

ВЛАДИМИР ТЮЛЕНЕВ

«Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-36-58>

Vladimir Tyulenev

“Two Africas”: The Conflict of Identities in the Texts of Aurelius Augustine

Vladimir Tyulenev — Ivanovo State University (Ivanovo, Russia).
tyulenev.vl@yandex.ru.

The article examines religious and cultural processes in North Africa of the late Antiquity. Mainly using the example of Aurelius Augustine, it questions the traditional opposition of “Roman” (Catholic) and “African” (Donatist) Christianities and presents a more complex picture in which historical subjects simultaneously act within the framework of several social and cultural identities. The article claims that the Christianization of Africa should not be separated from its Romanization, and that it was Romanization that revealed deep, centuries-long, social contradictions in African society, which most clearly manifested themselves in the religious conflict between the Donatist and orthodox parties. This conflict reflected the confrontation between the two, although not monolithic, socio-cultural groups in North Africa - those who sought to defend regional linguistic and cultural identity and those who saw the only way to salvation in the universal Church, or wanted to ensure their own well-being through the service to the Roman state. In this respect, Augustine’s family and he himself provide an example of both strategies: on the one hand, the principled choice in favor of Romanization and the universal Church, and on the other, the preservation of African identity.

Keywords: North Africa, Roman Empire, Christianization, Romanization, Donatism, St. Augustine, identity.

НЕИЗВЕСТНО когда в Северной Африке, под которой мы будем понимать прежде всего провинции Бизацену, Проконсульскую Африку, обе Мавритании и Нумидию, началась проповедь Евангелия, и ученые вынуждены строить разного рода догадки, чтобы каким-то образом хронологически ограничить период появления в этом регионе христианских общин. Первые документальные свидетельства проникновения христианства в Северную Африку относятся лишь к 180 г. Именно в это время африканская Церковь, как следует из «Актов Скиллитанских мучеников» (*Passio Sanctorum Scillitanorum*), прославилась мученичеством двенадцати верующих, семи мужчин и пяти женщин из нумидийской Скиллы, преданных суду и казненных в Карфагене 17 июля 180 г.¹ Анализ данного документа позволяет предположить, что первые христианские общины появились в Северной Африке за несколько десятилетий до этого первого известного нам акта мученичества². Из «Актов», в частности, следует, что мученики не были городскими жителями³, а значит, христианство, традиционно воспринимаемое как религия прежде всего городская, уже проникло в африканскую глубинку. К тому же сами мученики, судя по их именам, не составляли замкнутую этнокультурную группу, исповедующую чуждую для большинства религию. Перед читателями «Актов» предстает община, имеющая неоднородную культурную и, может быть, языковую идентичность. Часть верующих была местного, африканского, происхождения⁴, часть же можно отнести к выходцам из Италии либо к местному романизированному населению⁵. Очевидно, что подобная пестрота состава стала возможна благодаря относительно длительному, занявшему несколько лет или десятилетий, существованию общины.

1. Groves, C. P. (1948) *The Planting of Christianity in Africa. Vol. 1*, p. 59. London: Lutterworth Press; Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 50.
2. Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 52; Drobner, H. (2007) *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*, p. 156. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
3. Frend, W. H. C. (1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, p. 88. Oxford: Clarendon Press; Keresztes, P. (1989) *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A. D.*, p. 160. Lanham, MD: University Press of America.
4. Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity*, p. 89. London: Routledge.
5. Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 51.

Вопросы вызывают также пути проникновения христианства в Северную Африку. За десятилетия изучения этого вопроса были высказаны самые разные предположения относительно того, откуда пришли первые исповедники новой религии в этом регионе. В них видели и римских переселенцев, осевших в Карфагене (хотя и смущало, что африканские христиане изначально использовали латынь, в то время как римские все еще говорили по-гречески⁶), и греческих (скорее всего, малоазийских) колонистов, и выходцев из Палестины⁷. Не менее важный вопрос — о темпах христианизации Северной Африки, которые оказались на удивление высокими, а также о специфике этого процесса. Спустя примерно 40 лет, в 220 г., там насчитывалось от семидесяти до девяноста епископий, в середине III в., а именно во времена Киприана, их число практически удвоилось и достигло примерно ста пятидесяти, а к началу IV в., то есть спустя приблизительно полвека, возросло до более чем 250⁸.

Что же касается качественных характеристик, то давно уже замечено, что на христианизацию Северной Африки заметное влияние оказало сохранение в этом регионе пунического элемента⁹. Романизация завоеванных в ходе Пунических войн земель началась с заметным опозданием, по существу, только со времен Октавиана Августа; поэтому два процесса — романизация и христианизация — оказались хронологически сопряжены¹⁰, что заметно повлияло на специфику «африканского» христианства первых пяти веков его существования.

Процесс романизации в Северной Африке затронул не только систему управления, но и сферу повседневной жизни и, разумеется, религии. После победы в Пунических войнах римляне,

6. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 82.

7. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 87; Barnes T. D. (1971) *Tertullian: A Historical and Literary Study*. p. 68. Oxford: Oxford University Press; Daniélou, J. (1977) *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. Vol 3: The Origins of Latin Christianity*, p. 139. Philadelphia: The Westminster Press; Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. СПб., 2007. С. 431; Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 82–85.

8. Hildebrandt, J. (1981) *History of the Church in Africa*, p. 10. Achimota: Christian Press; Каргальцев А. В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 183–184.

9. Fatokun, S. A. (2005) "Christianity in Africa: A Historical Appraisal", *Verbum et Ecclesia* 26(2): 360.

10. Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 56.

принеся в Африку собственные культы, не запретили почитание местных богов, неизбежным следствием чего стал религиозный синкретизм, который мог выражаться в форме как африканизации римских богов, так и романизации местных¹¹. Христианские сочинения, прежде всего труды Тертуллиана, направленные против язычников, археологические памятники и эпиграфика позволяют говорить о широком распространении в Северной Африке, особенно в Нумидии, культа Отца-Либера, Юпитера, Меркурия, Нептуна. Традиционно повышенное внимание ученых привлекает к себе культ Сатурна, который в значительной степени интегрировал элементы почитания пунического бога Баал-Хаммона¹² и, получив особое распространение в низших слоях городского и сельского населения Африки, приобрел явные черты монотеизма, что со временем, вероятно, облегчило процесс обращения его приверженцев в христианство¹³.

