of Severus, Bishop of Minorca // Journal of Early Christian Studies 17(4), 2009. P. 635–665.
237. Kraemer R. The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews. Oxford University Press, 2020. 486 p.
238. Krauss S. The Jewish Christian Controversy from the Earliest Times to 1789. Volume I. History. Edited and revised by W. Horbury. Tubingen: Mohr, 1995. 310 p.
239. Lacerenza G. Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages // Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE. Ed. by G. McDowell, R. Naiweld and D. Stökl Ben Ezra. Cambridge, 2021. P. 291–323.

240. Lafferty S. Law and society in the age of Theoderic the Great: a study of the Edictum Theoderici. Cambridge University Press, 2013. 332 p.
241. Lafferty S. The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy. Toronto, University of Toronto, 2010. 339 p.
242. Lafuente Hernandez E. Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalan de su texto. Minorca, 1981. 77 p.
243. Lambertini R. Introduzione allo studio esegetico del diritto romano. Bologna, Clueb, 1993. 165 p.
244. Lenski N. E. Evidence for the Audientia episcopalis in the New Letters of Augustine // Law, Society, and Authority in Late Antiquity. Ed. by R. W. Mathisen. Oxford University Press, 2001. P. 83–98.
245. Leon H. J. The Jewish community of ancient Porto // HTR 45, 1952. P.166–175.
246. Leon H. J. The Jews of ancient Rome. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. 378 p.
247. Leon H. J. The Jews of Venusia // JQR 44, 1953–4. P. 267–284.
248. Leon H. J. The Language of the Inscriptions from the Jewish Catacombs at Rome // TAPA (58), 1927. P. 210–33.
249. Leon H. J. The Names of the Jews of Ancient Rome // TAPA (59), 1928. P. 205–24.
250. Leonard V. The Origin of Zealous Intolerance: Paulus Orosius and Violent Religious Conflict in the Early Fifth Century // Vigiliae Christianae, Vol. 71, No. 3. Brill, 2017. P. 261–284.
251. Levine L. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. Yale University Press, 2005. 796 p.
252. Lieu J. Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World. Oxford: Oxford University Press, 2004. 370 p.
253. Lieu J. Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinbourg: T&T Clark, 1996. 348 p.

254. Lieu J. Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity. Studies of the New Testament and Its World. London and New York: T& T Clark, 2002. 263 p.
255. Lieu J. 'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality? // Journal for the study of the New Testament. V. 17 (55), 1995. P. 101–119.
256. Linder A. The legal status of the Jews in the Roman Empire // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz. 2008. P. 128–174.
257. Lotter F. La crainte du prosélytisme et la peur du contact: les Juifs dans les actes des synodes mérovingiens // Clovis, histoire et mémoire, 1997. P. 850–879.
258. Lukyn W. Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance. Cambridge University Press, 1935. 428 p.
259. MacGiffer A. Dialogue Between a Christian and A Jew. Marburg, 1889. 94 p.
260. Makuja D. O. Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking “True” Conversions // Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity. Vol. 48, 2009. P. 35–74.
261. Marcos M. Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity // Numen № 62, 2015. P. 169–196.
262. Marcus J. R. The Jews in the Mediaeval World: A Source Book 315–1791. The Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938. 505 p.
263. Markus R. A. Gregory the Great and His World. Cambridge University Press, 1997. 241 p.
264. Mathisen R. The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (ca. 300–540 CE) // Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries. Brepols Publishers, 2014. P. 35–53.

