

Власть дискурса и дискурс власти в раннем Средневековье. Италия и Испания*

А. Г. Погоняйло

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: 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. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204>

В статье рассматривается эволюция западной патристики от Августина к Григорию Великому и Исидору Севильскому в двойном аспекте: власти дискурса и дискурса власти. Первая имеет своим источником истину, «место» которой — в суждении (Аристотель), второй представляет собой проводимую властями политику истины. Власть дискурса в данном случае осуществляется как распространение христианской образованности в рамках складывающейся дискурсивной формации, подвижные границы которой очерчивают ареалы различных (ортодоксальных или неортодоксальных) форм этой образованности. Дискурс власти в рамках той же формации реализуется в виде решений и законодательных актов властей, так или иначе ориентирующихся на римскую традицию эпохи перехода от *rex deorum* к *rex dei*. Власть христианского дискурса особым образом проявляется в отношении к евреям и иудаизму, поскольку иудаизм включается в христианство в качестве «исключенной» религии (учение Августина о народе-свидетеле), а церковь начинает играть в Средние века роль стабильного и повсеместного института обучения и передачи агонистической риторики. Священники становятся новыми «риторами» (П. Фредриксен), а продуктом их риторики оказываются «риторические» евреи. Дискурс власти в поздней Античности и раннем Средневековье определял правовой статус вполне реальных «исторических» евреев. Основной тезис статьи касается продолжающейся полемики по поводу христианской литературы *adversus Iudaeos* и соответствующих *topoi*: антииудаизм ее авторов обретает особенный характер в зависимости от того, продиктован ли он властью дискурса (христианского Слова) или являет собой дискурс власти.

Ключевые слова: дискурс власти, дискурсивная формация, правовой статус евреев в раннем Средневековье, Григорий Великий, Исидор Севильский.

Разговор о власти дискурса и дискурсе власти актуален во все времена, поскольку касается главных вопросов человеческой жизни в любом обществе. Позднеантичный и раннесредневековый патристический властный дискурс в обеих его ипостасях интересен для нас тем, что, формируясь в процессе превращения гонимой религии в государственную, позволяет проследить трансформацию власти слова в идеологию, что изначально, согласимся, не одно и то же. С выдвиганием христианства на роль общеимперской религии, т. е. при переходе от *rex deorum* к *rex*

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

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

*dei*¹, имперская власть постаралась усвоить себе христианский дискурс, который таким образом становился непосредственно дискурсом власти. Понятно, что такая метаморфоза угрожала утратой идентичности самому христианству с изначально заложенным в нем разделением (по крайней мере, несмешением) «царств» — кесарю кесарево, а Богу богово². Наряду с вытеснением и запретом языческих культов власть инициирует и даже возглавляет борьбу за единство церкви, еще недавно преследуемой, и как институт тоже находящейся в стадии формирования. Логика этой борьбы потребовала выработки и утверждения единого для всех христиан Символа веры³, и она же обусловила преследование несогласных с формулировкой Символа; размытое слово «еретик» получило точный смысл: еретиками отныне называют, как правило, христиан, которые как неортодоксальные подвергаются репрессиям. Прекращенные после Диоклетиана гонения возобновляются с прежней силой и иногда даже с большими свирепостью и размахом в IV и последующих веках, но объектом их теперь выступают единоверцы-еретики разного толка. Совершенно по-особому складываются в этой ситуации взаимоотношения победившего христианства с иудаизмом и евреями.

Избранный народ потому и был избранным, что противопоставил свою религию всем прочим культам в качестве строгого монотеизма. Но на точно такое же избранничество претендуют христианство и христианская община, истинный Израиль, в трактовке апостола Павла⁴. Бог один, и он либо еврейский, либо христианский. В этом причина того, что иудаизм включается в христианство, в нем же и возникшее, в качестве «исключенной» религии. Концепция такого «исключающего включения» была подробно разработана главным отцом западного христианства А. Августином в учении о «народе-свидетеле» (*Enarrationes in Psalmos*, 59.1, 21; ep. 149.1, 9; *Contra Faustum*, 12.9, 12, 13; *De civitate dei contra paganos*, 18.46)⁵. Рассеяние иудеев вкупе с их «упорным» непризнанием Христа Мессией свидетельствует о замысле Бога, наложившего на этот народ «Каинову печать»: самим своим существованием он свидетельствует истину христианства, а потому иудеев нельзя ни убивать, ни насильственно обращать в христианство. Такое богословское «оправдание» иудаизма создавало условия для юридического закрепления, пусть и сильно ограниченных, прав евреев в римском законодательстве.

Визиготские королевства (Тулузское, 418–507, и Толедское, 507–713) в Испании в своем развитии, прерванном исламским вторжением в начале VIII в., достигли состояния, во многом превосхитившего то, которое сложилось в других частях западного мира лишь позже, а потому на их примере удобно изучать — в числе прочего — также и эволюцию богословской мысли, продиктованную как внутренними — собственно богословскими — нуждами, так и внешними, связанными прежде всего с взаимодействием со светской властью, обстоятельствами. К пер-

¹ Выражение, как правило, употребляется в узком смысле передышки в военных действиях по случаю церковных праздников, памятных дат и знаменательных событий. Смысл перехода империи к единобожию оно имеет у К. Стоу (K. R. Stow). См.: [1].

² Феномен монашества на первых порах свидетельствовал о неприятии христианства как государственной религии. Церковь мудро отреагировала на эту опасность воцерковлением монашества.

³ В связи с чем на первый план выходит развитие *догматического* богословия.

⁴ Ср. «Ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и тогда весь Израиль спасется» (Рим. 11, 25–26).

⁵ Подробнее о доктрине Августина см.: [2].

вым, внутренним, относятся в первую очередь вопросы догматики, вновь поднятые в связи с переходом готов от арианства к ортодоксии (католицизму), но также и вопросы идейного размежевания с иудаизмом, т.е. проблема «теоретического» обоснования христианства. Это старая тема, и она — внутрибогословская в том смысле, что разграничение идет по линии ветхозаветная/новозаветная религии, и богословы имеют дело с «теоретическими» евреями, т.е. с тем их *образом*, который был сформирован их же (богословов) уже можно сказать многовековыми усилиями в обширной литературе (целом жанре) *adversus Iudaeos*. О внешних обстоятельствах скажем позже.