Так или иначе, пришедшему в Африку христианству суждено было формироваться в сложной культурной среде, а универсальным христианским принципам — утверждаться на почве местных религиозных и этнокультурных традиций¹⁴.

Христианская проповедь в Северной Африке скоро, если не сразу, включила в свою орбиту местное население — как пунийцев, так и берберов. Насаждаемая имперская идеология, сопровождавшая романизацию, нередко встречала на своем пути сопротивление, принимавшее форму религиозного несогласия. В результате особое, «свое» христианство стало для многих способом защиты африканской идентичности. И если обратиться к сложившимся в науке преимущественно в XX в. топосам, то без труда можно увидеть две «христианские Африки». Во-первых, из исследования в исследование переходит понимание Африки как родины христианской латыни и латинского богословия¹⁵. И это утверждение

11. Benabou, M. M. (1976) *La Résistance Africaine à la Romanisation*, p. 331–355. Paris: F. Maspero.
12. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 80, 100–104; Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 57.
13. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 83; Жюльен Ш. А. История Северной Африки. Т. 1. М.: Издательство Иностранной литературы, 1961. С. 238.
14. Markus, R. A. (1972) "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", *Studies in Church History* 9: 21.
15. Brown, P. (1961) "Religious Dissent in the Later Roman Empire: The Case of North Africa", *History* 46(157): 85; Groves, C. P. *The Planting of Christianity in Africa*, p. 81; Fatokun, S. A. "Christianity in Africa: a historical appraisal", p. 362.

вполне оправданно не только потому, что Африка дала христианскому миру Тертуллиана, Киприана и Августина, но и благодаря тому, что именно учение Августина, сформированное на африканской почве, на столетия определило характер Католической церкви. К тому же надо признать, что христианская церковь оказалась важнейшим элементом и проводником романизации, как и римская школа, открывавшая молодым людям путь к судебной и административной карьере в Римской империи. Во-вторых, история африканской Церкви IV–V вв. неотделима от донатизма, в котором исследователи стремятся увидеть попытку местного населения, преимущественно берберов, отстоять свою самобытность, облаченную уже в христианские одежды¹⁶. Особый вклад в этом отношении принадлежит Уильяму Френдю, доказывавшему, что сельское население Северной Африки даже во времена Августина, то есть в конце IV — начале V в., в большинстве своем, даже принимая крещение, не романизировалось и оставалось враждебным к завоевателям¹⁷.

Разумеется, в науке существовала тенденция не признавать какой-либо африканской специфики как христианства и церкви в Северной Африке, так и донатизма. Что касается первого утверждения, то еще в конце 60-х годов XX в. южноафриканский богослов Герхард Остхёйзен заявил, что в отличие от церкви в Египте церковь в западной части Северной Африки не была собственно «африканской» церковью, ибо члены ее принадлежали к римскому и греческому среднему классу (*middle classes*), колонистам, жившим обособленно от коренного населения¹⁸. В этой связи Августин, о котором будет немало сказано далее, также воспринимался Остхёйзенем как «римлянин», несмотря на его африканское происхождение. Что же касается второго утверждения, то в начале тех же шестидесятых годов XX в. Питер Браун в статье «Религиозное инакомыслие в Поздней Римской империи: случай Северной Африки» поставил под сомнение подход, в рамках которого донатизм рассматривался в отрыве от всей средиземноморской истории поздней античности и подавался как некий североафриканский феномен, хотя, по его мнению, его следует

16. Elrod, E. C. (2006) "Reexamining Heresy: The Donatist", *Historical Perspectives: Santa Clara University Undergraduate Journal of History* 11: 42–44.

17. Friend, W. H. C. *The Donatist Church*.

18. Oosthuizen, G. C. (1968) *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*, p. 1. London: Hurst.

рассматривать в ряду прочих социальных конфликтов, облеченных в религиозную форму (как противостояние, например, монофизитов и халкидонцев в Египте)¹⁹. Тем не менее доминирующим в науке стало представление о двух направлениях христианства и двух церквях в Северной Африке эпохи поздней античности. В этой связи можно вспомнить утверждение Мерси Амбы Оудуйе о том, что история христианства в Африке «не подтверждает концепцию единой или монолитной африканской теологии ни в прошлом, ни в настоящем... истинно африканский дух... был выражен монтанистами, а именно Тертуллианом, и донатистами»²⁰. Спустя несколько лет нигерийский профессор Джозеф Омойяово, говоря об Августине, еще раз указал на то напряжение, которое возникло в Африке между романизацией (или «римской» христианизацией), с одной стороны, и стремлением части местного населения сохранить самобытность в «особом христианстве», с другой. Он увидел в Августине, взявшем на себя инициативу в борьбе с донатизмом, африканца, вставшего на сторону римского императора против «истинно африканской церкви» (*truly African church*), состоявшей из берберов²¹. Наличие двух церквей, каждая из которых несла с собой нечто большее, чем веру и религию, а именно: одна — идею Рима, а другая — противостояние Империи, признавалось тем фактором, который на столетия разделил население Северной Африки. Так, по словам Харви Синдимы, «церковь Августина» так и не смогла одержать верх над донатистами именно потому, что она была слишком связана с Римской империей²².

В настоящей статье мы попытаемся отойти от возникшего в науке второй половины XX в. противопоставления «римского» (православного) и «африканского» (донатистского) христианства и представить более сложную картину, в рамках которой не только сторонники донатистского раскола придавали местному христианству самобытный характер и так или иначе отстаивали африканскую идентичность в диалоге с такими носителями универсализма, как империя и христианская церковь, но даже

19. Brown, P. *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, p. 83–101.

20. Oduyoye, M. A. (1986) *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, p. 19. Maryknoll, NY: Orbis.

21. Omoyajowo, J. A. (1973) "An African Expression of Christianity", in B. Moore (ed.) *The Challenge of Black Theology in South Africa*, pp. 81–92. Atlanta: John Knox Press.