265. Matthews J. F. Interpreting the Interpretationes of the Breviarium // Law, Society, and Authority in Late Antiquity. Ed. by R. W. Mathisen. Oxford University Press, 2001. P. 11–33.
266. Matthews J. F. Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code. Yale University Press, New Haven, London, 2000. 314 p.
267. Maymó i Capdevila P. Gregory the Great and the Religious Otherness: Pagans in the Christian Italy // Studia Patristica, vol. XLVIII, Peeters, 2010. P. 327–332.
268. McKnight S. A Light among the Gentiles: Jewish Missionary, Activity in the Second Temple Period. Minneapolis, 1991. 205 p.
269. Mezei M. Jewish communities in the Merovingian towns in the second half of the sixth century as described by Gregory of Tours // Chronica, vol. 5, 2005. P. 19–29.
270. Michael R. A history of Catholic antisemitism: the dark side of the church. Palgrave Macmillan, 2008. 282 p.
271. Mikat P. Die Judengesetzgebung der Merowingisch-Fränkischen Konzilien. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaft, vol. 335, Wiesbaden, 1995. 98 s.
272. Mitchell S. A History of the Later Roman Empire, AD 284–641. Wiley, Blackwell, 2015. 544 p.
273. Moore G. Christian Writers on Judaism // The Harvard Theological Review. Vol. 14, No. 3, 1921. P. 197–254.
274. Mratschek S. The Unwritten Letters of Augustine of Hippo // Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters, IPM 76. Ed. by P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko. Turnhout, 2017. P. 57–77.
275. Neil B., Allen P. The Letters of Gelasius I. Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome. Brepols, 2014. 252 p.
276. Neil B. The Papacy in the age of Gregory the Great // A Companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Brill, 2013. P. 3–29.

277. Nemo-Pekelman C. Jewish judicial patrons and advocates in the Western Roman Empire (5th century) // Legal Engagement, ed. by Berthelot K. Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 195–212.
278. Nemo-Pekelman C. "Law as a Weapon": The Status of Temples, heretic Churches, and Synagogues and the Legal Mechanisms for Their Confiscation and Reallocation to Catholic churches (4th—5th c.) // Shared Religious Sites in Late Antiquity: Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire. Ed. by F. Massa, M. Attali. Schwabe Verlag Basel, 2023. P. 53–73.
279. Nemo-Pekelman C. Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles). Genève/Paris, 2010. 319 p.
280. Nemo-Pekelman C. The ambiguous notions of Jewish legal 'statutes' and 'status' in Blumenkranz's work // Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz. Ed. by P. Buc, M. Keil, J. Tolan. Turnhout, Brepols, 2016. P. 23–34.
281. Nemo-Pekelman C. The Didascalus Annas: A Jewish Political and Intellectual Figure from the West // Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE. Ed. by G. McDowell, R. Naiweld and D. Stökl Ben Ezra. Cambridge, 2021. P. 273–291.
282. Nemo-Pekelman C. The Involvement of Jews in Municipal Life during the Late Roman Empire // In the Crucible of Empire: The Impact of Roman Citizenship upon Greeks, Jews and Christians, ed. by K. Berthelot, J. J. Price. Leuven: Peeters, 2019. P. 249–65.
283. Nongbri B. Archival Research on the Excavation of the Synagogue at Ostia: A Preliminary Report // Journal for the Study of Judaism (46), Brill, 2015. P. 366–402.
284. Noy D. Foreigners at Rome: Citizens and Strangers. Duckworth With The Classical Press of Wales, 2000. 360 p.
285. Noy D. Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity: Migration, Integration, Separation // Veleia, 2013. P. 169–177.