Надо заметить, что собственно *догматическое* богословие как деятельность по выработке соборных вероопределений (оросов) к упомянутому жанру *adversus* прямого отношения не имело, хотя обе формы были вызваны к жизни потребностями самой новой религии, утверждающей божественность Иисуса Христа. Обширная литература *adversus Iudaeos* имела задачей объяснить в первую очередь самим христианам и тем, кто готовился ими стать, почему исполнение Моисеева закона оказалось недостаточным для признания Христа ожидавшимся Мессией. Во-первых, и сам закон исполнялся не всегда ревностно, во-вторых, евреи не поняли смысла собственного Писания, содержавшего многочисленные указания на приход Спасителя, каковым и был Иисус из Назарета. И то и другое было связано с рядом свойственных им пороков, стандартное перечисление которых отлилось в перечень общих мест (*topoi*), по большей части заимствованных из самого же Писания, избобиловавшего обличениями народа Израиля, в которых он уподобляется неверной жене и т.п. Как замечают ряд авторов [3–5], такой антииудаизм может с полным правом именоваться «антииудаизмом без иудеев», поскольку по сути является внутрехристианским делом, и фигурирующие в нем «ветхозаветные» евреи — это евреи «риторические» (варианты — «герменевтические», «теоретические»). При этом «антихристианство без христиан» немыслимо. Что же касается христианской *догматики*, то безотлагательная ее разработка диктовалась необходимостью ответить на круг вопросов, рожденных главным и первым утверждением христианства: Иисус Христос — Бог. Если Иисус не Бог, то христианства как религии вовсе не существует, но если Он — Бог, то как это понять более или менее образованному человеку эллинистического мира, носителю той унаследованной им от древних греков образованности, отличительной чертой которой стала привычка спрашивать о *сущности* вещей: «что это такое?». Таким образом, проблема христианского *догматического* богословия — это проблема *культурного двуязычия*, на которую в свое время ясно указал Тертуллиан. Религия («Иерусалим») и философия («Афины») говорят на разных языках, религиозный дискурс — это язык заповедей, повелений; его основание — бытийный приоритет поступка, *установления* (божественные, конечно: «Бог сделал, и стало»). Философия и науки спрашивают о сущности вещей «из» приоритетной позиции созерцателя неизменных эйдосов, в которых «стоят» вечно текущие вещи. Философы знают «причины», и существующее «по установлению» для них онтологически вторично по сравнению с существующим «по природе», так как последнее не зависит от человеческих решений. Нечаянно угодивший в ересь александрийский пресвитер Арий грамотно (по-философски, по Аристотелю) ответил на вопрос о сущности, которая разная у Отца и у Сына. Первый утвержденный на соборе в Никее (325 г.) христианский догмат утвердил их

единосущие⁶. Понятно, что никакого богословского спора с иудеями в этом плане и в это время быть не могло. Понятно также, почему иудаизм долгое время мог обходиться без «служанки» (философии), к помощи которой прибег только в X в. под влиянием исламского калама. Наконец, понятно, что и с уже развитым исламским богословием позднейшая христианская схоластика о боговоплощении, в общем, не особенно спорила: не было общего основания для такого спора.

Теперь о внешних обстоятельствах, повлиявших на эволюцию христианской богословской мысли. Конечно, это упомянутый переход от *rex deorum* к *rex dei*, создание христианской державы или попытка ее создания, формирование института церкви, взаимоотношения со светской властью, нуждавшейся в сакральной легитимации. В этой области богословы имели дело с реальными «историческими» евреями, пусть и не бывшими первым предметом их заботы.

Итак, вехи нашего маршрута по позднеантичному и раннесредневековому западному богословию — это Августин, Григорий Великий, Исидор Севильский. Власть христианского Слова самым впечатляющим образом обнаруживает себя в сочинениях Аврелия Августина. Отец церкви был далеко не последним в ряду тех, кто сумел перевести вектор народного образования из режима платоновского «искусства обращения» (*technè periagoges*) в режим христианского «покаяния» (*metanoia*). Объяснимся.

У Платона искусство обращения есть некоторая пропедевтика, введение в философию, т. е. в статус созерцателя, человека, всерьез «озадаченного» вопросом «что это?», вопросом о сущности, адресованным всему сущему (всему, что ни есть). Тем же вопросом озадачен и Августин, но несколько иначе: вопрос, адресованный ныне Создателю всего, как бы повисает в воздухе, ибо пропасть, отделяющая тварь от Творца, непреодолима для умного взгляда, только и способного что распознать эту непреодолимость. Однако отличие в том, что на Бога можно положиться, отказавшись от себя «ветхого», отягощенного грехом: «прийти в себя» или «вспомнить себя». Такой опыт себя есть не просто смотр души⁷, практиковавшийся, к примеру, стоиками, но собственно «перемена ума» (*metanoia*), связанная с покаянием и аскезой; покайся, и тогда есть надежда в ответ на это твое покаянное действие получить божественное содействие (христианская синергия). Без этого сотрудничества с Богом (мы поднимаемся над собой — сами, но — благодаря «поднимающей нас высшей силе»⁸), подобно подъемной силе самолетного крыла, действующей только в полете, нельзя родиться новым Адамом и спасти свою вечную душу, каковая, еще пребывая в теле, уже являет собой, объясняет Августин, образ божий, а именно образ Божественной Троицы как единства трех разна-

⁶ Как известно, догматическое богословие не развивает христианское учение, целиком и полностью данное в Откровении, но создает вокруг богослужебных действий некую ограду из положений (догматов), препятствующих их неправильному, с точки зрения ортодоксии, истолкованию. Формулировка догматических положений должна была быть грамотной, логически безупречной, даже если, в конце концов, формулировался чистый парадокс (как в Халкидонском оросе IV Вселенского собора в 451 г). Именно в этом смысле философия оказывается «служанкой богословия», определяя границы применимости Аристотелевых категорий в разговоре о потустороннем Боге, который — сущность и в то же время «выше сущности», что было главной проблемой христологии и тринитарного богословия.

⁷ *Examen de conscience* у М. Фуко [6].

⁸ «Sed supra nos leuari non possumus nisi per uirtutem superiorem nos eleuantem» [7, с. 50–51]; Августин: я (сам!) смог это сделать, потому что «стал Ты помощником моим» [8, с. 179].

правленных «тенций» (устремлений): к *бывшему*, которое *есть сейчас* — в *памяти* (*esse*), к *настоящему* «сейчас» (*знание* — *nosse*) и к *будущему* (*желание, любовь* — *velle*)⁹. Прошлое, настоящее и будущее суть *сейчас*, они в душе, и потому нет трех времен, а есть одно, настоящее всех трех. Время — это «растяжение души», которая проста по определению, в смысле не имеет частей, *distentio animi* [8, с. 303]¹⁰.

Конечно, это некоторая доктрина, и как таковая она могла оказать влияние на немногих, способных понять ее, но важна, как всегда, «эстетика»: свои вопросы о сущности, например о сущности времени, Августин задает *риторически* и риторики же на них отвечает: Так что же такое время? Уж не растяжение ли души? И риторика такого вопрошания говорит о том, что перед нами не столько определение сущности времени, не столько ответ на вопрос, что такое время, и не конъюнктура в смысле предположения, а *экзистенциальное переживание необратимости времени*, которое можно упустить, растратить, осознав утрату слишком поздно, «когда времени больше не будет». Изнутри необратимого времени спрашивает грешник Аврелий о сущности времени, и пусть ответ вопросителен, но скептики-академики уже посрамлены: *si enim fallor, sum*; если я и ошибаюсь, то тем самым заведомо существую (*sum*), твердо это знаю (*nosco*) и люблю (*volo*) это свое бытие и знание.