22. Sindima, H. J. (1994) *Drums of Redemption: An Introduction to African Christianity*, p. 41. Westport, CO: Greenwood Press.

«столп римского католицизма» Августин был носителем и *romanitas* (как римский ритор и ученик Амвросия Медиоланского), и «африканского» духа. Мы попытаемся показать, что, исследуя африканскую церковь первых пяти столетий ее существования, необходимо говорить о субъектах, одновременно действующих в пространстве нескольких культур и идентичностей²³.

Начать, пожалуй, следует с того, что за последние примерно три десятилетия в науке усложнился взгляд на сам процесс романизации провинций Северной Африки. Традиционно считалось, что собственно географические условия, определившие различный характер хозяйственной жизни, «разделили» Северную Африку на две части. Прибрежные районы и в целом Проконсульская Африка, обеспеченные водными ресурсами и за счет этого отличавшиеся относительно высоким плодородием почв, а также известные своими портовыми городами, ожидаемо оказались в большей степени романизированы. Во внутренних районах, расположенных на так называемых Высокогорных равнинах и включавших Южную Нумидию, Мавританию Цезарейскую, часть Бизацены, древние обычаи оказались более устойчивы. Здешние климатические условия, прежде всего малое количество осадков, препятствовали интенсивному развитию сельского хозяйства и, самое главное, складыванию городских центров, способных выступить очагами романизации²⁴. Однако исследования последней трети XX в., внимательное прочтение уже известных текстов и особенно привлечение археологического материала заставили скорректировать эти оценки. С одной стороны, стало очевидно, что сельские районы, включая небольшие города, являвшиеся, по сути, поселками, даже в приморских районах оставались слабо романизированы, а религиозная ситуация была весьма пестрой даже внутри христианизированного населения²⁵. Так, в сочинении «О ересях» Августин сообщает, что при нем только-только стала исчезать в Карфагене ересь последователей Тертуллиана, веривших в телесность души, что они передали свою базилику католикам (*Aug. De haer.* 86) и что недалеко от Гиппона продолжала существовать секта хранивших безбрачие христиан, на пуни-

23. Wilhite, D. E. (2014) "Augustine the African: Post-colonial, Postcolonial, and Post-Post-colonial Readings", *Journal of Postcolonial Theory and Theology* 5(1): 12.

24. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 31; Elrod, E. C. "Reexamining Heresy: The Donatist", p. 50.

25. Brown, P. *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, p. 94.

ческом языке именовавшаяся *Abeloim*, членов которой Августин называет авелианами или авелоитами (*Aug. De haer.* 87). С другой стороны, все чаще стало звучать утверждение, что вся Северная Африка периода римского владычества так или иначе должна рассматриваться в качестве объекта эксплуатации со стороны империи, как ее житница, которой управляли римские легионы и для которой сохранение доримских языков, религии и обычаев было способом сопротивления активной романизации²⁶.

В этой статье мы не случайно решили сосредоточить внимание на Аврелии Августине. Благодаря его «Исповеди», обширной переписке, в которой он позволяет себе рефлексировать, проповедям, в которых он высказывает свое отношение к злободневным проблемам, на него можно и нужно обратить внимание не только как на великого богослова, но и как на человека своего времени, который, с одной стороны, неизбежно идентифицировал себя с определенными социокультурными группами, а с другой стороны, воспринимался собственными адресатами также в качестве представителя той или иной общности.

Вклад Августина в римскую культуру, латинскую риторику и римское богословие давно уже стал предметом исследовательского интереса историков, философов, богословов, филологов. Августин вполне справедливо признается представителем римской элитарной культуры, носителем римской образованности, блистательным проповедником, защищавшим в своих проповедях католическую веру от разного рода еретиков. Очевидно, что его интеллектуальный мир, вся его система мышления — совершенно римские, примеры и образы почерпнуты из греческой и латинской литературы. Лишь в последние годы стала привлекать к себе внимание исследователей «африканская составляющая» личности Августина и его самосознания. Но именно внимание к ней, как кажется, позволит увидеть и самого Августина, и его современников частью довольно сложной социокультурной картины.

Обращаясь к личности Августина, можно сделать провокативное предположение о том, что у него был довольно высокий шанс оказаться не отцом вселенской церкви, а вместе со многими своими соотечественниками разделить участь донатистов. Подобное

26. См., напр.: Benabou, M. M. *La Résistance Africaine à la Romanisation*; Février, P.-A. (1989) *Approches du Maghreb romain: pouvoirs, différences et conflits*. Édisud: Aix-en-Provence.

предположение окажется не таким уж надуманным, если вспомнить, во-первых, о многолетнем интеллектуальном и духовном поиске Августина и его готовности менять свою мировоззренческую позицию, а, во-вторых, о широком распространении донатизма в Африке, который для многих современников Августина оставался выразителем религиозной истины.

Августин родился в Тагасте, в нескольких десятках миль от Средиземноморского побережья, в области, где большинство населения говорило на пуническом, на берберском или ливийском языке²⁷, и только жители городов, да и то далеко не все, знали латынь²⁸, которая была официальным языком делопроизводства. Можно вспомнить, что, будучи епископом Гиппона Регия, Августин в письме папе Целестину, рассказывая о попытках найти пресвитера для небольшого городка Фуссала, лежавшего в сорока милях от Гиппона, признавался, что искал подходящего для этого духовного служения человека, среди необходимых качеств которого было бы знание пунического языка (*Punica lingua instructus*), поскольку население городка в большинстве своем не понимало латыни (Aug. Ep. CCIX. 3). В письме Криспину, донатистскому епископу Каламы, Августин, предлагая ему своеобразный диспут, чтобы жители поселка (или городка) Маппала сами определили, чья вера является истинной, признается, что проповеди после их записи придется перевести для местных жителей на пунический язык (*a nobis subscripta eis punice interpretentur*), сознавая, очевидно, что латинскую проповедь понять те не смогут (Aug. Ep. LXVI. 2).