286. Noy D. ‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire // Hebrew study from Ezra to Ben-Yehuda. Ed. by W. Horbury. Edinburgh, 1999. P. 135–146.
287. Noy D. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa // Studies in early Jewish epigraphy, ed. by P. W. van der Horst, J. W. van Henten, Brill, 1994. P. 162–183.
288. Noy D. Where were the Jews of the Diaspora buried? // Jews in Graeco-Roman World, ed. by M. Goodman. Clarendon Press, Oxford, 1998. P. 75–89.
289. Noy D. Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy // Journal of Jewish Studies 48, 1997. P. 300–311.
290. Paget J. Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality? // JSNT 62, 1996. P. 65–103.
291. Paget J. Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity. Mohr Siebeck, Germany, 2010. 538 p.
292. Parkes J. The conflict of the church and the synagogue: A study in the origins of antisemitism. Cleveland and New York. The Jewish publication society of America, Philadelphia, 1961. 434 p.
293. Parkes J. The Jew in the Medieval Community: A study of his political and economic situation. Hermon Press, New York, 1976. 440 p.
294. Pearsall M. R. Identity through Discourse: Narrative Technique in the Epistula Severi // New England Classical Journal 45 (2), 2018. P. 69–91.
295. Pearsall M. R. Indigni et peccatoris verbum: Christian Identity in the Epistula Severi. Doctoral Dissertations. University of Connecticut, 2016. 150 p.
296. Pohl W. Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity. Brill, 1997. 230 p.
297. Porter S., Pearson B. Ancient understandings of the Christian-Jewish split // Christian-Jewish Relations through the Centuries. Journal for the Study of

the New Testament, Supplement Series 192, ed. by S. Porter, B. Pearson, 2000. P. 36–51.

298. Price J. J. The Jews and the Latin Language in the Roman Empire // Jews and Gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud, ed. by M. Mor. Jerusalem, 2003. P. 165–180.
299. Quenehen M. Les Juifs de l'évêque. De l'usage des Juifs dans l'œuvre de Grégoire de Tours // Archives Juives, 2010, 1 (43). P. 96–113.
300. Rabello A. The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain. Alaric the Second and his "Roman Law of the Visigoths" or Breviarium Alaricianum // Una manna buona per Mantova. Man Tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92 compleanno. Mantova, 2004. P. 73–101.
301. Rabello A. The Legal Status of Spanish Jews During the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672) // 33 Isr. L. Rev. 756, Hebrew University of Jerusalem Legal Research Paper, 1999. P. 756–786.
302. Rabello A. The Situation of the Jews in Roman Spain // Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods. Ed. by B. Isaac, A. Oppenheimer. Tel Aviv, 1996. P. 159–190.
303. Reinach T. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. Paris, 1895. 375 p.
304. Reydellet M. La conversion des juifs de Clermont en 576 // Mélanges Jacques Fontaine, 1, 1992. P. 371–379.
305. Rio A. Slavery After Rome, 500–1100. Oxford University Press, 2017. 285 p.
306. Ricci C. Gregory's Missions to the Barbarians // A Companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Brill, 2013. P. 29–57.
307. Richards. J. Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great. London–Boston, 1980. 320 p.

308. Richardson P. The Beginning of Christian Anti-Judaism, 70–235 // Cambridge history of Judaism. Volume 4. The Late Roman-Rabbinic Period. Volume editor S. T. Katz. 2008. P. 244–259.
309. Rizzo R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia // Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sul Medioevo (12), 2012. P. 223–251.
310. Roberts M. The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus. The University of Michigan Press, 2009. 376 p.
311. Rokeah D. Jews, pagans, and Christians in conflict. Jerusalem-Leiden, 1982. 232 p.
312. Rose E. M. Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont // The World of Gregory of Tours. Ed. by I. Wood, K. Mitchell. Leiden; Boston; Köln; Brill, 2002. P. 307–321.
313. Rosman M. How Jewish is Jewish History? Liverpool University Press, 2007. 220 p.
314. Roth C. The Jewish Contribution to Civilization. Macmillan and Co., 1938. 357 p.
315. Rotman Y. Converts in byzantine Italy: Local representations of jewish-christian rivalry // Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Jerusalem Studies in Religion and Culture, Volume 14, Brill, 2012. P. 893–921.
316. Rouche M. Les baptêmes forcés de Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient // Le choc des cultures. Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge. Presses universitaires du Septentrion, 2003. P. 223–242.
317. Ruether R. Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: Seabury Press, 1974. 294 p.
318. Runesson A. The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White // Harvard Theological Review, 92:4, 1999. P. 409–433.