Подчинение философского *созерцания сущностей* религиозной доминанте *деяния* в побеждающем христианстве внедрило в сознание эпохи (как на Востоке, так и на Западе) ощущение значимости «я сам», на котором и зиждилось Павлово «несть ни элина, ни иудея»; оно же спровоцировало появление теоретического коррелята «я сам» — концепта *свободной воли* (*voluntas* от *volo, -ere, velle*), или свободного выбора (*liberum arbitrium*), как источника греха. Зло не «от» материи, а «от» свободы человека, которому она, однако, дана Богом, чтобы он мог *сам* обратиться к Нему, в противном случае «обращение» и бессмысленно, и невозможно. Об этом потому нужно упомянуть в разговоре о власти христианского дискурса, что именно в патристическом богословии сложилась новая констелляция старых философских и нефилософских слов, обретших в силу этого новые смыслы. Имеется в виду прежде всего концепт лица, личности, первоначально относимый к Лицам Троицы, но довольно быстро перенесенный на человека со всеми долгоиграющими последствиями этого переноса.

Та же власть христианского Слова заведомо заставляла трактовать выбор не в пользу христианства как грех неверия, особо тяжкий для иудеев, исповедующих «исключенную» религию и либо причастных убийству Бога, либо прямо в нем обвиняемых.

От исследователей не укрылось [1; 4; 5; 10–14], что все три автора (Августин, папа Григорий и Исидор), пишущие — в *частности* — о евреях, в разных своих произведениях пишут о них по-разному. Антииудаизм — непреременный структурный элемент позднеантичного и раннесредневекового христианства, при этом смысл конкретных высказываний определялся контекстом, в который они встраивались. Обстоятельства дискурса имели решающее значение. Тем не менее к IV–V вв. жанр *adversus Iudaeos* уже имел давнюю историю, дорожка была наезжена настолько хорошо, что по ней можно было двигаться «на автопилоте». Сложился устойчивый набор клишированных формул и черт, автоматически приписываемых евреям,

⁹ Как эти мотивы представлены у Августина см. [9, с. 11–46].

¹⁰ Сам термин «растяжение души» позаимствован у неоплатоников.

естественно, без указания на то, какие это евреи — «теологические» или исторические. Ответить на вопрос, откуда этот набор взялся, означает изложить историю того, как слово «еврей» стало ругательством [4].

Репертуар предъявляемых иудеям инвектив складывается в раннехристианской литературе II–III вв. в ходе размежевания вновь учреждаемой религии с традиционной еврейской. Смысловые линии полемики восходят к так называемому Антиохийскому эпизоду — размолвке апостолов Петра и Павла по поводу соблюдения или несоблюдения требований еврейского Закона. Павла возмутило «лицемерие» Петра, который «ел вместе с язычниками; а когда те (т. е. «некоторые от Иакова»), группа иудео-христиан, придерживавшихся требований Закона. — А. П.) пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи...» (Гал. 2: 11–14). Указывая собрату на недостойность такого поведения, Павел формулирует основные принципы того, что можно было бы назвать христианской политикой, закладывая таким образом фундамент, на котором будет строиться община — христианская церковь.

Пришествие Мессии, т. е. Иисуса Христа, нейтрализовало Моисеев закон, который был дан иудеям как «детоводительство» ко Христу (Гал. 3: 24). Сам Павел «законом умер для закона», что и означает «сораспялся Христу» (Гал. 2: 19–20). Ныне человек оправдывается «не делами Закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2: 16). Соответственно, обрезание (знак избранности народа) утратило значение: «нет уже ни иудея, ни язычника» (Гал. 3: 28), а есть христиане и нехристиане.

Новая «педагогическая» трактовка Закона позволяет Павлу высказать важнейший для христианства сотериологический тезис, который одновременно и оправдывает, и отменяет ветхий закон, утверждая законность преемства: не другого какого бога исповедуют христиане, а того самого, что дал иудеям Закон, поэтому христиане — истинный Израиль, но Израиль иудейский отверг Бога, и надежды теперь — на обращение язычников (необрезанных): «жесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и тогда весь Израиль спасется» (Рим. 11: 25–26). Парадоксальный антииудаизм обрезанного иудея Павла связан с его сотериологией.

Павлова программа станет своеобразным фреймом для всей последующей антиеврейской христианской полемики, направленной против тех, кто не согласился считать истинным Богом Иисуса. И коль скоро для монотеизма как иудаистического, так и христианского Бог — один, не допускающий рядом с собой никаких других богов, пусть и низших, то компромисс невозможен. Для иудаизма христиане — просто раскольники, они — сектанты, но для христианства иудаизм (антииудаизм) — неременная составная часть в качестве «исключенной» религии. Антииудаизм христианства обусловлен внутренними потребностями самого христианства, включившего в себя оба Завета — Ветхий и Новый.

Отсюда понятно, почему иудеи не могли не быть обличаемы христианами, и понятно также, что никакого более авторитетного источника обличений, чем само еврейское Писание, в котором Израиль кому и чему только ни уподобляется, когда его нужно обличить, не существовало. Часть обвинений была взята прямо из новозаветных текстов. И направлены все они были против евреев ветхозаветных, а также современников Христа, названных поэтому исследователями жанра «риторическими», «герменевтическими» или «теоретическими» и даже «вообра-

жаемыми» иудеями. Адресатом же полемических сочинений выступали не столько евреи («исторические», по той же терминологии), сколько сами христиане или готовые стать ими.

Итак, чем плохи иудеи? Они, если следовать Иоанну Златоусту, произнесшему свои «Восемь слов против иудеев» в Антиохии осенью 386 и 387 гг., «жалкие и несчастные», так как сами отвергли посланные им блага и «призванные к усыновлению ниспали до родства с псами», они «с малолетства читали пророков и распяли Того, о Ком возвещали пророки», они «жестоковейные», ибо «не понесли ига Христова», их жестоковейность — от «пресыщения и пьянства» (со ссылкой на Втор. 32: 15), их «нечистый» пост всегда не ко времени, и постятся они «в невоздержанности», «между театром и синагогой нет никакого различия», «вертеп разбойников и логовище зверей». Оставленный Богом дом (синагога) становится «жилищем демонов». Иудеи «живут для чрева, прилепились к настоящему, и по своей похотливости и чрезмерной жадности нисколько не лучше свиней и козлов». Демоны живут не только в синагоге, но и в душах иудеев. Бог предал храм иудейский в руки варваров, а потом и вовсе разрушил... Перечислять пороки можно без конца, но можно обобщить пункты обвинения, сведя их к нескольким.

Предлагаемая ниже разбивка этого «идеария» [15], т. е. устойчивого комплекса идей, но никак не рационализированной их системы, идет по четырем тематическим направлениям: 1) тема иноверца; 2) тема еврея-ростовщика; 3) тема «исключенного низшего», 4) обобщающая тема идентификации еврея со злом как таковым. В качестве иноверца (1) иудей «жалок», но как упорствующему в заблуждении и не понимающему смысла собственного Писания ему свойственны «чванство», «высокомерие», *superbia*, «упрямство», *duritia*, *contumacia*, *tarditas*, слепота, *caecitas* и просто глупость, *stultitia*. В получившей развитие позже теме «еврея-ростовщика» сошлись ранее приписываемые евреям качества, такие как «плотскость», *carnalitas*, «невоздержанность», «стяжательство», хитрость, вероломство, *perfidia*. Как «исключенный низший» иудей исполнен порочности, *malitia*, он тот, кого следует избегать из-за его «нечистоты». А поскольку он замешан в убийстве Бога и преследовании христиан, то отсюда прямая связь с антихристом, дьяволом, делающая его персонификацией зла.