Отец Августина, Патриций, названный, скорее всего, в честь Отца Либера (*Pater Liber*), бога плодородия²⁹, не отличался ни родовитостью, ни богатством и, будучи членом городской курии, принадлежал к местной (городской) элите³⁰. Этническая принадлежность его точно неизвестна, хотя некоторые биографы Августина считают его типичным нумидийцем³¹. По крайней мере, несмотря на свое латинизированное имя, он вряд

27. Millar, F. (1968) "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa", *Journal of Roman Studies* 58: 128.

28. Wilhite, D. E. "Augustine the African", p. 14.

29. Rives, J. B. (1995) *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, p. 129. Oxford: Clarendon Press.

30. O'Meara, J. J. (1980) *The Young Augustine: An Introduction to the Confessions of St. Augustine*, p. 25. London: Longman.

31. Ibid.

ли был римлянином, в противном случае едва ли он вступил бы в брак с матерью Августина Моникой, имевшей безусловно местное происхождение, на что указывает, в частности, ее имя, восходящее к имени ливийского бога Мон³². Действительно, как показывает анализ семейно-брачных союзов в римской Африке, этнические смешанные браки там в IV–V вв. были крайне редки³³.

Изучение поведения членов семьи Августина позволяет увидеть сочетание в нем двух социокультурных стратегий. Поступки Патриция, отца Августина, выдают в нем человека, выбравшего путь романизации для себя и для своего сына. По признанию Августина, его поездка в Карфаген для продолжения начатого в Мадавре образования состоялась исключительно благодаря упорству его отца (*animositate patris*), который, не имея средств, вынужден был специально копить их для обучения сына (*Aug. Conf. II. 3. 5*). И, видимо, не без участия отца Августин, оказавшись в Карфагене, нашел себе покровителя в лице Романиана (*Aug. Contra acad. II. 1. 3*), что вполне укладывалось в традиционную практику использования «права гостеприимства» (*hospitii ius*) для установления социальных связей, позволявших добиваться продвижения в римском обществе³⁴.

В свою очередь, Моника, исповедовавшая христианство, очевидно, происходила из областей, где был широко распространен донатизм, и многое в ее религиозном опыте было связано с местными традициями. Известный случай, произошедший в Медиолане и описанный в «Исповеди», а именно попытка Моники принести на кладбище еду, чтобы почтить усопших, часто трактуется как свидетельство ее донатизма³⁵. По всей видимости, она также недостаточно знала латинский язык. По крайней мере, в сочинении «О порядке» Августин рассказывает, как трудно ей было улавливать в латинской речи погрешности (*Aug. De ord. II.*

32. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 230.

33. Cherry, D. (1997) "Marriage and Acculturation in Roman Algeria", *Classical Philology* 92(1): 71–83.

34. Wilhite, D. E. "Augustine the African", p. 14.

35. Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, p. 75. Philadelphia: Westminster Press; Moore, R. (2007) "O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica", in J. C. Stark (ed.) *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 159. University Park, PA: Pennsylvania State University Press; Frend, W. H. C. (1987) "The Family of Augustine: A Microcosm of Religious Change in North Africa", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Vol. 1*, p. 140. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

17. 45). Все говорит в пользу того, что в отличие от мужа Моника оставалась носителем «африканской» идентичности. Эта амбивалентность сохранилась и в следующем поколении. Единственному своему сыну Августин дал имя Адеодат, которое Питер Браун прочитывает как латинизированный вариант пунического имени Ятанбаал (*Iatanbaal*)³⁶, а Дэвид Уилхайд допускает и вариант буквального перевода имени Ганнибал («Дар Бога») на латинский язык (*a Deo datus* = дарованный Богом)³⁷. Если это предположение верно, использование такого имени (а эпиграфический материал доказывает его популярность) свидетельствует о силе исторической памяти пунийцев, продолжавших называть своих сыновей именем злейшего врага Рима³⁸. Чья бы версия ни оказалась верной, П. Брауна или Д. Уилхайта, подобное имянаречение, очевидно шедшее от матери Адеодата, явно выражало симпатии к местным традициям. И, видимо, также от матери Адеодат усвоил пунический язык, на котором, впрочем, по признанию Августина, и он сам, и его сын говорили недостаточно хорошо (*Aug. De magist. XIII. 44*), и, конечно же, универсальным языком общения для них оставался латинский. Таким образом, мужская часть семьи, очевидно, продолжала линию на романизацию, в то время как женская оставалась носителем местной традиции.

Как можно понять из «Исповеди», первым языком Августина был латинский, который он усвоил в младенчестве на слух от кормилиц (*Aug. Conf. I. 14. 23*). И тем не менее он признавался, что говорил на латыни с погрешностями, чем раздражал италийцев (*Aug. De ord. II. 17. 45*). Но важно другое. Августин тотчас оправдывает себя тем, что и сам Цицерон допускал погрешности в речи, а варваризмы теперь, то есть во времена Августина, так распространены, что и в самом Риме речь кажется варварской (*Aug. De ord. II. 17. 45*). Все это отражает то напряжение, которое неизбежно возникало при встрече исконных носителей языка с иноязычными, жаждавшими стать «своими» и совершенствовавшими себя в языке новой культуры. Как пишет Дж. О’Доннелл, новая африканская элита всеми силами пыталась преодолеть свою *afri-*

36. Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo: A Biography*, p. 63. Berkeley, CA: University of California Press.

37. Wilhite, D. E. “Augustine the African”, p. 18.

38. Ibid.

canitas и принять *romanitas*, стремясь, чтобы их речь была «более римской, чем у самих римлян»³⁹.

В этом отношении и обращение Августина не просто в христианскую веру, а именно в ортодоксальное христианство можно рассматривать как выбор между романизацией и сохранением африканской идентичности в пользу романизации.

