

АПОЛЛОНИЙ И АПОЛЛИНАРИЙ: «ЖИЗНЬ АПОЛЛОНИЯ ТИАНСКОГО» В ПОЛЕМИКЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА III–V вв.

Рассматривается динамика образа эллинистического философа Аполлония Тианского в текстах III–V вв. В рамках полемики между сторонниками язычества и христианства фигура Аполлония была использована как контраргумент Христу благодаря приписываемым ему способностям к чудотворству. Однако, вопреки историографической концепции конфликта идеологий в поздней Античности, это был единичный случай. В последующем Аполлоний рассматривался как нейтральная или позитивная фигура, что свидетельствует о гибкости идеологических представлений в этот период.

Ключевые слова: Аполлоний Тианский; Сидоний Аполлинарий; поздняя античность; конфликт язычества и христианства; эллинистическая философия.

Около 477 г. галльский аристократ Сидоний Аполлинарий написал письмо своему другу Льву Нарбоннскому. В нем упоминается о переписывании по просьбе адресата текста под названием «Жизнь Аполлония Тианского» (Ер. VIII, 3, 1) [1. Р. 127]. Данное письмо Сидония – единственное свидетельство о судьбе этого текста в Западной Римской империи V в. Между тем отношение к роману и к выведенной в нем фигуре Аполлония Тианского прямо связано с восприятием христианства и язычества в позднеримской античности из-за проводившихся в то время аналогий образов Аполлония и Христа. Природа взаимодействия сторонников и противников христианизации империи в IV–V вв. в настоящее время остается предметом дискуссии. Представляется, что анализ использования образа Аполлония Тианского в источниках может внести необходимую ясность в эту дискуссию. Соответственно, цель данной статьи – выявление динамики позднеантичного дискурса по поводу фигуры Аполлония Тианского. Для достижения этой цели необходимо рассмотреть существующую историографическую ситуацию относительно проблемы взаимодействия христианства и язычества в поздней Римской империи; природу и интенции текста, повествующего об Аполлонии Тианском – «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата; референции на этот текст в источниках III–V вв.

Концепция конфликта между христианством и язычеством в IV в. имеет скорее историографическую, нежели историческую основу. Основополагающим исследованием в рамках этой концепции является сборник лекций «The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century», вышедший в 1963 г. под редакцией А. Момильяно. Среди авторов этого сборника наиболее ярко идею конфликта выразил Г. Блох, представив IV в. как время кульминационного столкновения двух идеологий, обозначившего конец античного мира [2. Р. 193]. Как указывает П. Браун (и упоминает сам Г. Блох), эта идея родилась скорее из актуального для 1950-х гг. опыта холодной войны, нежели из свидетельств исторических источников [3. Р. 18]. И если для 1950–1960-х гг. подобный подход выглядел релевантным, то в 2000-х гг. идеологическое противостояние уже не столь занимает умы исследователей. О формировании иного восприятия взаимодействия язычества и христианства свидетельствует тематическая научная конференция, прошед-

шая в 2008 г. в Италии под названием «Язычники и христиане в Римской империи: разрушение диалога (IV–VI вв.)». Репарка в названии конференции говорит о стремлении избежать терминов, связанных с конфликтом, противостоянием, оппозицией и даже с бинарностью. П. Браун, один из инициаторов конференции (вместе со своей итальянской коллегой Р. Лицци Теста), предлагает обратить внимание не только на апологетов христианства и язычества, но главным образом на *saeculum*, т.е. в данном случае на светские, мирские интересы римлян, сквозь призму которых религиозные вопросы воспринимались чрезвычайно неоднозначно. В зависимости от пола, возраста, образования, рода деятельности, места жительства, происхождения и особенностей личной биографии могли возникать самые разнообразные комбинации языческого и христианского мировоззрений [3. Р. 21–22]. Сам П. Браун, ведущий англоязычный специалист по данной тематике, ученик А. Момильяно, рассматривает практическую сторону взаимодействия язычества и христианства главным образом как трансформацию ритуалов светской власти в городской среде поздней империи [4. Р. 39–40].

Развивая мысль П. Брауна и полемизируя со сторонниками идеи конфликта христианства и язычества и так называемого «языческого возрождения» 390-х гг., другой авторитетный американский антиковед Алан Кэмерон издает в 2011 г. фундаментальную работу, последовательно развенчивающую каждое из свидетельств противостояния язычников и христиан [5]. Данное исследование имело широкий резонанс и вызвало полемику, главным образом среди европейских ученых. Несмотря на свой провокационный и местами безапелляционный характер, исследование А. Кэмерона получило достаточное признание, чтобы стать новой точкой отсчета для изучения взаимодействия христианства и язычества. Впрочем, отказываясь от «конфликтной модели», современные авторы не отбрасывают существование напряженности между социальными группами внутри империи. Они лишь предлагают рассматривать ее не как конфликт, а как соревновательный аспект общественной жизни, в равной степени касающийся как отношений между язычниками и христианами, так и язычников и христиан со своими единоверцами [6]. Соответственно, принципиальное значение приобретают особенности каждого конкретного случая столкновения христиан-

ских и языческих взглядов. Это применимо и к казусу Аполлония Тианского.

Для понимания значения «Жизни Аполлония Тианского» следует охарактеризовать особенности этого произведения. Это псевдобιογραφический роман, написанный греческим софистом Флавием Филостратом (ок. 170 – ок. 245) для филэллинистски настроенной императрицы династии Северов Юлии Домны примерно в 215–240 гг. [7. С. 217–220]. Жанровую принадлежность «Жизни...» невозможно определить в современных дефинициях, поскольку в ней сочетаются элементы мифологии, политической философии, романа путешествий, биографии, апологетики и др. Впрочем, И. Бови склоняется к определению «роман» [8. Р. 29].