319. Rutgers L. Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in late Antiquity // American Journal of Archaeology 96 (1), 1992. P. 101–118.
320. Rutgers L., Pool I., van der Borg K. Jewish inspiration of Christian catacombs: a Jewish cemetery in ancient Rome harbours a secret that bears on the history of early Christianity // Nature, vol. 436, 2005. P. 339.
321. Rutgers L. Making Myths: Jews in Early Christian Identity Formation. Leuven: Peeters, 2009. 151 p.
322. Rutgers L. Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome // Radiocarbon 44:2, 2002. P. 541–47.
323. Rutgers L. Reflections on the Demography of the Jewish Community of Ancient Rome // Les cités de l'Italie tardo-antique (IVe-VIe siècle): institutions, économie, société, culture et religion. Ed. by M. Ghilardi, C. Goddard. Rome, 2006. P. 345–358.
324. Rutgers L. The Hidden Heritage of Diaspora Judaism. Essays on Jewish Cultural Identity in the Roman World. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998. 304 p.
325. Rutgers L. The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora. Leiden; New York; Koln; Brill, 1995. 283 p.
326. Sanzo E. J., Boustan R. Mediterranean Jews in a Christianizing Empire // The age of Attila. Cambridge University Press, 2014. P. 358–375.
327. Schorsch I. The Lachrymose Conception of Jewish History // Schorsch I. From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism. Hanover, University Press of New England, 1994. P. 376–388.
328. Schwartz S. How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization // JAJ. 2011. Vol. 2, N 2. P. 208–238.
329. Schwartz S. Jewish Communities in the Roman Diaspora. Why Salo Baron Still Matters // The Enduring Legacy of Salo W. Baron. Ed. by H. Tirosh-Samuelson, Ed. Dabrowa, Jagiellonian University Press, 2017. P. 133–153.

330. Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.). Frankfurt am Main, 1982. 747 p.
331. Schwartz S. Jews, Judaism, and the Christianization of the Roman Empire // The Routledge handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. Ed. by C. Hezser. Routledge, 2024. P. 59–76.
332. Seaver J. E. Persecution of the Jews in the Roman Empire (300–438). University of Kansas, Lawrence, 1952. 101 p.
333. Serfass A. Slavery and Pope Gregory the Great // Journal of Early Christian Studies 14, 2006. P. 77–103.
334. Shaw B. D. Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011. 910 p.
335. Sherwin-White A.N. Roman Society and Roman Law in NT, Oxford, 1965. 144 p.
336. Simon M. Versus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire. Translated from French by H. McKeating. London, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996. 533 p.
337. Simonsohn S. The Jews of Italy: Antiquity. Brill's Series in Jewish Studies (52), Brill, 2014. 485 p.
338. Sivan H. Between Gaza and Minorca: The (Un)Making of Minorities in Late Antiquity // Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, ed. by N. B. Dohrmann, A. Y. Reed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013. P. 121–137.
339. Sivan H. The Invisible Jews of Visigothic Spain // Revue des Études Juives, 159 (3-4), 2000. P. 369–385.
340. Sivan H. Why not Marry a Jew? Jewish–Christian Marital Frontiers in Late Antiquity // Law, Society, and Authority in Late Antiquity. Ed. by R. W. Mathisen. Oxford University Press, 2001. P. 208–220.