Не все регулярно воспроизводимые *топосы* касаются *качеств*, некоторые из них, такие как наказание Израиля за отвержение Христа (разрушение Храма и рассеяние) или восстановление истинного Израиля в христианской общине, состоящей в подавляющем большинстве из обращенных язычников (не-иудеев), прямо восходят к паулинистской экклесиологии и повторяются просто как доказательства истины христианства.

Но вернемся к Августину. Доктрина о народе-свидетеле, утверждающая хотя бы право евреев на существование и — мало того — на исповедание собственной религии и отправление культа (при том, что экспансия иудаизма не допускалась, а добровольное обращение в христианство приветствовалось), была создана отцом церкви в полемике с Иеронимом Стридонским [1; 4] и, как уже сказано, в ситуации перехода от *рэх деорум* к *рэх деи* содействовала тому, чтобы имперские законы, несмотря на ряд введенных ограничений, все же гарантировали иудеям определенные права. При этом, как отмечают исследователи, Августин, отнюдь не меняя своих взглядов по «еврейскому вопросу», в одних произведениях высказывается об

иудеях умеренно и даже толерантно, тогда как в других, ничтоже сумняшеся, воспроизводит чуть ли не весь стандартный набор антииудейских *topoi*. Мы уже можем предположить, в чем тут дело, и действительно, там, где гиппонский епископ выступает как христианский богослов, объясняющий истину христианства, и увещевающий проповедник, задействуется вся риторика жанра *adversus Iudaeos* со всеми ее фигурами и фиоритурами. В основном это проповеди. Но там, где Августин обращается к актуальным для него в данный момент темам и сюжетам церковной политики, количество топосов сокращается. Паола Фредриксен (Paula Fredriksen) называет учение Августина «принципиально новым», уточняя некоторые нюансы его полемики¹¹. Она безусловно права в том, что тон его полемики обусловлен конкретным адресатом и конкретными же обстоятельствами, на чем всегда настаивает также Родриго Лаам Коэн (Rodrigo Laham Cohen).

Августин во многом оказался «образцовым» для всего латинского христианства в том смысле, что задал образец. Это целиком так и для доктрины о народе-свидетеле. Заметим, что исторический народ-свидетель был ко времени Августина давно лишен собственной государственности и существовал на Западе в виде неких инородных включений, «анклавов» [15] в христианском окружении как элемент, чуждый «государствообразующему». Но поскольку государственной религией Римской империи христианство стало только при Феодосии I, который отказался от титула понтифика, т. е. верховного жреца всех языческих культов, а само «государство», т. е. Римская империя, неуклонно двигалось к распаду и ликвидации в западной его части, то христианство порой оказывалась в положении государственной религии без государства. Церковная власть (тот же папа Григорий I) вынуждена была брать на себя функции государственной. Что касается евреев, то их изоляция была очень относительной (особенно это касается Испании): противопоставленные христианам по вере, они жили на одних с ними землях, хозяйствовали, торговали, отправляли культ, устраивали празднества, несмотря на повторяющиеся запреты, владели рабами-христианами и иногда строили новые синагоги. Прозелитизм им был запрещен, браки с христианами без обращения в христианство тоже, и все это косвенно указывает на интенсивность общения, как и все новые запретительные эдикты.

Избранный римским первосвященником Григорий Великий, *Consul Dei*, как его называли и называют, ничего нового в отношении иудеев не изобрел, но был к ним, в общем, толерантен (в рамках ужесточившегося законодательства), очевидно, не желая усложнять и без того сложное положение — и свое как иерарха церкви, и «пасомого» города, которому угрожали голод, разруха, эпидемии, лангобарды. Удивительным образом этих «великих» делало великими ощущение близости «срока»; скорое падение «града земного» вселяло в них уверенность в торжестве «града небесного», но эсхатологические переживания вовсе не умаляли их спо-

¹¹ В частности, она пишет: «Августин Гиппонский (354–430) представляет собой одновременно яркое исключение из христианской традиции антииудейской риторики эпохи отцов Церкви и не менее яркое и агрессивное ее продолжение. Его манера резко отличалась от манеры его врага. Выступая против манихеев, еретиков *par excellence*, Августин, как ни странно, выражал оригинальное, примирительное и позитивное “единомыслие с евреями”. А против донатистов — во многих отношениях представлявших собой доктринальных близнецов африканских католиков — никакое «еврейское» оскорбление не было излишним, никакое обвинение в злодеянии не было чрезмерным» [4].

способности рационально оценивать ситуацию и принимать необходимые меры для ее исправления. Григорий, по-видимому, действительно не хотел быть епископом Рима; принадлежа одному из первых сенаторских родов, он, в молодости занимавший должность городского претора, по свидетельству Григория Турского, основал семь монастырей, подарил им земли, остатки имущества распродал, а деньги раздал бедным, желая «покинуть дела мирские», но был посвящен в диаконы, затем послан как апокрисарий Пелагия II в Византию (579–585), где подружился с братом Исидора Севильского епископом Леандром, которого, как сообщает сам Григорий в предисловии к посвященной другу «Книге нравственных поучений, или Толкований на книгу Иова», «привело туда участие в посольстве по делам вероисповедания визиготов» [16, с. 168]. Так или иначе, но начавшееся «служение престолу» свело его с кругом лиц, представлявших собой цвет христианской учености того времени¹², и сам он впоследствии слыл одним из образованнейших людей, каким его и изображают Григорий Турский, Исидор и Павел Диакон.

Из произведений Григория Великого, кроме 35 книг «Толкований на Иова», следует назвать 22 «Проповеди на книгу пророка Иезекииля», 40 «Проповедей на Евангелия», «Пастырский устав», 4 книги «Диалогов о житии и чудесах италийских отцов», а также Послания.

Рассказ об одном событии¹³ знакомит нас с религиозно-нравственной атмосферой эпохи. Весной 576 г. в Клермоне (южная Галлия) была разрушена синагога и часть иудеев покинула город, часть обратилась в христианство. Разные источники рассказывают о событии по-разному. Григорий Турский, узнав о случившемся, просит знаменитого поэта Венанция Фортуната написать хвалебное стихотворение в честь тогдашнего Клермонского епископа Авито, своего духовного отца. На основе предоставленных сведений Венанций приступает к работе и очень быстро выполняет заказ. Описав невыносимость создавшегося в городе положения, при котором *urbe tanens una non erat una fide, город один, а веры две* и повсюду распространяется *iudaeus odor amarus, иудейское зловоние*, поэт так изображает ход событий: 14 мая, в день Вознесения, христианская процессия отклоняется от пути следования и разрушает синагогу. Вынужденный вмешаться в конфликт, Авито обращается к иудеям: *Aut admitte preces aut, rogo, cede loco, Либо покайтесь, либо, прошу, покиньте город*¹⁴. Иудеи призыв игнорируют и укрываются в одном из домов, однако вскоре капитулируют перед вооруженной толпой и заявляют через посланников о своем желании креститься, подчеркивая, что если их убьют, то епископ лишится своих новообращенных. Тут же (заметим, с явным нарушением как светского, так и церковного законодательства) совершается крещение, зловоние сменяется благоуханием и наступает всеобщее ликование: *один город, одна вера*. В своей поэме Венанций не скупится на обличения, заимствуемые из жанра *adversus Iudaeos*.