Под определение античного романа относят «Жизнь...» и отечественные авторы. Действительно, титульный герой – философ-пифагореец, путешественник, маг, чудотворец – переживает множество приключений и опасностей, которые благополучно преодолевает благодаря своей мудрости и иногда – колдовству. Текст явно разделен на завязку сюжета, его развитие, кульминацию и развязку, т.е. на структурные элементы художественного произведения. Из-за этого у исследователей возникает вопрос о соотношении вымысла и реальности в «Жизни Аполлония Тианского». Несомненно, что сам протагонист являлся реальной исторической фигурой, но остается проблемой, насколько соответствует ему литературный образ, созданный Филостратом. Об этом говорит Й. Элснер, отмечая в лице Филострата кульминацию второй софистики с характерными для этого направления смешением жанров, самодостаточными экфрасисами и преобладанием риторики над адекватным отображением реальности [9. Р. 12–14].

Е.Г. Рабинович полагает, что Филострат основывался на действительно существовавших записках спутника Аполлония Дамида. Однако для придания им художественности он взял за основу композиции известные образцы античной героической биографии. К тому же Филострат украсил свой текст многословными риторическими отступлениями для салонного чтения перед императрицей. В результате получилась комбинация эмпирической и фантастической реальностей, подобная другому известнейшему псевдобιογραφическому античному роману «Александрия» [7. С. 220–232].

На вопрос об исторической достоверности такого рода романов, по мнению исследователей, невозможно дать однозначный ответ, поскольку в них формируется особая условно-историческая реальность – когда «приблизительно соблюдается последовательность общеизвестных событий, в повествование вводятся более или менее похожие на себя исторические личности, используются исторические анекдоты – и на этом фоне совершает свои подвиги главный герой, соотносенный или не соотносенный с исторической личностью, но никогда ей не тождественный» [Там же. С. 235].

Отделить исторические факты от риторических фигур при таких установках затруднительно. А. Кемезис предпочитает не ставить такую задачу вообще, поскольку считает ее непродуктивной для

исследования. Он предлагает интерпретировать текст Филострата как в основе вымышленный, особенно в отношении путешествий и взаимодействия с римскими императорами. А. Кемезис рассматривает «Жизнь Аполлония Тианского» как произведение, принадлежащее к популярному в период Антонинов жанру псевдодокументальной фантастики. И авторы, и читатели произведений этого жанра понимали разницу между текстом и действительностью, осознавали принцип литературной мистификации. Однако при этом сам текст оставался носителем авторских идей и интенций, и с этой точки зрения может быть исследован как исторический источник [10. Р. 159].

Для понимания заложенных в тексте «Жизни...» идей Филострата полезными являются наблюдения В. Гизелинка и К. Демёна, отмечающих, что в фабуле романа присутствуют два рассказчика: основной – Дамид, и пересказывающий и редактирующий его Филострат. Таким образом, последний открывает для себя возможность стилистической образности, цитат и аллюзий, характерных для второй софистики, при сохранении стержневого референта – простого и безыскусного рассказчика. Этим объясняются риторические отступления, которыми насыщен текст и которые Е.Г. Рабинович считает свидетельством неспособности Филострата справиться с народным языком Дамида или реверансом в сторону салонной культуры Северов. В. Гизелинк и К. Дёмен полагают, что Филострат намеренно использовал прием метавымысла, играя с читателем, заставляя того осознавать свою позицию как читателя, балансировать на грани веры и отрицания, фантазии и фактуальности. Именно в этом исследователи видят высшее литературное мастерство Филострата, кульминацию искусства слова второй софистики, книгу – храм Аполлония, выстроенный в параллель настоящему храму в Тиане [11. Р. 98–100, 127].

Насыщенность «Жизни Аполлония Тианского» специфическими греческими и эллинистическими идеями, референциями и приемами заставляет исследователей считать ее манифестом греческой идентичности в римском мире, заявлением о пайдеи в позднеантичном понимании, т.е. о культурном, философском, образовательном превосходстве греков над римлянами [12]. Но А. Кемезис предлагает не столь однозначное и, вероятно, более глубокое толкование позиции Филострата как автора. Филострат понимает разницу между Аполлонием-персонажем и Аполлонием-исторической фигурой. Он осознает условность греческой пайдеи и тех отношений, которые выстраиваются в романе между эллинистическим и романским мирами, между философом и правителем, и не пытается навязывать их читателю. Ирония является неотъемлемой частью его нарратива. Филострат не желает убеждать и проповедовать, он хочет, чтобы читатель задумался над соотношением вымышленного мира Аполлония и окружающей имперской реальности, задал себе вопросы о месте греков в настоящем и о роли их прошлого [10. Р. 156]. Суммируя современные интерпретации идей автора «Жизни Аполлония Тианского», можно сказать, что Филострат выразил в этом произведении свои взгляды на актуальную

греческую философию и на ее место в римском государстве. Соответственно, наибольший отклик «Жизнь Аполлония Тианского» могла вызвать в эллинистической или филэллинистической среде. С полемикой же вокруг христианства она изначально не связывалась хотя бы в силу очевидной индифферентности Филострата к данной теме. Вопрос о знакомстве Филострата с работами ранних христиан остается открытым за недостатком прямых свидетельств, но отсутствие в его трудах упоминаний о христианстве говорит само за себя.

Впрочем, исследователи предполагают, что Филострат знал о христианском вероучении хотя бы в силу бурного развития последнего в это время. Намеренные или нет, но параллели между отдельными сюжетами произведений Филострата и христианской мифологией просматриваются отчетливо [13. Р. 172]. Одна из таких параллелей – сравнимость Аполлония Тианского с Христом, ставшая основой для последующего включения фигуры Аполлония в поле околохристианского дискурса.