341. Skarsaune O. Jewish Believers in Jesus: Spain, 300–1300 C. E. Oslo/Jerusalem, 2022. 462 p.
342. Smallwood E. M. The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian / Studies in Judaism in Late Antiquity. Vol. 12, ed. by J. Neusner, Brill Academic Publishers, Netherlands, 1976. 595 p.
343. Solin H. Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände // Band 29/2. Teilband Sprache und Literatur. Ed. by W. Haase. 1983. P. 587–791.
344. Stanton G., Stroumsa G. Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity. Cambridge University Press, 2009. 370 p.
345. Sterk A. The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2014. 258 p.
346. Stern K. B. Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa. Brill, 2008. 342 p.
347. Stern, K. B. Keeping the Dead in Their Place: Mortuary Practices and Jewish Cultural Identity in Roman North Africa // Cultural Identity in the Ancient Mediterranean. Ed. by E. S. Gruen. Los Angeles: Getty Research Institute, 2011. P. 307–34.
348. Stern M. Greek and Roman Authors on Jews and Judaism, 3 vols. Jerusalem, 1976–1984.
349. Strategies of Identification Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe. Edited by W. Pohl, G. Heydemann, Brepols Publishers, 2013. 352 p.
350. Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? // Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews, ed. by G. Stroumsa, O. Limor. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. P. 1–26.

351. Stroumsa G. On the Roots of Christian Intolerance // Dans le laboratoire de l'historien des religionis. Geneva: Labor et Fides, 2011. P. 193–210.
352. Stroumsa G. Religious dynamics between Christians and Jews in late Antiquity (312–640) // The Cambridge history of Christianity. Cambridge University Press, 2008. P. 151–172.
353. Taylor M. Anti-Judaism and early Christian identity: A Critique of the Scholarly Consensus. Brill, 1995. 207 p.
354. Teller A. Revisiting Baron's "Lachrymose Conception": The Meanings of Violence in Jewish History // AJS Review, 38, 2014. P. 431–439.
355. The Jews in Roman Imperial Legislation. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by A. Linder. Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 1987. 437 p.
356. The Jews in the legal sources of the early Middle Ages. Edited with introductions, translations, and annotations by A. Linder. Wayne State University Press, Detroit, 1997. 717 p.
357. The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press; 2nd edition, 2010. 261 p.
358. Thompson E. A. The Goths in Spain. Oxford, Clarendon Press, 1969. 359 p.
359. Toch M. The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages. Brill, 2013. 373 p.
360. Toch M. Was There a Jewish Slave Trade in the Early Middle Ages // Mediterranean Slavery Revisited (500–1800). Ed. by S. Hanß, J. Schiel. Zürich, 2014. P. 421–444.
361. Yuval-Hacham N. Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman-Byzantine Diaspora // Arts 8(4) 164, 2019. 19 p.
362. Ward-Perkins B. The Fall of Rome and the end of Civilization. Oxford University Press, 2005. 239 p.
363. Wickham C. Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400–800. Oxford University Press, 2005. 990 p.

364. Williams M. No More Clever Titles: Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World // The Jewish Quarterly Review, Vol. 99, No. 1, 2009. P. 37–55.
365. Williams M. The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism // Cambridge history of Judaism. Volume 3. The Early Roman period. Ed. by W. Horbury, W. Davies, J. Sturdy. Cambridge University Press, 2008. P. 75–94.
366. Williams M. The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (101), 1994. P. 165–182.
367. Williard H. Friendship in the Merovingian Kingdoms: Venantius Fortunatus and his Contemporaries. Arc Humanities Press, Leeds, 2022. 253 p.
368. White M. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence // Harvard Theological Review, 90 (1), 1997. P. 23–58.
369. Wood I. The code in Merovingian Gaul // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, ed. by I. Wood, J. Harries. Bristol Classical Press; 2nd edition, 2010. P. 161–178.
370. Wood I. The Ecclesiastical Politics of Merovingian Clermont // Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society, Basil Blackwell Publisher Limited, 1983. P. 34–58.
371. Wood I. The Merovingian Kingdoms 450–751. London: Longman, 1994. 395 p.
372. Zimmermann N., Rutgers L. V., Kodzoman E., Vilella A., Dee M. W. The Jewish Catacomb at the Vigna Randanini in Rome: a new Architectural and Archaeological Study // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, 128. Regensburg: Schnell & Steiner, 2022. P. 360–431.