¹² Куда входил Венанций Фортунат (Venantius Honorius Clementinus Fortunatus), уроженец Сев. Италии (ок. 530), умерший в Галлии после 600 г., обучавшийся в Равенне «последний римский и первый средневековый поэт Франции» [16, с. 156–157].

¹³ Приводится по [17].

¹⁴ Либо обращение, либо изгнание — таков общий смысл призыва. *Preces*, pl. от *prex*, «просьба», «молитва», краткое прошение молящихся в стихотворной форме и ответ на него служителя, например, «Господи, помилуй!»; одна из старейших форм в христианской литургии; источник — древнееврейское пение Псалмов в Храмовом богослужении. В визиготском обряде, ошибочно «мосарабском», песнопения покаянного характера во время Великого поста.

Григорий Турский рассказал о происшествии в Клермоне в *Libri historiarum X* несколько иначе, и по тону (более сдержанному), и относительно фактов: беспорядки были спровоцированы иудеем, облившим одного из участников процессии, новообращенного христианина из иудеев, *oleum foedum*¹⁵. Помимо других фактических расхождений, Григорий говорит о пятистах обратившихся и об остальных, «вернувшихся» в Марсель. О ситуации в Марселе в последние десятилетия VI в. нам известно из датированного 591 г. письма Григория Великого по поводу насильственных обращений в Марселе и в Арле, о которых ему сообщали евреи-торговцы.

Разрушение и занятие синагог, изгнание, насильственное обращение иудеев имели место и раньше (самая шумевшая история — спор между Амвросием Медиоланским и императором Феодосием по поводу возмещения ущерба), происходили они и при Григории Великом, несмотря на противодействие со стороны Римского епископа. Они могли быть спровоцированы в том числе и самими властями, но всегда источники приписывают им момент спонтанности, как бы снимающий ответственность с администрации: дескать, так получилось, не взыщите: народ не стерпел. Церковные иерархи оказывались в двойственном положении; в качестве проповедников Слова они должны были объяснять народу, в чем отличие христианской веры от иудейской, а значит, повторять все те же топоры антииудейской риторики, одновременно следя за тем, чтобы бытовое мирное общение с иудеями, которое, несомненно, имело место, не превратилось в участие христиан в их празднествах, постах и ритуалах и т. п. Повторяющиеся осуждения подобного поведения говорят о том, что оно не было редкостью. Но когда где-либо по каким-либо причинам возникало напряжение и взаимное недовольство, обвинительная риторика, адресованная «риторическим» евреям, автоматически переносилась толпой на головы евреев реальных, становившихся жертвами ее «стихийного» негодования.

Очевидно, что папа Григорий I хорошо понимал, с кем имеет дело, и тщательно дозировал обвинительный репертуар в тех случаях, когда к нему прибегал, а именно в текстах преимущественно экзегетической направленности, каковы *Толкования на Иова* (т. н. *Moralia*), *Проповеди на Иезек.* и *на Еванг.* Но там, где речь заходила о современных ему еврейских общинах (например, в *Посланиях* — *Registrum Epistolarum*), они вообще отсутствуют.

Та же трезвая оценка аудитории определила стиль и содержание самого популярного из его сочинений — «Диалогов о житии и чудесах италийских отцов и о вечной жизни души» [16, с. 170–179]. Одна из этих бесед имеет прямое отношение к нашей теме. В ней говорится о том, как один еврей по дороге из Кампании в Рим заночевал на перевале в развалинах храма Аполлона. Сообразив, что находится в капище, он на всякий случай перекрестился, хотя не был христианином. Ночью он стал свидетелем собрания злых духов, отчитывавшихся перед своим начальником о злых делах, совершенных ими за день, в числе которых было совращение епископа расположенного неподалеку города, которому один из них внушил вождение к помощнице. Почувствовав присутствие постороннего, духи стали искать его и, обнаружив полумертвого от страха, отшатнулись сами, восклицая: «Ай-ай, пустой сосуд, но помеченный» (*uas uacuum et signatum*)¹⁶, — и скрылись. Наутро еврей отправляется в город и рассказывает все епископу с глазу на глаз. Тот

¹⁵ Возможно, отсюда — пиитическое «зловоние».

¹⁶ *Signum* — «знак», в христианскую эпоху «крестное знамение».

поначалу отрицает факты, но еврей приводит детали, и раскаявшийся епископ не только удаляет из своего окружения всех женщин, но и строит молельню на месте храма Аполлона в честь своего патрона св. Андрея. Завершает *exemplum* обращение иудея в христианство: «Господь Всемогущий направил путь того, кто поправил сбившегося с пути». У Григория Великого, заключает Лаам Коэн, там, где нет экзегезы, нет антииудаизма [14].

Об Исидоре Севильском мы знаем в основном как об авторе «Этимологий»¹⁷, уникального, компилятивного характера сочинения, покрывающего собой полный круг знания — тех самых «свободных искусств», последняя по времени кодификация которых принадлежала Марциану Капелле, непосредственным же предшественником Исидора в этом почтенном занятии был Флавий Кассиодор. К труду прилепился ахронический эпитет «энциклопедический», хотя составленное из греческих корней слово «энциклопедия» появилось значительно позже и относится к другому культурно-историческому контексту, характеризуя новоевропейское Просвещение. Со схоластической *суммой* труд также имеет мало общего, поэтому он — уникальный. Огромное влияние, широкое распространение и авторитет «Этимологий», наряду с «Сентенциями», сделали Исидора учителем всего западно-Средневековья. Однако этим еще почти ничего не сказано.

Визиготские королевства в Испании были особенными образованиями¹⁸, возникшими на давно романизованных землях с достаточно плотным населением, состоящим в подавляющем большинстве из испано-римлян и относительно небольшого числа германцев. Кроме того, там было много евреев-переселенцев, основная волна иммиграции пришлась на II–III вв., и впоследствии число иммигрантов увеличивалось. Овладевшие территорией полуострова к середине V в. визиготы составили правящую верхушку общества и привилегированную касту воинов. Готы были арианами, их крестил еще Вульфилла, но ко времени епископства Исидора, занявшего кафедру в Гиспале (Севилья) после своего брата Леандра, они уже в большинстве были католиками.