Вероятно, эта тенденция зародилась в связи с популярностью «Жизни Аполлония Тианского» в первой половине III в. А.В. Вдовиченко справедливо отмечает, что Ориген, написавший антиязыческий трактат «Против Цельса» в 248 г., никак не упоминает о сравнении Аполлония с Христом. Отсюда исследователь делает вывод о первоначальном отсутствии антихристианских интенций в дискурсе об Аполлонии [14. С. 153]. Однако это не совсем верно. Ориген не говорит об Аполлонии потому, что цитируемый и критикуемый Оригеном Цельс в своем «Истинном слове» не ссылается на фигуру Аполлония. Это объяснимо, поскольку «Истинное слово», по мнению современных исследователей, было написано около 150–180-х гг., т.е. до появления «Жизни Аполлония» Филострата. Вероятно, в это время Аполлоний Тианский был еще не столь известен. Но это не значит, что образ Христа в контексте полемики не сопоставляется с другими известными чудотворцами языческой традиции. Цельс, цитируемый Оригеном, сравнивает Иисуса со считавшимися магами Пифагором (в связи с этим необходимо вспомнить, что Аполлоний был неопифагорейцем), рабом Пифагора Замолксисом, Рампсинитом, а также с Орфеем, Протесидаем, Гераклом, Тезеем, совершавшими путешествия в страну мертвых [15. С. 560–561]. Таким образом, аргумент против исключительности фигуры Христа на основе его сопоставления с другими иконическими образами Античности уже был известен. Включение же в этот ряд Аполлония после появления работы Филострата было естественным, так как параллели нарративов лежат на поверхности.

В частности, на них обратил внимание ученик Плотина Порфирий (ок. 234 – ок. 305) в работе «Против христиан». Он сфокусировался на кульминационной точке евангельского повествования – Страстях Христовых, проводя аналогию с сюжетно схожей развязкой «Жизни Аполлония» – поведением Аполлония перед судом Домициана. Порфирий акцентировал преимущество Аполлония над Христом в силу того, что последний не смог избежать казни, Аполлоний же

чудесным образом исчез из императорского дворца, чтобы вскоре объявиться в ПUTEОЛАХ, недалеко от Неаполя [16. Р. 39]. Императоры-христиане, начиная с Константина, неоднократно запрещали эту работу Порфирия. В том числе, по словам Л. Фрума, списки «Против христиан» подвергались публичному сожжению по указу Феодосия II в 435 и 448 гг. [17. Р. 326]. Это свидетельствует об актуальности данного текста и в середине V в., т.е. в период жизни и деятельности Сидония Аполлинария. Впрочем, Феодосий II правил в восточной части империи, на западе ситуация могла быть иной.

Помимо Порфирия, существовал другой резонансный текст, сравнивающий Христа и Аполлония Тианского – «Филалит (Правдолюбец)» Соссиана Иерокла [18. Р. 432], ученика Порфирия [16. Р. 39], президи, викария и префекта в Пальмире, Вифинии, Египте, датируемый 303 или 312 г. [14. С. 151–152]. Более того, Иерокл мог написать свой текст раньше Порфирия, в преддверии Великого гонения на христиан 303–313 гг., в котором он принял непосредственное участие [19. Р. 241]. Вопрос о первенстве Иерокла в сопоставлении Аполлония и Христа основан на прямом указании Евсевия Кесарийского [20. С. 156], но остаются сомнения в том, что именно Иерокл был автором этой идеи. А. Кофски предполагает, что в III в. в неоплатоническом дискурсе сложилась традиция представления Аполлония и Христа в виде однотипных чудотворцев, и как Порфирий, так и Иерокл лишь озвучивали эту традицию [21. Р. 63]. Судя по пересказу Лактанция, Иерокл, подобно Порфирию, выдвигал тезис о превосходстве Аполлония над Христом с точки зрения магической силы и скромности, поскольку Аполлоний избежал казни и при этом не объявлял себя богом [22. С. 309–310]. Это повторяющееся суждение говорит в пользу интеллектуальных контактов по крайней мере между Иероклом и Порфирием, если не о неоплатониках в целом.

Наиболее подробное изложение взглядов Иерокла сохранилось в работе Евсевия Кесарийского, написанной около 312 г. [14. С. 151]. Эта работа на деле обращена не на взгляды Иерокла в целом, но на непосредственно сравнение Аполлония с Христом [20. С. 156]. Если другие аргументы язычников на тот момент уже известны и опровергнуты, то эту параллель Евсевий встречает впервые. Он подробно и явно пристрасно разбирает все противоречия и нестыковки в «Жизни Аполлония», иронизирует, высмеивает и, как отмечает А.В. Вдовиченко, в целом стоит на грани откровенного перевираания предмета своего анализа ради опровержения любых аналогий между неопифагорейским философом и христианским мессией [14. С. 155]. Подобная пристрасность объяснима в контексте событий 312 г. в Кесарии – правление местного августа Максимиана Дазы отличалось преследованием христианства, по свидетельству того же Евсевия; в октябре победа Константина у Мульвийского моста изменила ситуацию на противоположную. Эти политические трансформации стимулировали идеологическую полемику.

Кроме Евсевия, «Филалита» критикует Лактанций, но это происходит, по его собственным словам, из-за

того, что он лично столкнулся с Иероклом во время пребывания в Вифинии [22. С. 306–307]. Следует отметить, что если сочинение Порфирия оставалось широко известно в течение еще как минимум 130 лет, и на западе, и на востоке (о нем писали Августин, Иероним и Сократ Схоластик), то об Иерокле в более позднее время не вспоминают. Соссиан Иерокл не имеет авторитета философа, как Порфирий, соответственно, его сочинение не столь резонансно – особенно после прекращения гонений, в русле которых было создано. Соответственно, развернутое сопоставление Аполлония с Христом, предпринятое им, не получило в тот момент дальнейшего развития.