Донатизм был не просто организационным расколом в церкви, не просто движением, возникшим вокруг Доната, требовавшего повторного крещения традиторов и противостоявшего карфагенскому епископу Цецилиану. Длительность и сила раскола, растянувшегося на столетия, свидетельствовали о том, что в основе его лежали не столько разногласия по поводу судьбы епископской кафедры в Карфагене, но гораздо более глубокие противоречия⁴⁰, облеченные в религиозную форму. После попытки императора Константина Великого преодолеть схизму силовым путем донатизм стал движением, обретшим явную антиимперскую, а потому и антиримскую направленность. В то время как остальной христианский мир в течение IV столетия искал опору во власти императора, ярким свидетельством чего стало соперничество между никейцами и арианами за поддержку двора, донатисты оставались враждебны римским властям⁴¹. Даже апелляция донатистов к авторитету св. Киприана, который, заботясь о христианах, отпавших от церкви во время гонения при Деции (250–251), отстаивал повторное крещение для проявивших духовную слабость христиан, может рассматриваться как стремление африканских христиан к независимости от светской власти. Идеи донатистов были настолько близки к позиции Киприана, что Жан-Поль Бриссон позволил себе использовать в отношении раскольников IV в. имя киприанистов, а не донатистов⁴². Поскольку же донатисты представляли традиционное африканское богословие, Брент Шоу предложил называть их просто африканцами⁴³, а Питер Кауфман — африканскими сепаратистами, дей-

39. O'Donnell, J. (1985) *Augustine: A New Biography*, p. 42. Boston, MA: Twayne Publishers.

40. Brown, P. "Religious Dissent in the Later Roman Empire", p. 83.

41. Elrod, E. C. "Reexamining Heresy: The Donatist", p. 59.

42. Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'Invasion Vandale*, p. 181. Paris: E. de Boccard.

43. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 196.

ствовавшими в условиях римской оккупации⁴⁴, превращая тем самым конфликт из религиозного в политический.

Это противостояние среди прочего выражалось в сфере языка. Не касаясь сути донатистского движения, мы должны тем не менее констатировать, что для Августина борьба с донатизмом, в которую он с воодушевлением включился, возвратившись в Африку, была битвой за «пригороды», куда еще не пришла римская культура и истинная вера и жители которых в большинстве своем оставались носителями пунического языка. Уже приведенный выше пример общины городка Фуссала, в котором, по словам Августина, было мало католиков и для общения с местным населением требовался пресвитер, знающий пунический язык, не единственный. В другом письме, адресованном епископу Новату, Августин признается, что проповедь Евангелия в областях близ Гиппона «сталкивается с трудностями из-за отсутствия <проповедников>, которые бы говорили на пуническом языке» (*Aug. Ep. LXXXIV. 2*).

На основе писем Августина складывается ощущение, что донатисты были прежде всего силой, отстаивавшей религиозную и языковую самобытность в противовес римскому и общехристианскому универсализму. Неслучайно Августин вменял им в вину не только и не столько заблуждения относительно повторного крещения, с чего он начинает свою экзегезу Евангелия от Иоанна, но в первую очередь раскол, отпадение от общего тела Христова. Объясняя в «Рассуждениях на Послание Иоанна к парфянам» 96-й стих 118-го псалма — «Твоя заповедь безмерно обширна», — Августин сетует, что донатисты ограничивают «пределы любви Африкой» (*Aug. In Ep. ad Parth. X. 8*), вообще отказываются общаться с Иерусалимом как с городом, погубившим Христа, и считают, что Христос «остался на двух языках, латинском и пуническом, то есть африканском» (*Aug. In Ep. ad Parth. II. 3*). В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Августин также жалуется на то, что, по мнению его оппонентов, «Бог правит только в Африке» (*Aug. In Iohann. XIII. 3*) и что Христос «искупил только Африку» (*XIII. 14*).

Очевидно, вернувшись после общения с Амвросием Медиоланским в Африку, Августин выбрал сторону универсализма, понимая под церковью не только африканскую церковь, но церковь

44. Kaufman, P. I. (2009) "Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa", *Journal of Late Antiquity* 2(1): 138–139.

вселенскую. С этим пониманием единства церкви вполне сочетался и традиционный римский космополитизм. Неудивительно на этом фоне утверждение У. Френда о том, что выбор Августина между донатизмом и ортодоксией был определен тем, что донатизм предполагал разрыв с интеллектуальным языческим наследием и замену классической литературы Библией. В этом отношении и манихейство, которым увлекся в молодости Августин, и католицизм в Северной Африке выражали бóльшую степень преимущества с языческим классическим прошлым и были значительно более привлекательными для него и его романизированных друзей⁴⁵.

Отказ донатистов от церковного единства означал для Августина отказ и от империи, презрение к власти императора, олицетворявшего политическое единство. В письме Криспину, перекрестившему жителей Маппалы (Mappala), Августин предлагает своему адресату сравнить себя и императора, которому он противопоставляет себя своими действиями:

Если ты сравнишь личности, то ты держатель (*possessor*), а он — император, если сравнишь места, то ты во владении, он на царстве, если сравнишь цели, то он стремится уничтожить раскол, а ты — разрушить единство (*Aug. Ep. LXVI. 1*).

В этом отношении донатисты оказываются близки к африканским язычникам, которые характеризуются Августином не только как почитатели демонов, но и как нарушители римских законов. В 399 г. недалеко от Карфагена, в Суффекте, после опубликования эдикта императора Гонория о борьбе с идолами христиане разрушили статую Геркулеса, а в ответ толпа язычников убила шестьдесят христиан. Августин пишет об этом:

Римские законы у вас похоронены, растоптан страх перед справедливыми судебными решениями, нет, конечно, никакого почтения и благоговения перед императорами. У вас пролилась невинная кровь шестидесяти братьев, а если кто убил больше других, тот удостоился похвал и получил первенство в вашей курии (*Aug. Ep. L. 1*).

Язык письма, использование притяжательного местоимения «ваш» по отношению к Геркулесу заставило Д. Уилхайта пред-

45. Frend, W. H. C. "The Family of Augustine", p. 150.

положить, что речь идет не о римском Геркулесе, а о боге Мелькарте, который у африканцев слился с собственно Геркулесом, и выступление язычников, таким образом, следует рассматривать не только как антихристианское, но прежде всего как антиримское⁴⁶, на чем и акцентирует внимание Августин.