Как и их итальянские собратья остроготы, кстати, помогшие визиготам в борьбе с франками, визиготские короли для обеспечения стабильности своей фактической власти нуждались в ее сакральной и юридической легитимации; полученный от Рима статус был только стартовой площадкой на пути к самостоятельности. Они поставили на союз с церковью и не проиграли. Они привлекли образованную верхушку клира к управлению королевством. Регулярно созываемые соборы стали местом выработки государственных решений, светского и церковного законодательства. Поощрялась образованность, развивалась сеть школ. Исидор Севильский «состоялся» именно тут, в центре этого круга задач и занятий. В отличие от Григория Великого, которого он безмерно уважал, Исидор не брал на себя функции государственной власти, а прямо опирался на эту власть и жил не в ожидании краха империи, но участвовал в укреплении христианского государства. Он был хри-

¹⁷ “Etymologiarum, sive Originum, Libri XX”, см.: [18].

¹⁸ Тулузское королевство (418–507) — первое из романо-варварских квазиполитических образований, возникших на территории Западной Римской империи, Толедское королевство (50 — ок. 713) первым из них прошло путь от формально подчиненной Риму области, узурпированной римский военачальником-варваром, к полноценному государству, той западной модели империи, которая воплотилась в каролингской государственности [19].

стианином и богословом, просветителем в тогдашнем смысле этого слова, другом королей, организатором образования, высокопоставленным церковным и государственным деятелем, который делил свое время между богословскими, пастырскими и законотворческими трудами. Именно к богословским принадлежит сочинение Исидора «О католической вере из Ветхого и Нового Завета, против иудеев» (*De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento, contra Iudaeos*), написанное по просьбе его сестры Флорентины и ей посвященное.

Труд состоит из двух неравных по объему книг. В первой 50 глав, в четырех из них говорится о божественной природе Иисуса Христа, остальные 46 разъясняют Его человеческую природу, делая особый акцент на Страстях. Меньшая по объему вторая книга рассказывает об истории церкви, о призвании язычников и отвержении Израиля. Это традиционные темы, отвечающие специфике жанра и, кстати, ясно показывающие, в чем эта специфика заключается: в ознакомлении с тем, что у Августина называлось «христианской наукой» (христологическая часть сочинения), в укреплении веры и в показе ошибок иудеев. Об этих трех целях и говорит Исидор в письме к сестре, предвещающем сочинение.

Сам текст представляет собой длинную подборку обличающих цитат из Библии, приводимых в доказательство порочности иудеев, жестокосердых святотатцев и безбожников (*increduli, duricordes, impii*). Новизны здесь нет, но есть систематизация и методичность, каких не было в латинской патристике со времен Тертуллиана [11]. Описывая Страсти, Исидор подчеркивает, что иудеи требовали казни Христа и участвовали в бичевании.

Для более полного понимания смысла трактата и смысла его написания нужен контекст; благодаря обширной литературе по вопросу¹⁹, несмотря на различие мнений и акцентов, он, в общих чертах, понятен. Относительно датировки согласия нет, часть ученых считает, что трактат был написан в 614 или 615 г., другие — что позже. Так или иначе, он увидел свет либо одновременно, либо вскоре после радикальных мер, предпринятых Сисебутом «в начале его царствования» (как пишет Исидор в «Истории готы») и поставивших иудеев перед тем же выбором, что и предложенный им в свое время досточтимым Авито: либо крещение, либо изгнание. В результате в визиготском королевстве имело место предпринятое по инициативе властей массовое насильственное обращение иудеев в христианство, радикально и необратимо изменившее их положение, отношение к ним и отношения с ними. Иудаизм на полуострове перестал быть *religio licita*, разрешенной религией. Понимание трактата в таком случае напрямую зависит от ответа на вопрос об адресате: к кому обращается главный церковный авторитет в королевстве? Если традиция *adversus Iudaeos* свидетельствует о том, что адресатом сочинений этого жанра были прежде всего христиане и фигурировавшие в них иудеи были «риторическими», то, в случае Исидора, несмотря на тот же стандартный набор инвектив, уже нельзя абстрагироваться от реальных евреев, живших в королевстве, ибо теперь это христиане, пусть и новообращенные. Имел ли и их в виду Исидор, излагая свою «христианскую науку»?

Гиспальский епископ, как и глубоко почитаемый им Григорий Великий, придерживался норм имперского законодательства, он был противником насильствен-

¹⁹ Библиографию вопроса см.: [11, p. 21].

ного обращения и остался им после указанных событий. Тем не менее осуждение королевского эдикта воследовало много лет спустя, уже после смерти Сисебута (621 г.), и было компромиссным²⁰. Наиболее же полное представление о позиции Исидора по этому вопросу и о проводимой им политике в отношении иудеев дают акты IV Толедского собора (закончился в 633 г.), на котором Исидор был главной фигурой²¹.

Кодекс Феодосия устанавливал для насильственно обращенных в христианство иудеев право возвращения в иудаизм. Решения Толедского собора вошли в явное противоречие с этой нормой. Какими соображениями руководствовался Исидор, проводя в жизнь такие постановления?

Скорее всего, он руководствовался трезвой оценкой реального положения дел. Обращение состоялось, и отыграть назад было нельзя, но, как было ясно с самого начала и как подтвердилось впоследствии, цель — *один град, одна вера* — была достигнута только в головах тех, кто склонен был принимать желаемое за действительное, а Исидор к таким людям не принадлежал. Неизвестно, какое количество иудеев сохранили приверженность своей вере, сколько из них обратились номинально, сколько пошли на подлог, прибегнув к небескорыстной помощи христиан; при этом не столько из-за приверженности — фанатичной или нет, мнимой или действительной — своей религии, сколько по инерции, заключенной в навыках повседневной жизни, в тех самых устоявшихся и характерных именно для Испании «нравах и обычаях», которые сложились вследствие долгого совместного проживания на одной земле²².

В дальнейшем, вплоть до арабского завоевания, визиготская власть последовательно ужесточает антииудейское законодательство. Из ограниченной в правах части населения они превращаются в изгоев. Положение евреев становится все хуже вплоть до крайних мер давления при короле Эгике (687–702). Но уже при Исидоре тот же IV Толедский собор (60 канон) постановил отбирать детей у новообращенных и передавать их в христианские семьи для воспитания; 65-й канон, прямо от-

²⁰ В «Истории готов» Исидор высказывается в том смысле, что король проявил большое рвение, но мало разума; в «Сентенциях» он писал, что насильно новообращенные не тверды в своей новой вере. Sententiae, II, 2, 4 цит. по: [11, p. 20].

²¹ 57-й канон Собора (перевод по: [11]) устанавливает: «Как по собственной воле погиб человек, послушавшись змея, так и спасается верой, призванный к обращению своим умом по божественной благодати. Потому обращение не должно совершаться силой, но по свободной воле; людей следует убеждать, а не принуждать» (*Sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti oboediens periit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur. Ergo non uis sed libera arbitrii facultate ut conuertantur sua dendi sunt, non potius impellendi*). Однако заключение гласит: «Вместе с тем, приведенные силою к христианской вере, как то было во времена набожнейшего короля Сисебута, будучи приобщенными к божественным таинствам и принявшими благодать крещения, помазанными священным елеем и причастившимися тела и крови Христовых, обязаны пребывать в вере, которую приняли по принуждению или необходимости, дабы имя Господне не было богохульствуемо, и принятая вера не была унижена и презираема» (*Qui autem iam pridem ad christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, uia iam constateos sacramentis diu in isassociatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt, tenere cogantur ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis accontemptibilis habeatur*).