В то время, как в восточной части империи вокруг фигуры Аполлония возникла полемика, запад, как отмечает К.П. Джонс, был заметно более сдержан по отношению к этому персонажу [23. С. 59]. В частности, о нем упоминают некоторые отцы церкви. Иероним критикует сочинение Порфирия в «Комментариях к Даниилу», написанных около 407 г., однако вне всякой связи с Аполлонием Тианским [24. С. 1]. Тем не менее он показывает свое знакомство с произведением Филострата в письме 393 г. [25. Р. 287] Паулину Ноланскому. Он пишет о путешествиях в поисках мудрости, приводя примеры Пифагора, Платона, апостола Павла – и Аполлония. При этом им дано подробное – хотя и неточное – описание маршрута Аполлония в соответствии с описанием Филострата (Ер. 53, 1) [26. Р. 541]. Необходимо отметить, что Иероним ставит Аполлония в один ряд с Платоном, хотя и оговаривается, что в народе Аполлония называют магом, и только среди пифагорейцев – философом. Для Иеронима авторитет фигуры Аполлония достаточно высок, чтобы видеть в ней позитивный пример для эпистолярной риторики. В этом эпизоде нет речи о чудотворстве, соответственно нет необходимости в сопоставлении с Христом. В то же время Иероним произвольно дополняет Филострата, приписывая Аполлонию посещение народов, у которых тот не бывал. Стридонек выбирает и искусственно усиливает тот аспект образа Аполлония, который был никак не связан с религиозной полемикой – странствия.

Аврелий Августин в полемическом сочинении «Против Академиков» (имея в виду языческих философов) ничего не говорит ни об Аполлонии, ни о Порфирии или Иерокле. Однако в своем письме 402 г. он, ссылаясь на необходимость ответить на вопросы язычников, указывает на Порфирия как главный источник антихристианской аргументации. Там же он упоминает и Аполлония, впрочем, вне связи с Порфирием. Это происходит в контексте обсуждения путешествия Ионы в чреве Левиафана. По мнению оппонентов христианства, совершать подобные чудеса могли и Апулей, и Аполлоний, маги и философы. Августин не отвергает саму возможность такого чудотворства, хотя и сомневается в его достоверности (тут же предполагая, что оно может происходить не от святых ангелов, но от демонов, и поэтому быть лишь видимостью) (Ер. 102) [27. Р. 373, 382–383]. В другом письме, датированном 412 г., он повторяет ту же аргументацию по отношению к Апулею и Аполлонию уже в связи с их сопоставлением с Христом. Не отрицая

полностью их магические способности, Августин подчеркивает, что святые пророки несравненно превосходили их в своей божественной славе, не говоря уже о богочеловеке Христе. В то же время Аполлоний для Августина предпочтительнее языческих богов, наподобие Юпитера (Ер. 138, 18) [Там же. Р. 583–584]. Таким образом, и Иероним, и Августин согласны со способностью Аполлония к чудотворству, однако разными способами нивелируют этот факт. Иероним относит его к простонародным верованиям, Августин ранжирует всех кудесников по критерию этичности поведения, помещая магов-пифагорейцев между языческими богами и христианскими святыми.

С конца IV в. в политических и литературных кругах Запада был высок авторитет Аврелия Симмаха, префекта Рима, и его последователей – Флавия Никомаха, Макробия и др. Симпатии Симмаха к традиционному римскому язычеству были широко известны. Его заочная дискуссия с Амвросием Медиоланским по поводу возвращения языческого алтаря Победы в римский сенат хрестоматийна и хорошо описана в современных исследованиях [28]. Симмах обращался к императору Валентиниану от лица граждан Рима с просьбой восстановить ряд языческих институтов, главным образом связанных с государственными выплатами жрецам и владением ими земель, против чего горячо выступил Амвросий [29. С. 185–223]. Впрочем, Р. Лицци Теста указывает, что полемика здесь ведется не вокруг попытки реставрации язычества Симмахом, а по поводу традиционных государственных дотаций римскому жречеству [30].

Литературная деятельность Симмаха стала образцом для последующих поколений. В частности, Сидоний Аполлинарий прямо заявляет, что Симмах является для него примером для подражания (Ер. I, 1, 1) [1. Р. 1]. Очевидно, Сидония, на тот момент уже епископа, не беспокоили языческие настроения Симмаха. Именно на его окружение ссылается Сидоний, говоря об Аполлонии Тианском. Он пишет: «*Apollonii Pythagorici vitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedio exscripsit, quia iusseras misi; quam, dum parare festino, celeriter eiecit in tumultuarium exemplar turbida, et praeceps et Opica translatio*» («Жизнь Аполлония Пифагорейца», которую ты меня просил сделать, я закончил, не так, как сделал это Никомах Старший с Филостратом, но как Тасций Викториан с Никомаховской рукописью») (Ер. VIII, 3, 1) [Там же. Р. 127].

Никомах Старший (Вирий Никомах Флавиан) принадлежал к высшей римской аристократии, был префектом претория и консулом при узурпаторе Евгении, поддерживавшим языческие традиции, а его союз с Симмахом был скреплен браком их детей. Макробий делает Никомаха, наряду с Симмахом, героем своих «Сатурналий» [31. С. 23]. Тасций Викториан известен своим переложением Тита Ливия, посвященным Симмаху [32. Р. 1160]. Таким образом, оба входили в окружение Симмаха и были, как и он, сторонниками сохранения языческих традиций. М. Дзельска интерпретирует сообщение Сидония о переводе ими «Жизни Аполлония Тианского» как свидетельство целенаправленного распространения

римскими интеллектуалами идеального образа чудотворца-язычника, альтернативного Христу. «Жизнь Аполлония Тианского» в этом контексте должна быть «чем-то вроде священной книги язычества, содержащей политеистическую теологию и пифагорейскую этику и, более того, имеющей пропагандистскую направленность, отвечая ожиданиям низших слоев языческого общества» [33. Р. 171–172].