В 408 г. в Каламе вспыхнул мятеж, главными участниками которого стали также язычники. Беспорядки длились несколько дней. По свидетельству Августина, язычники в нарушение только что принятых законов устроили в июньские календы нечестивые празднества, в ходе которых толпа забросала камнями церковь, спустя восемь примерно дней церковь вновь была атакована, а на следующий после второго нападения день дело не ограничилось бросанием камней: церковь была предана огню, кто-то из служителей храма был убит, кто-то вынужден спасаться бегством, епископ спрятался; бесчинства продолжались в целом около десяти дней (*Aug. Ep. XCI. 8*). В своем послании Некторию, написанном по этому поводу, Августин несколько раз цитирует седьмую песнь «Энеиды» Вергилия, то место, где рассказывается, как Юнона подвигла местное население Италии (Августин этот топоним не использует) восстать против прибывших на полуостров прародителей Рима, благодаря чему мятеж язычников мог, по мнению Д. Уилхайта, считываться вполне сведущим в римской литературе и истории адресатом Августина прежде всего как антиримское восстание. К этой своей реконструкции Д. Уилхейт добавляет также предположение, что Некторий, тоже африканец, как и сам Августин, мог воспринимать упоминание о Юноне как аллюзию на Танит, чтимую в Карфагене и «слившуюся» в результате романизации с Юноной. Если это так, то мятежная толпа в Каламе предстает у Августина прежде всего «антиримски настроенным скоплением пунической деревенщины»⁴⁷. При этом из письма остается неясным, как вели себя донатисты и подверглась ли нападению их церковь. Если жертвой стала только католическая базилика, то в мятеже остается вновь видеть больше антиримское, чем антихристианское выступление.

Еще один конфликт между язычниками и христианами, о котором упоминает (и который интерпретирует) Августин, произошел в Карфагене. В одной из своих проповедей, перейдя к обличению язычества, Августин вспоминает, как в Карфагене

46. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 223.

47. Ibid., p. 222.

по требованию или просьбе язычников была позолочена борода у статуи Геркулеса, что вызвало протест со стороны христиан, которые соскоблили позолоту с бороды бога (*Aug. Sermo XXIV. 6*). Августин, поражаясь живучести идолопоклонства в Карфагене, призывает своих африканских слушателей сделать у себя на родине то, что уже сделал Рим, «столица народов», — избавиться от почитания бесчувственных камней (*XXIV. 6*). Несмотря на то, что он называет Геркулеса и других богов римскими, несколько раз повторяя это, как бы ассоциируя язычество со столицей империи, его основной призыв к африканцам состоит именно в том, чтобы пройти тот же исторический путь, что и римляне — от язычества к христианству. Для Августина в его время поклонение идолам, таким образом, было связано уже не с римской, а с африканской идентичностью, и, как это ни странно, отказ от римских богов понимается как часть романизации в новых исторических условиях.

Именно этой критикой приверженности *прежнего* Рима язычеству можно в некоторой степени объяснить антиримский пафос «Града Божия» Августина, в котором он не только повторяет традиционный для апологетической литературы штамп о том, что кормилицей Ромула и Рема была не волчица, а проститутка (*Aug. De civ. Dei. XVIII. 21*), но и высмеивает героев римской истории. Хваля консула Марка Атилия Регула (отпущенного из карфагенского плена в Рим и вернувшегося обратно в плен, где он принял смерть) за доблесть, Августин смеется над его клятвой богам (*I. 16*). Лучшие, по мнению Саллюстия, времена в истории Рима, когда он одерживал победы над Карфагеном, оказываются, по мнению Августина, не такими уж и хорошими, ибо Рим изгнал своего освободителя — Сципиона Старшего — из Рима, отчего тот даже запретил погребать себя на родине (*III. 21*). Необходимо признать, что тема Пунических войн стала одной из важнейших в этом сочинении Августина; именно с победой Рима над Карфагеном он связывает упадок римских нравов, исчезновение важнейших римских добродетелей⁴⁸. Это выдает в нем не просто писателя и историкософа, но прежде всего африканского писателя, сделавшего акцент на многолетнем противостоянии своей исторической родины с Римом.

48. Corradini, R. (2018) "A stone in the Capitol: Some aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustine", in W. Pohl, C. Gantner, C. Grifoni, M. Pollheimer-Mohaupt (eds.) *Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities*. p. 99–100. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

Действительно, стремление Августина стать благодаря риторическому образованию и обращению в ортодоксальную веру подлинным «римлянином», заставлявшее многих исследователей творчества Августина видеть в нем исключительно латинянина и римлянина⁴⁹, не сводило на нет его африканскую идентичность.

Более того, для своих адресатов он выступал порой не только как брат во Христе, но и как африканец. Если же между Августином и его адресатами возникала та или иная напряженность, то его африканское происхождение, очевидно, служило дополнительным поводом уязвить его в ходе полемики. Так, Иероним, желая отказаться от дальнейших споров с Августином относительно перевода Библии на латинский язык, напоминает ему историю, когда юношеское рвение Ганнибала было одолено терпением Квинта Фабия Максима (*Aug. Ep. LXXII. 2. 3*), представляя в рамках этого сравнения себя в качестве римского консула, а Августина — в роли африканского полководца. В период антипелагианской полемики защитник учения Пелагия Юлиан Экланский, происходивший из Апулии, обвинял Августина в том, что он навязывает католической церкви особое африканское учение, проявляет «нумидийское упрямство» и вообще называет Августина «Аристотель пунийцев» (*Aug. Opus imperf. contra Jul. I. 16*). В данном случае важно обратить внимание также на то, что все эти оценки, адресованные ему, Августин сохраняет, включая письмо Иеронима в свою эпистолярную коллекцию и вкладывая характеристику себя как африканца в уста своего уже «литературного» Юлиана.