²² Например, это касалось пищевых табу: невозможно было заставлять иудеев есть свинину, и власть в этом вопросе пошла на уступки. Но и христианское население на бытовом уровне вступало в общение с евреями, и многократно повторяемые запреты на участие в праздниках и постах, вступление в брак, владение рабами-христианами и т. д. доказывают это.

сылая к «превосходнейшему королю Сисебуту», запрещал *иудеям и тем, кто были иудеями (Iudaei aut ii ex Iudaeus sunt)*, занимать публичные должности.

Единая норма, устанавливаемая для *Iudaei aut ii ex Iudaeus sunt*, во-первых, юридически закрепляла ограничение в правах части христиан (новообращенных иудеев), во-вторых, вносила двусмысленность в наименование «иудей»: отныне это и тот, кто исповедует иудаизм, и новообращенный христианин из иудеев. Этническая принадлежность для визиготских законодателей оказалась важнее конфессиональной. Как известно, Павлова эклесиология базировалась на противоположном принципе; Тертуллиан в свое время говорил, что христианами не рождаются, а становятся²³. Итак, в чем смысл разбираемого трактата?

Если Исидор в теории возражал против насильственного крещения, которое тем не менее было проведено властью, то цель послания, заключенного в *De fide catholica*, скорее всего, состояла в том, чтобы поставить под контроль вновь возникшую в результате необдуманных действий Сисебута ситуацию, предотвратив прежде всего нежелательное влияние на христиан новообращенных иудеев, и, следовательно, можно предположить, что адресовано оно было не иудеям (бывшим или настоящим), а именно христианам, которых наставляло в истинной вере, делая это по привычным лекалам.

Подведем итоги.

Рассмотрение эволюции западной патристики «от Августина к Исидору», рассматриваемой в двух планах: власти христианского дискурса и дискурса христианских властей, подводит нас к, в общем, предсказуемому результату и выводу: когда власть Слова все более осознанно и целеустремленно ставится на службу государству, считающему себя его, этого Слова, служителем (а в этом и заключается упомянутая эволюция), Слово постепенно выгорает, опустошается и теряет силу, деградируя в насаждаемую идеологию. Доказательство — игнорирование (как следствие юридического оправдания проведенного Сисебутом насильственного крещения иудеев) во всех смыслах ключевого для христианства положения о «я сам», говорящего о том, что христианами именно становятся, а не рождаются²⁴. И это следствие огосударствления христианства в рамках перехода от *rex deorum* к *rex dei*, который в визиготской Испании происходил по ряду причин быстрее, чем в остальных частях распавшейся империи.

Решающим фактором, определившим, почему переход к новому «божьему миру» осуществлялся именно так, как он осуществлялся, было существование иерархизированного и унифицированного — не без участия государства — института церкви, мыслимой как тело Христово, каковым поначалу считалась община верующих. Церковная иерархия стала неким образцом и опорой для «земного», или светского, *чиноначалия* и, в итоге, прообразом того «порядка держателей авторитета» (С. С. Аверинцев), который воплотился в средневековых структурах имперской папской власти. Власть эта была имперской в *принципе*, а потому могла оставаться таковой и в королевствах, и в иных протогосударственных образованиях, коль скоро смысл ее существования заключался в *спасении* подданных, и эта — без иронии — высокая (выше не бывает) миссия делала каждую империю «империей

²³ О чем и напоминает в своих работах Лаам Коэн [11].

²⁴ То есть в определенном смысле именно рождаются — в таинствах крещения и причастия, но принимаемых добровольно.

последнего дня» (Судного дня) и единственно «правильной» в качестве исповедующей единственно правильную веру.

Говорить о богословском межконфессиональном диалоге в этих условиях значит понимать «диалог» предельно широко, как фактическое взаимодействие разных форм религиозности, предполагающее полное отсутствие диалога и его замену преследованиями, судами или формами публичной порки, каковыми стали по крайней мере некоторые из знаменитых средневековых «диспутов». Что, конечно, не исключает «теоретических» заимствований и взаимовлияния разных теологий, прежде всего, на схоластической стадии их существования, когда они обрели форму «дисциплин» в контексте развитого дисциплинарного школьного образования.

Литература

1. Стоу, К. (2007), *Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой Латинской Европе*, пер. Зеленина, Г.М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим. URL: <https://www.fedy-diary.ru/html/022013/2302013-01a.html> (дата обращения: 16.08.2021).
2. Погоняйло, А.Г. (2021), Павлово «установление» и *adversus Iudaeos* в западной патристике, *Вестник РХГА*, т. 22, вып. 4, с. 298–317.
3. Fredriksen, P. (2018), Augustine and “Thinking with” Jews: Rhetoric Pro- and Contra Iudaeos, *Ancient Jew Review*. URL: <https://www.ancientjewreview.com/read/2018/2/3/augustine-and-thinking-with-jews-rhetoric-pro-and-contra-iudaeos?rq=p.%20fredriksen> (дата обращения: 16.08.2021).
4. Фредриксен, П. (2018), Августин и «единомыслие» с евреями: риторика pro et contra Iudaeos, *Ле-хаим*, URL: <https://lechaim.ru/academy/avgustin-i-edinomyslie-s-evreyami/> (дата обращения: 16.08.21).
5. Laham Cohen, R. (2013), *Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013*, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19.
6. Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта*, пер. Погоняйло, А.Г., СПб.: Наука.
7. Бонавентура, Дж. Ф. (1993), *Путеводитель души к Богу*, пер. Задворного В.Л., М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
8. Аврелий Августин (1991), *Исповедь Блаженного Августина епископа Гиппонского*, М.: Renaissance.
9. Погоняйло, А.Г. (2005), Латинская патристика: вечернее начало, в: Шмонин, Д. В. (ред.), *Философия западноевропейского средневековья*, СПб.: Изд-во СПбГУ, с. 11–46.
10. Laham Cohen, R. (2011), En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los Moralia in Iob de Gregorio Magno, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, no. 23, pp. 115–152.
11. Laham Cohen, R. (2012), El De fide catholica de Isidoro de Sevilla en el marco de la disputa *adversus Iudaeos*, in Neyra, A. V. and Rodrigues, G. (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, vol. II, pp. 5–21.
12. Laham Cohen R. (2013), Tópicos antijudíos en las Homiliae in Hiezechihem Prophetam, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 46, pp. 281–308.
13. Laham Cohen, R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura *aduersus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Bernardis, C. et al., *Experiencias de la diversidad*, UNR Editora, Rosario, 2014, pp. 83–92.
14. Laham Cohen R. (2015), Theological Anti-Judaism in Gregory the Great, *Sefarad*, vol. 75, no. 2, pp. 225–252. <https://doi.org/10.3989/sefarad.015.008>
15. Monsalvo, A. J. M. (2012), El enclave infiel: el ideario del “otro” judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla, in: *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Logroño, pp. 171–224.
16. *Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков* (1970), М.: Наука.
17. Laham Cohen R., (2013), Recontextualizando la conversión forzada de la comunidad judía de Clermont en 576 d.C., in: Coronado-Schwindt, G. et al. (eds), *Palimpsestos: Escrituras y reescrituras de las culturas Antigua y Medieval*, Bahía Blanca, EdiUNS, pp. 155–166.