А. Кэмерон возражает на это, что в действительности нет никаких доказательств подобной роли этого романа на римском Западе. Исследователь подчеркивает, что собственно сам роман не является антихристианским по своей сути и может быть прочитан в совершенном отрыве от религиозной полемики [5. Р. 554–555]. Даже вопрос о том, что именно сделали Никомах и Тасций Викториан с «Жизнью Аполлония Тианского» (переписали, отредактировали или перевели с греческого языка на латынь), остается открытым. Используемые Сидонием глаголы «exscribo» и «translatio» не поддаются однозначной трактовке в контексте приведенного выше отрывка. Т. Моммзен в свое время предложил ныне широко известную версию (из которой исходит, в частности, и М. Дзельска), что Никомах перевел с греческого языка на латынь, а Тасций и Сидоний лишь редактировали перевод. А. Лойен и У. Андерсон, буквально прочитывая Сидония, считали, что Никомах и Тасций переписывали греческий текст, и только Сидоний перевел его на латынь. А. Кэмерон опровергает обе точки зрения и предлагает собственный взгляд: все три автора переписывали греческий оригинал [5. Р. 548–549] (подобное предположение ранее выдвигал У. Андерсон [34. Р. 404]).

Такую трактовку подтверждает другое письмо Сидония, посвященное схожей тематике (Ep. IX, 16, 2) [1. Р. 170]. В нем Сидоний описывает работу над собственной книгой, которую данное письмо и подытоживает. Описание посвящено сложностям, с которыми он столкнулся, и недостаткам литературной обработки, к которым привели эти сложности, что, по сути, идентично описанию работы над «Жизнью Аполлония Тианского». Оба описания чрезвычайно схожи структурно и лексически, вплоть до использования искомым слов «exscribo» и «translatio» в одинаковом контексте. Говоря о своей книге, Сидоний никак не мог иметь в виду, что он ее переводил на какой-либо иной язык. Следовательно, вряд ли речь шла о переводе и в случае «Жизни Аполлония Тианского».

Таким образом, Сидоний переписывал либо греческий, либо латинский текст. Аргументы А. Кэмерона в пользу первого варианта связаны в основном с тем, что Сидоний уделяет слишком много внимания, даже в рамках существующей традиции самоуничижения, несовершенству своего стиля. По мнению исследователя, столь большое количество негативных эпитетов (*Opica, impolitum, semicrudum, musteum*) такой знаток и ценитель словесности, как Сидоний, не стал бы использовать по отношению к собственному тексту [5. Р. 550].

Подобная аргументация достаточно спорна, и уверенного ответа на вопрос о переводе «Жизни Аполлония Тианского» не дает. Вопрос не праздный, поскольку наличие перевода на латинский язык сделало

бы этот текст доступным для широкого круга читателей. К этому времени Западная империя в течение столетия идеологически и культурно обособлялась от Восточной, и знание греческого языка на Западе не было распространено. Соответственно, грекоязычные авторы были плохо известны на латинском Западе, и vice versa.

Это касалось и Сидония. Он был поверхностно знаком с греческой философией, поскольку она не входила в круг его интересов, связанных преимущественно с риторикой и грамматикой (*Carmin. XIV*) [1. Р. 232–234]. Вероятно, он был осведомлен и о восточной богословской традиции. В письме к Мамерту Сидоний вспоминает Лактанция, Иоанна (можно предположить, что имеется в виду Златоуст), Василия (Великого), Григория (Богослова), а также Евсевия Кесарийского (что в контексте настоящей статьи наиболее важно, поскольку Евсевий писал об Аполлонии Тианском). Однако неясно, читал ли их Сидоний в оригинале или же в латинских переводах, которые уже существовали в тот момент. При этом Евсевия он ставит вслед за историками Павлом Орозием и Руфином Аквилейским и рифмует с Евхерием Лионским, галльским епископом (*ut Orosius affluit ut Rufinus stringitur, ut Eusebius narrat ut Eucherius sollicitat*) (Ep. IV, 3, 7) [1. Р. 55].

Таким образом, у Сидония Евсевий Кесарийский ассоциирован не с восточными богословами, а с историками церкви. Это закономерно, поскольку он – автор известной Церковной истории, переведенной на латынь и дополненной упомянутым Руфином Аквилейским. У Сидония же в библиотеке имелась Хронография Евсевия (...*Eusebium chronographum misi, quorum si ad te lima pervenerit* (Ep. VIII, 6, 18 [1. Р. 133])), возможно, в переводе Иеронима на латинский язык. Но нет свидетельств, что Сидоний был знаком с теологическими и апологетическими трудами Евсевия, такими как «Против Иерокла». Следовательно, вряд ли он знал о тех страстях, которые разгорелись вокруг сравнения Аполлония и Христа в восточной части империи; либо же если и знал, то они не интересовали его в контексте конкретного письма. Э.М. Манукян выделяет епископов, подобных Сидонию, в условный типаж епископов-аристократов – наряду с епископами-богословами и промежуточным вариантом, представленным Авитом Вьеннским [35. С. 53].