Августин не только не стесняется воспроизводить оценки себя как африканца, но и решительно вступает на защиту своей исторической родины. Так, в письме к Максиму Мадаврскому, который позволил себе посмеяться над пуническими именами, Августин обрушивается с критикой на своего адресата:

Не мог же ты до такой степени забыться, чтобы, будучи африканцем и обращаясь с письмом к африканцам (ведь мы оба живем в Африке), решиться поиздеваться над пуническими именами. Ведь если мы толкуем эти имена, что иное означает Намфамон, если не «человек доброй ноги», то есть такой, чей приход приносит что-то счастливое... если ты порицаешь этот язык, отвергни и то многое, что

49. Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, p. 32. Philadelphia: Westminster Press.

в пунических книгах, как сообщают ученейшие мужи, было мудро сохранено в памяти; ты должен сожалеть, что родился как раз там, где остается еще теплой колыбель этого языка... Ты настолько пренебрегаешь пуническими именами и презираешь их, будто предал себя алтарям римских богов (*Aug. Ep. XVII. 2*).

Важно заметить, что Августин не противопоставляет в данном случае язычество и христианство, не уточняет религиозную принадлежность авторов «пунических книг» (имеет ли он в виду, например, язычника Апулея или Киприана Карфагенского), а выступает на защиту африканской самобытности, в результате чего приверженность Максима «римскому» воспринимается им как предательство его же собственной родины⁵⁰.

Некоторые послания Августина показывают его не просто африканцем, но и защитником Африки в отношениях с Римом и римлянами. В письме Гезихию, епископу Салоны, написанном по поводу сроков конца света, Августин, опровергая надежду своего адресата на близкий эсхатологический конец и говоря о незавершенности проповеди Евангелия, пишет:

У нас, то есть в Африке, живут бесчисленные варварские народы, которым еще не было проповедано Евангелие; об этом мы каждый день узнаем от тех, кого приводят в качестве пленных и превращают в римских рабов. Но с недавних пор некоторые из этих народов, весьма немногие, живущие близ римских границ и замиренные настолько, что уже не имеют собственных царей, но подчиняются префектам, поставленным над ними римской властью, стали христианами: как сами, так и префекты их. Живущие же во внутренних <областях Африки> народы, которые не подчиняются римской власти, остаются совершенно чуждыми христианской религии (*Aug. Ep. CXCIX. 46*).

В приведенном отрывке есть, по крайней мере, два важных для нашего анализа момента. Во-первых, обращает на себя внимание построение Августином фраз, использование им не только указательного местоимения для характеристики африканских народов как «этих», но и личного местоимения «мы», которым он выражает территориальную, а не этническую или конфессиональную идентичность и связывает себя с Африкой вообще, а не только

50. Ibid., p. 254.

с романизированной и христианизированной ее частью. Следующая фраза Августина: «не только римлян, но и все народы Господь пообещал благословить в семени Авраама» (Aug. Ep. CXCIX. 12, 47) — явно свидетельствует о том, что африканцы рассматриваются им в противопоставлении римлянам. Более того, продолжая, он пишет, что

в рамках этого обетования уже случилось так, что некоторые народы, не подвластные Риму, приняли Евангелие и присоединились к Церкви, которая приносит плод и возрастает по всему миру (Aug. Ep. CXCIX. 47).

Августин, по существу, лишает Римскую империю того статуса, который ей придавал в свое время Евсевий Кесарийский, сформулировавший идею «христианской Римской империи», согласно которой именно империя, созданная Октавианом Августом, является условием евангелизации всех язычников. Оказывается, что «некоторые народы» (Августин не идентифицирует их как африканские) приняли христианство независимо от римлян.

Второй момент, привлекающий к себе внимание, связан с упоминанием Августином в процитированном выше письме работорговли в Африке. То, что Северная Африка времен Августина оставалась территорией, которую римляне использовали не только в качестве своей житницы, но и в качестве поставщика рабов, факт очевидный, на котором не было бы смысла останавливаться лишний раз, если бы не позиция Августина. В приведенном только что послании Гезихию о работорговле упомянуто вскользь, и отношение Августина к этой практике, по крайней мере, выглядит нейтральным, но в другом письме — епископу Тагасты Алипию — он явно негодует по поводу разбоя, чинимого работорговцами в Африке:

Количество тех, кого в простонародье называют работорговцами (*mangones*), в Африке столь велико, что они серьезно истощают ее, лишая населения, увозя <людей>, которых продают в заморских землях, при этом <проданные> являются зачастую свободно-рожденными. Ибо если они находят тех, кто были проданы своими родителями для трудов на двадцать пять лет (как это позволяют делать римские законы), то покупают их как рабов и продают за морем как рабов, настоящих же рабов они редко покупают у их хозяев. Кроме того, множество работорговцев вызвало к жизни огромное

количество разбойников и похитителей, которые обычно толпами с криками, подобно варварам и солдатам, нападают на дикие мало-заселенные места и насильно уводят людей, чтобы продать их тем работоторговцам (*Aug. Ep. X*. 2*).

Эмоциональное описание Августина выдает в нем человека, крайне не обеспокоенного судьбой Африки и африканского населения. Спустя несколько пассажей Августин выражает надежду, что Алипий сможет повлиять на то, чтобы римские власти сделали так, чтобы Африка не лишилась полностью своих коренных жителей (*ut Africa suis non evacuetur indigenis*) (*Aug. Ep. X*. 5*). Как видим, надежда на римские власти и римские законы звучит у Августина на фоне озабоченности ситуацией на своей родине⁵¹.

Последний момент крайне важен для понимания и самого Августина, и, наверное, многочисленных его единомышленников, имевших африканское происхождение, принадлежавших ортодоксальной церкви и видевших в римском мире прежде всего носителя цивилизации. Надежда на Рим и римские законы, апелляция к римским властям в борьбе с донатизмом, с одной стороны, и, с другой стороны, сохранение африканской идентичности, равнодушное отношение к тому, что происходит в Африке и с африканцами, ощущение своей сопричастности литературе, созданной африканцами, уживаясь вместе, создавали у романизированной африканской элиты сложную, «гибридную» идентичность, отражавшую общее противоречивое состояние африканского общества времен романизации и христианизации.