18. Харитонов, Л. А. (2006), Исидор Севильский. Историко-философская драма, в: Исидор Севильский. *Этимологии, или Начала в XX книгах*, кн. I–III: Семь свободных искусств, СПб.: Евразия, с. 160–225.

19. *Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII в.): Исследования и переводы*, (2017), ред. Ауоров, О. В., Марей, Е. С., М.: Издательский дом «Дело», 2017.

Статья поступила в редакцию 20 декабря 2021 г.;
рекомендована к печати 5 апреля 2022 г.

Контактная информация:

Погоняйло Александр Григорьевич — д-р филос. наук, проф.; apogoniailo@gmail.com

Power of discourse and discourse of power in the early Middle Ages. Italy and Spain*

A. G. Pogonyailo

St Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Pogonyailo A. G. Power of discourse and discourse of power in the early Middle Ages. Italy and Spain. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 2, pp. 187–203. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204> (In Russian)

The article examines the evolution of Western patristics from Augustine to Gregory the Great and Isidore of Seville in a dual aspect: the power of discourse and the discourse of power. The former draws on truth, the “place” of which, according to Aristotle, is in judgment, while the latter represents the policy of truth, pursued by the government. The power of discourse in this case is implemented as the spread of Christian education. The discourse of power is realized in the form of decisions and legislative acts of the authorities, guided by the Roman tradition and adopted in the dominating atmosphere of transition from *pax deorum* to *pax dei*. The power of Christian discourse specifically manifests itself in relation to Jews and Judaism. The church, meanwhile, is increasingly playing the role of a stable and omnipresent institution of education and transfer of agonistic rhetoric. The clergy are becoming new “rhetors” (Paula Fredriksen), whose activities bring about a new product of their rhetoric, namely, “rhetorical” Jews. However, the discourse of power in the late Antiquity and the early Middle Ages determined the legal status of quite real “historical” Jews. The focal point of the article is the ongoing debate on the Christian literature “*adversus Iudaeos*” of the first millennium and the “*topoi*” thereof: the anti-Judaism of its authors takes on a special character depending on whether it is dictated by the power of discourse (the Christian Word) or actually is the discourse of power. When acting as preachers and mentors in Christian faith, Augustine, Gregory the Great and Isidore of Seville would theologize, extensively resorting to anti-Judaism rhetoric (anti-Judaism without Jews), whereas in their administrative practices they have to deal with real-life Jews, which compels them to conform their wording with the concrete situation and the priorities of the Church policy.

Keywords: discourse of power, discursive formation, legal status of Jews in the early Middle Ages, Gregory the Great, Isidore of Seville.

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project number 21-011-44058.

References

1. Stou, K. (2007), An alienated minority. Jews in Medieval Latin Europe, trans. by Zelenina, G., Moscow: Mosty kul'tury Publ.; Ierusalim: Gesharim, available at: <https://www.fedy-diary.ru/html/022013/2302013-01a.html> (accessed: 16.08.2021). (In Russian)
2. Pogonyajlo, A. G. (2021), St. Paul's "institution" and adversus Iudaeos in Western Patristics, *Vestnik RHGA*, vol. 22, iss. 4, pp. 298–317. (In Russian)
3. Fredriksen, P. (2018a), Augustine and "Thinking with" Jews: Rhetoric Pro- and Contra Iudaeos, *Ancient Jew Review*, available at: <https://www.ancientjewreview.com/read/2018/2/3/augustine-and-thinking-with-jews-rhetoric-pro-and-contra-iudaeos?rq=p.%20fredriksen> (accessed: 16.08.2021).
4. Fredriksen, P. (2018), Augustine and "like-mindedness" with the Jews: the rhetoric pro et contra Iudaeos, *Lekhaim*, available at: <https://lechain.ru/academy/avgustin-i-edinomyslie-s-evreyami/> (accessed: 16.08.2021). (In Russian)
5. Laham Cohen, R. (2013), Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013*, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19.
6. Foucault, M. (2007), Subject hermeneutics, trans. by Pogonyajlo, A. G., St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
7. Bonaventura (1993), *The guide of the soul to God*, trans. by Zadvornyj, V. L., Moscow: Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina Publ. (In Russian)
8. Aurelius Augustinus (1991), *Confession of Blessed Augustine Bishop of Hippo*, Moscow: Renaissance. (In Russian)
9. Pogonyajlo, A. G. (2005), Latin patristics: evening start, in: *Philosophy of the Western European Middle Ages*, St Petersburg: St Petersburg University Press, pp. 11–46. (In Russian)
10. Laham Cohen, R. (2011), En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los Moralia in Iob de Gregorio Magno, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, no. 23, pp. 115–152.
11. Laham Cohen, R. (2012), El De fide catholica de Isidoro de Sevilla en el marco de la disputa adversus Iudaeos, in: Neyra, A. V. and Rodrigues, G. (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, vol. II, pp. 5–21.
12. Laham Cohen, R. (2013), Tópicos antijudíos en las Homiliae in Hiezechihelam Prophetam, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 46, pp. 281–308.
13. Laham Cohen, R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura *aduersus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Bernardis, C. et al., *Experiencias de la diversidad*, UNR Editora, Rosario, 2014, pp. 83–92.
14. Laham Cohen R. (2015), Theological Anti-Judaism in Gregory the Great, *Sefarad*, vol. 75, no. 2, pp. 225–252. <https://doi.org/10.3989/sefarad.015.008>
15. Monsalvo, A. J. M. (2012), El enclave infiel: el ideario del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla, in: *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Logroño, pp. 171–224.
16. *Monuments of medieval Latin literature of the IV–IX centuries* (1970). Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
17. Laham Cohen R., (2013), Recontextualizando la conversión forzada de la comunidad judía de Clermont en 576 d.C., in: Coronado-Schwindt, G. et al. (eds), *Palimpsestos: Escrituras y reescrituras de las culturas Antigua y Medieval*, Bahía Blanca, EdiUNS, pp. 155–166.
18. Haritonov, L. A. (2006), Isidore of Seville. Historical and philosophical drama, in: Isidore of Seville, *Etymologiae, or The Originis in XX books, books I–III: Seven liberal arts*, St Petersburg, Evrazia Publ., pp. 160–225. (In Russian)
19. *Theology and politics. Power, Church and text in the kingdoms of the Visigoths (V — early VIII century): Research and translations*, (2017), ed. by Aurov, O. V. and Marej, E. S., Moscow: Izdatel'skii dom "Delo" Publ. (In Russian)

Received: December 20, 2021

Accepted: April 5, 2022

Author's information:

Alexander G. Pogonyailo — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; apogoniailo@gmail.com