Действительно, епископ Авит Вьеннский, младший современник Сидония, был значительно более сведущ в теологии [36. Р. 59], однако и он не упомянул о сравнении Аполлония и Христа. Среди коллег и знакомых Сидония были и настоящие богословы, полностью посвятившие себя религиозной жизни и церкви. В основном это выходцы из Леринского аббатства, как епископ Фауст Рьезский. В полемике с последним относительно состояния души (*De statu animae*) на Порфирия (указывавшего на Аполлония как на альтернативу Христу) ссылается Клавдиан Мамерт, галло-римский теолог, корреспондент Сидония [37. С. 128]. Однако ни Фауст, ни Клавдиан также не говорят о сравнении Аполлония с Христом. Работа Мамерта датируется примерно 470 г. – в то время как

еще за двадцать лет до этого Феодосий II запретил сочинения Порфирия на востоке. Очевидно, в Галлии Порфирий и другие неоплатоники оставались известны и авторитетны, невзирая на языческую природу их сочинений и наложенный запрет. Из сказанного можно заключить, что не только светски ориентированный Сидоний, но и участвовавшие в религиозных дискуссиях галльские богословы не обращались к сюжету сопоставления Аполлония с Христом.

Фигура Аполлония в письме Сидония действительно лишена любых полемических аллюзий на противостояние христианства и язычества. Более того, Сидоний делает ее абсолютно позитивной, воплощением странствующего мудреца-аскета, сравнивая со своим адресатом в качестве комплимента – впрочем, оговариваясь, что делает это не в обиду христианской вере (Ер. VIII, 3, 5) [1. Р. 128]. Последняя фраза показывает, что автор письма осознает дистанцию между язычеством и христианством, но предпочитает ее не актуализировать. Цель письма совершенно иная, и именно она определяет данное позиционирование Аполлония Тианского. Сидоний пытается показать изысканность своего слога и остроумие в понимании политической ситуации, чтобы завоевать расположение своего адресата, Льва Нарбоннского, советника при дворе короля Эвриха.

Этот пример можно экстраполировать и на другие случаи обращения к фигуре Аполлония. В каждом отдельном прецеденте Аполлоний выполняет специфическую роль, соответствующую цели автора текста, т.е. этот персонаж перформативен. Интенции, заложенные в него Филостратом, открывали возможность для разнообразных трактовок, что и наблюдается в позднеантичном околорелигиозном дискурсе. Динамика этого дискурса, проследить и объяснить которую является задачей настоящей статьи, определялась конкретными историческими условиями, в рамках которых создавались тексты. Опираясь на филэллинистскую пайдею Филострата, созданную в первой половине III в., неоплатоники второй половины века использовали фигуру Аполлония для полемики с христианскими философами в условиях обостряющегося идейного противостояния. Великое гонение 303–313 гг. на Востоке способство-

вало радикализации дискуссии, что выразилось в активной критике «Жизни Аполлония» со стороны Евсевия Кесарийского. Однако на Западе гонения практически отсутствовали, особенно после победы Константина в борьбе за власть. Соответственно, не было стимула к ужесточению религиозной полемики. Оппозиция «христианство–язычество» разворачивалась в ином виде – как борьба внутри италийской аристократической и политической элиты за статус и карьерный рост. Религиозные убеждения являлись одним из элементов формирования групповости в этих условиях. В частности, кружок традиционалистов-язычников во главе с Симмахом являлся примером подобного объединения. Аполлоний Тианский был для него таким же политическим символом, как и алтарь Победы в сенате. Кратковременная либерализация религиозной политики при узурпаторе Евгении в 392–394 гг. позволила этой группе добиться политического успеха, но после победы Феодосия, последовательного сторонника христианства, подобное стало невозможно.

Контекст упоминания Аполлония в текстах Иеронима и Аврелия Августина свидетельствует о разделении его ипостасей философа и мага-чудотворца. Последняя репрезентирована как сомнительная, недостовверная, фольклорная и, в любом случае, недостойная сравнения с христианскими подвижниками. В то же время Аполлоний признан одним из великих философов-пифагорейцев. У Сидония же вообще фигурирует только эта сторона образа Аполлония – философ-аскет. Хотя Сидоний и осознает языческую природу Аполлония, но это не является для него препятствием. Он подчеркивает аскетизм, сдержанность и принципиальность Аполлония как абсолютно позитивные категории, не связанные с религией. Вероятно, Сидония, как человека в большей степени светского, нежели религиозного, тема чудотворства Аполлония просто не интересовала. Смыслы, «вчитываемые» в текст «Жизни Аполлония Тианского», зависели от остроты религиозного противостояния и отношения авторов к греческой философии вообще. Перестав восприниматься как альтернатива Христу, образ Аполлония вернулся к своим эллинистическим корням.

ЛИТЕРАТУРА

1. Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina. Monumenta Germaniae Historica. Berlin, 1887. T. VIII.
2. Bloch H. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford : Oxford University Press, 1963. P. 193–218.
3. Brown P. Back to the Future: Pagans and Christians at the Warburg Institute in 1958 // *Pagans and Christians in the Roman Empire: the breaking of a dialogue (IV-th – VI-th century A.D.): proceedings of the international conference at the Monastery of Bose (October 2008)*. Munster : LIT Verlag, 2011. P. 17–24.
4. Brown P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1993.
5. Cameron A. *The Last Pagans of Rome*. Oxford : Oxford University Press, 2011.
6. *Pagans and Christians in Late Antique Rome*. Cambridge : Cambridge University Press, 2016.
7. Рабинович Е.Г. «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М. : Наука, 1985. С. 217–245.
8. Bowie E. Philostratus: the life of sophist // *Philostratus*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. P. 19–32.
9. Elsner J. A Protean corpus // *Philostratus*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. P. 3–18.
10. Kemezis A.M. *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
11. Gyselinck W., Demoen K. Author and narrator: fiction and metafiction in Philostratus' Vita Apollonii // *Theios Sophistes*. Leiden : Brill, 2009. P. 95–127.
12. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдея. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014.
13. Hershbell J.R. Philostratus's Heroikos and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs // *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity*. Leiden: Brill, 2004. P. 169–180.