Если подвести итог сделанным в статье наблюдениям и через призму поиска идентичностей оценить религиозную и социокультурную ситуацию в Африке накануне прихода туда вандалов, то перед глазами исследователя возникает сложная и внутренне противоречивая картина. Нам неизвестно, сколько конфликтов породила романизация «языческой» Африки в начале I тыс. и насколько безболезненно приживались римские культы среди почитателей африканских богов, и мы можем лишь констатировать, что многие местные божества обрели новую жизнь под римскими именами. Но хорошо известно, что христианизация Африки, которую нельзя отрывать от дальнейшей ее романизации, выявила глубинные социальные противоречия, ярче всего отразившиеся в конфликте между донатистской и ортодок-

51. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 255.

сальной партиями. Несмотря на то, что и среди донатистов были свои «властители дум», вполне просвещенные люди, способные читать и толковать Писание, а за проповедниками «римского» христианства следовали сотни простолюдинов (в конце концов, Августин свои проповеди читал на латинском языке), это было противостояние двух Африк — одной, стремившейся отстоять свою языковую и культурную самобытность, и другой, видевшей либо единственный путь к спасению во вселенской церкви, либо путь к социальному благополучию на службе римскому государству. Причем последнее обстоятельство обеспечивало то, что в одном лагере могли оказаться как язычники (отец Августина), так и христиане, избравшие путь светской карьеры. В то же время нельзя отрицать и того, что воспринятый через романизацию космополитизм, подпитываемый идеей вселенской церкви, оказался неспособен полностью уничтожить в представителях африканской элиты чувство сопричастности исторической родине. Им не только время от времени напоминали об этом их адреса, но и сами они вполне сознавали себя частью Африки и африканской культуры.

Библиография / References

- Жюльен Ш.А. История Северной Африки. Т. 1. М.: Издательство Иностранной литературы, 1961.
- Казаков М.М. Особенности христианизации Северной Африки // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 46–61.
- Каргальцев А.В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 182–189.
- Сергеева Е.В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. СПб., 2007. С. 421–432.
- Barnes, T. D. (1971) *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Benabou, M. M. (1976) *La Résistance Africaine à la Romanisation*. Paris: F. Maspero.
- Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Philadelphia: Westminster Press.
- Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'Invasion Vandale*. Paris: E. de Boccard.
- Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Brown, P. (1961) "Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa", *History* 46(157): 83–101.

- Cherry, D. (1997) "Marriage and Acculturation in Roman Algeria", *Classical Philology* 92(1): 71–83.
- Corradini, R. (2018) "A stone in the Capitol: Some aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustine", in W. Pohl, C. Gantner, C. Grifoni and M. Pollheimer-Mohaupt (eds.) *Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities*, p. 91–109. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Daniélou, J. (1977) *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. Vol 3: The Origins of Latin Christianity*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Drobner, H. (2007) *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Elrod, E. C. (2006) "Reexamining Heresy: The Donatist", *Historical Perspectives: Santa Clara University Undergraduate Journal of History* 11: 42–73.
- Fatokun, S. A. (2005) "Christianity in Africa: a historical appraisal", *Verbum et Ecclesia* 26(2): 357–368.
- Février, P.-A. (1989) *Approches du Maghreb romain: pouvoirs, différences et conflits*. Aix-en-Provence: Édisud.
- Freund, W. H. C. (1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Freund, W. H. C. (1987) "The Family of Augustine: A Microcosm of Religious Change in North Africa", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Vol. 1*, p. 135–151. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Groves, C. P. (1948) *The Planting of Christianity in Africa. Vol. 1*. London: Lutterworth Press.
- Hildebrandt, J. (1981) *History of the Church in Africa*. Achimota: Christian Press.
- Julien, Ch.-A. (1961) *Istoriia Severnoi Afriki. T. 1* [History of North Africa. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo Inostrannoi literatury.
- Kargal'tsev A. V. (2014) "Akty muchenikov Skilii v kontekste issledovaniia istokov khristianskoi tserkvi Severnoi Afriki [Acta sanctorum Scillitanorum in the context of Studying the Roots of North African Church], *Vestnik russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 15(2): 183–189.
- Kaufman, P. I. (2009) "Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa", *Journal of Late Antiquity* 2(1): 131–142.
- Kazakov, M. M. (2014) "Osobennosti khristianizatsii Severnoi Afriki" [Specificity of the Christianization of North Africa], *Khristianskoe chtenie* 2–3: 46–61.
- Keresztes, P. (1989) *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A.D.* Lanham, MD: University Press of America.
- Markus, R. A. (1972) "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", *Studies in Church History* 9: 21–36.
- Millar, F. (1968) "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa", *Journal of Roman Studies* 58: 126–134.
- Moore, R. (2007) "O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica", in J. C. Stark (ed) *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 147–166. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- O'Donnell, J. (1985) *Augustine: A New Biography*. Boston, MA: Twayne Publishers.
- Oduyoye, M. A. (1986) *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*. Maryknoll, NY: Orbis.
- O'Meara, J. J. (1980) *The Young Augustine: An Introduction to the Confessions of St. Augustine*. London: Longman.

- O moyajowo, J. A. (1973) "An African Expression of Christianity", in B. Moore (ed) *The Challenge of Black Theology in South Africa*, p. 81–92. Atlanta: John Knox Press.
- Oosthuizen, G. C. (1968) *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*. London: Hurst.
- Rives, J. B. (1995) *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press.
- Sergeeva, E. V. (2007) "Pervye khristianskie obshchiny v Severnoi Afrike [The First Christian Communities in North Africa], *Mnemon: Issledovania i publikatsii po istorii antichnogo mira* 6: 421–432.
- Sindima, H. J. (1994) *Drums of Redemption: An Introduction to African Christianity*. Westport, CO: Greenwood Press.
- Wilhite, D. E. (2014) "Augustine the African: Post-colonial, Postcolonial, and Post-Postcolonial Readings", *Journal of Postcolonial Theory and Theology* 5(1): 1–34.
- Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity*. London: Routledge.