14. Вдовиченко А.В. Евсевий Кесарийский против Иерокла // Раннехристианские апологеты II–IV вв. М. : Ладомир, 2000. С. 150–156.
15. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб. : Библиополис, 2008.
16. Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains. NY : Prometheus Books, 1994.
17. Froom L. The Prophetic Faith of Our Fathers. Washington : Review and Herald, 1950.
18. The Prosopography of the Later Roman Empire. Cambridge : Cambridge University Press, 1971. Vol. I.
19. Barnes T.D. Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution" // Harvard Studies in Classical Philology. 1976. Vol. 80. P. 239–252.
20. Евсевий Памфил. Против похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония, по поводу сделанного Иероклом сопоставления между Аполлонием и Иисусом Христом // Раннехристианские апологеты II–IV вв. М. : Ладомир, 2000. С. 156–188.
21. Kofsky A. Eusebius of Caesarea Against Paganism. Leiden : Brill, 2000.
22. Лактанций. Божественные установления. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007.
23. Jones C.P. Apollonius of Tyana in Late Antiquity // Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism. Ashgate Publishing, 2006. P. 49–64.
24. Блаженного Иеронима одна книга толкований на пророка Даниила // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Часть 12. Киев : Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1894.
25. Williams M.H. The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago : University of Chicago Press, 2006.
26. Patrologia Latina. Paris, 1845. Vol. 22.
27. Patrologia Latina. Paris, 1865. Vol. 33.
28. Шкаренков П.П. Римская империя в «эпоху упадка»: между мифом и реальностью // Новый исторический вестник. 2011. № 2 (11).
29. Святитель Амвросий Медиоланский. Собрание творений: на латинском и русском языках. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. Т. IV, ч. 2.
30. Lizzi Testa R. Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism // Antiquite Tardive. 2007. Vol. 15. P. 251–262.
31. Макробий. Сатурналии. М. : Круг, 2013.
32. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. Cambridge : Cambridge University Press, 1980.
33. Dzielska M. Apollonius of Tyana in Legend and History. Roma : "L'Erma" di Bretschneider, 1986.
34. Sidonius. Poems and Letters. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1984. Vol. II.
35. Манукян Э.М. Сидоний Аполлинарий и проблема социальной идентификации клира на рубеже античности и средневековья // Научный поиск. 2013. № 2. С. 51–54.
36. Shanzer D., Wood I. Literary Aspects of Avitus Letter Collection // Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose. Liverpool University Press, 2002. P. 58–88.
37. Claudiani Mamerti Opera. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienna, 1885. Vol. XI.

Статья представлена научной редакцией «История» 26 июня 2017 г.

APOLLONIUS AND APOLLINARIS: "THE LIFE OF APOLLONIUS OF TYANA" IN THE CONTROVERSY BETWEEN CHRISTIANS AND PAGANS IN THE 3RD–5TH CC. AD

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2017, 422, 105–112.

DOI: 10.17223/15617793/422/15

Dmitriy S. Konkov, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: dkonkov@mail.ru

Keywords: Apollonius of Tyana; Sidonius Apollinaris; Late Antiquity; controversy between Christians and pagans; Hellenistic philosophy.

The aim of the article is to identify the dynamics of the late-antique discourse about the Apollonius of Tyana figure. The seminal text about Apollonius of Tyana, "The Life of Apollonius of Tyana" by Flavius Philostratus, and references and mentions about Apollonius in the historical sources of 3rd–5th cc. are analyzed to reveal the nature of the text and intentions of the author. About 477 AD the Gallic aristocrat Sidonius Apollinaris wrote a letter to his friend Leo of Narbonne. In the letter Sidonius mentioned that he had copied, at the request of the addressee, a text entitled "The Life of Apollonius of Tyana". The attitudes to the text and to the figure of Apollonius of Tyana in historical sources marked the key points in Christianity-paganism interaction in the Later Roman period because of the analogies between the images of Apollonius and Christ that rose at the time. In each case Apollonius performed a specific role according to the particular purpose of the author of the text; that is, this character is performative. The meanings that Philostratus put into the character provide the possibility for a variety of interpretations, which is exactly observed in the late-antiquarian religious discourse. The dynamics of this discourse was determined by actual historical conditions in which the texts were created. Relying on Philostratus' philhellenistic paideia of the first half of the 3rd century AD, the Neoplatonists of the second half of the century used the figure of Apollonius in polemics against Christian philosophers due the situation of the escalating ideological confrontation. The great persecution of 303–313 AD in the East was followed by radicalization of the discussion, which was expressed in Eusebius of Caesarea's active criticism of "The Life of Apollonius". However, in the West there was no persecution, especially after the victory of Constantine in the struggle for power. So, there was no incentive to radicalize religious controversy. The opposition "Christianity – paganism" unfolded in a different way, as a struggle within the Italian aristocratic elite for social status and political career. The mentions of Apollonius in the texts of Jerome and Aurelius Augustine suggest the division of his image into a philosopher and a magician. The latter is represented as doubtful, unreliable, folklore and, in any case, unworthy of comparison with Christian ascetics. At the same time, Apollonius is recognized as one of the great Pythagorean philosophers. Sidonius emphasizes only one side of Apollonius' image: the philosopher-ascetic appearance. He considers the principles of Apollonius as absolutely positive categories, not related to religion. The meanings that were placed into the text of "The Life of Apollonius of Tyana" depended on the severity of religious opposition and the attitude of the authors to Greek philosophy in general.

REFERENCES

1. Gai Sollii Apollinaris Sidonii. (1887) Epistulae et Carmina [Books and songs]. In: *Monumenta Germaniae Historica* [The historical monuments of Germany]. Vol. VIII. Berlin: Druckerei Hildebrand.
2. Bloch, H. (1963) The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: Momigliano, A. (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: The Clarendon University Press.
3. Brown, P. (2011) Back to the Future: Pagans and Christians at the Warburg Institute in 1958. *Pagans and Christians in the Roman Empire: the breaking of a dialogue (IV-th – VI-th century A.D.)*. Proceedings of the international conference at the Monastery of Bose. October 2008. Munster: LIT Verlag. pp. 17–24.

4. Brown, P. (1993) *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
5. Cameron, A. (2011) *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
6. Salzman, M.R., Sághy, M. & Testa, R.L. (eds) *Pagans and Christians in Late Antique Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Rabinovich, E.G. (1985) "Zhizn' Apolloniya Tianskogo" Flaviya Filostrata ["The Life of Apollonius of Tyana" by Flavius Philostratus]. In: Flavius Philostratus. *Zhizn' Apolloniya Tianskogo* [The Life of Apollonius of Tyana]. Translated from Old Greek. Moscow: Nauka.
8. Bowie, E. (2009) Philostratus: the life of sophist. In: Bowie, E. & Elsner, J. (eds) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Elsner, J. (2009) A Protean corpus. In: Bowie, E. & Elsner, J. (eds) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Kemezis, A.M. (2014) *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Gyselinck, W. & Demoen, K. (2009) Author and narrator: fiction and metafiction in Philostratus' Vita Apollonii. In: Demoen, K. & Praet, D. (eds) *Theios Sophistes*. Leiden: Brill.
12. Yeger, V. (2014) *Rannee khristianstvo i grecheskaya paydeya* [Early Christianity and Greek paideia]. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina.
13. Hershbell, J.R. (2004) Philostratus's Heroikos and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs. In: Brisson, L. (ed.) *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity*. Leiden: Brill.
14. Vdovichenko, A.V. (2000) Evseviy Kesariyskiy protiv Ierokla [Eusebius of Caesarea versus Hierocles]. In: Vdovichenko, A.V. (ed.) *Rannekhristskies apologety II–IV vv.* [Early Christian Apologists of the 2nd–4th centuries]. Moscow: Ladomir.
15. Origen. (2008) O nachalakh. Protiv Tsel'sa [About the beginnings. Against Celsus]. Translated from Old Greek. St. Petersburg: Bibliopolis.
16. Hoffmann, R.J. (ed.) *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. New York: Prometheus Books.
17. From, L. (1950) *The Prophetic Faith of Our Fathers*. Washington: Review and Herald.
18. Martindale, J.R. (ed.) (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Barnes, T.D. (1976) Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution". *Harvard Studies in Classical Philology*. 80. pp. 239–252.
20. Eusebius Pamphylus. (2000) Protiv pokhval'nogo slova, napisannogo Filostratom v chest' Apolloniya, po povodu sdellanogo Ieroklom sopostavleniya mezhdru Apolloniem i Iisusom Khristom [Against the praiseworthy words written by Philostratus in honor of Apollonius, about the comparison made by Hierocles between Apollonius and Jesus Christ]. In: Vdovichenko, A.V. (ed.) *Rannekhristskies apologety II–IV vv.* [Early Christian Apologists of the 2nd–4th centuries]. Moscow: Ladomir.
21. Kofsky, A. (2000) *Eusebius of Caesarea Against Paganism*. Leiden: Brill.
22. Lactantius. (2007) *Bozhestvennye ustanovleniya* [Divine institutes]. Translated from Latin. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko.
23. Jones, C.P. (2006) Apollonius of Tyana in Late Antiquity. In: Johnson, S.F. (ed.) *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Ashgate Publishing.
24. Saint Jerome. (1894) Blazhennogo Ieronima odna kniga tolkovaniy na proroka Daniila [One Book of Interpretations on the Prophet Daniel by Saint Jerome]. In: *Tvoreniya Blazhennogo Ieronima Stridon'skogo* [Works of Saint Jerome of Stridon]. Translated from Latin. Part 12. Kiev: Tipografiya G.T. Korchak-Novitskogo.
25. Williams, M.H. (2006) *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
26. Jerome of Stridon. (1845) *Patrologia Latina* [The Latin Patrology]. Vol. 22. Paris.
27. Jerome of Stridon. (1865) *Patrologia Latina* [The Latin Patrology]. Vol. 33. Paris.
28. Shkarenkov, P.P. (2004) The Roman Empire in the "Epoc of Decline": between Myth and Reality Drawings of the XVII Century. *Novyy istoricheskii vestnik – The New Historical Bulletin*. 2 (11). (In Russian).
29. St. Ambrose of Milan. (2015) *Sobranie tvoreniy: na latinskom i russkom yazykakh* [Collection of works: in Latin and Russian]. Vol. 4. Part 2. Moscow: Izd-vo PSTGU.
30. Testa, L.R. (2007) Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism. *Antiquite Tardive*. 15. pp. 251–262.
31. Macrobius. (2013) *Saturnalii* [Saturnalia]. Translated from Latin. Moscow: Krug".
32. Martindale, J.R. (ed.) (1980) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
33. Dzielska, M. (1986) *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Rome: "L'Erma" di Bretschneider.
34. Sidonius. (1984) *Poems and Letters*. Vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.
35. Manukyan, E.M. (2013) Sidonius Apollinaris and the issue of social identification of the clergy between of Antiquity and Middle Ages. *Nauchnyy poisk*. 2. pp. 51–54. (In Russian).
36. Shanzer, D. & Wood, I. (2002) Literary Aspects of Avitus Letter Collection. In: Avitus of Vienne. *Letters and Selected Prose*. Liverpool University Press.
37. Claudiani Mamerti Opera. (1885) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [The corpus of ecclesiastical Latin writers]. Vol. XI. Vienna.

Received: 26 June 2017