

Научная статья
УДК 94(100) «653»
doi: 10.17223/15617793/477/16

«Панэллинион» Синесия Киренского (Ер. 101.73) и проблема эволюции позднеантичного эллинизма

Евгений Игоревич Мирошниченко¹

¹ Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, miroshnichenkoeu@gmail.com

Аннотация. Рассматривается проблема так называемого панэллиниона, упомянутого Синесием Киренским (Ер. 101.73). сделан вывод, что этот кружок интеллектуалов, риториков, софистов и политиков, существовавший при дворе в Константинополе в конце IV – начале V в., был собранием поклонников позднеантичного эллинизма, однако его члены не придерживались языческих взглядов. Между кружком эллинов императора Юлиана и панэллинионом не было обнаружено прямой идейной преемственности.

Ключевые слова: эллинизм, эллины, пайдейя, панэллинион, Синесий Киренский, позднеантичные интеллектуалы, император Юлиан, Либаний, Гимерий

Для цитирования: Мирошниченко Е.И. «Панэллинион» Синесия Киренского (Ер. 101.73) и проблема эволюции позднеантичного эллинизма // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 477. С. 145–152. doi: 10.17223/15617793/477/16

Original article
doi: 10.17223/15617793/477/16

The Panhellenion mentioned by Synesius of Cyrene (Syn. Ep. 101.73): The problem of the Late Antique Hellenism evolution

Evgeniy I. Miroshnichenko¹

¹ Sociological Institute of the RAS, Saint Petersburg, Russian Federation, miroshnichenkoeu@gmail.com

Abstract. The article investigates the problem of the so-called Panhellenion, mentioned by Synesius of Cyrene (Ep. 101.73) and denoting a circle of intellectuals, rhetoricians, sophists, and politicians. The circle existed at the court in Constantinople in the late 4th – early 5th centuries and has never been investigated before. The author's primary aim is to find out if there was a connection between the Julian circle of "Hellene" and the "Panhellenion" of Synesius. To reach the aim, the author studies the attitude of "Hellenes" to paideia and religion. The author uses textual and hermeneutic methods for analyzing the fragment in which Synesius describes the Panhellenion (Ep. 101.73). This fragment was studied by Alan Cameron, but without due regard to the historical context of using the term "Hellene". Analyzing the context of the statement about the Panhellenion, the author clarifies the time of existence and the peculiarities of the functioning of the circle. The study of Synesius' usage of the word "Hellene" helps us to understand how unique this circle of Hellenes was at that time. The author suggests that the members of the Panhellenion, under the leadership of the rhetorician Troilus, sought to combine the classical paideia with Christianity. Comparing Synesius' attitude to Hellenism with the Hellenistic ideology of Emperor Julian, Libanius and Himerius, the author concludes that there is no direct ideological continuity between the "Hellenes" of Julian and the Panhellenion, although a certain typological similarity can be found. However Synesius, in contrast to Julian and his supporters, interpreted Hellenism outside of religion. He even interpreted Christianity more in terms of social networks and political ideology. The desacralization of paideia made it possible to prepare the intellectual community of the Hellenes for Christianization. Synesius himself was experiencing a crisis of self-identity, but he was still not a Christian in the full sense of the word. The Panhellenion, of which he considered himself a member, was not a secret pagan organization. Probably, its members were sympathetic to Christianity, a sign of which could be Synesius' acceptance of the bishopric. Synesius' attitude to Hellenism may also indicate the evolution of Late Antique Hellenism as well. The author believes that this evolution proceeded towards the weakening of the religious component within the classical paideia. That is why the opposition to Christianity softened. As a result of this process, Hellenism was involved in Christianization, as evidenced by both the Panhellenion and the life path of Synesius himself.

Keywords: Hellenism, Hellenes, paideia, Panhellenion, Synesius of Cyrene, Late Antique intellectuals, Emperor Julian, Libanius, Himerius

For citation: Miroshnichenko, E.I. (2022) The Panhellenion mentioned by Synesius of Cyrene (Syn. Ep. 101.73): The problem of the Late Antique Hellenism evolution. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 477. pp. 145–152. (In Russian). doi: 10.17223/15617793/477/16

В собрании писем знаменитого позднеантичного философа, поэта и ритор Синесия Киренского есть один загадочный пассаж, в котором упоминается некий *панэллинιον* (*πανελληνιον*) (Syn. Ep. 101.73), куда «отовсюду собирались выдающиеся люди послушать священный голос старца, разбирающего древние и новые творения» (*τῶν ἀπανταχόθεν ἐλλογίμων συνιδόντων τῆς ἱερᾶς ἀκοῦσαι τοῦ πρεσβύτου φωνῆς παλαιὰ καὶ νέα καταμαστευούσης διηγήματα*) (Ep. 101.75-77). Из этого чрезвычайно скупого и загадочного описания можно узнать много любопытного. Прежде всего, очевидно, что во главе этого кружка стоял некий авторитетный учитель, софист или ритор. Фигура учителя вызывает ассоциации с риторическими школами времён второй софистики, однако панэллинιον, согласно вышеприведённой цитате, существенно отличался от обычного театрона (о театроне см.: [1. S. 210–211]): главным занятием в нём было не произнесение речей, а толкование и изучение различных текстов. Иначе говоря, панэллинιον строился по принципам не столько риторической школы или типичного позднеантичного театрона, сколько по образцу философских школ своего времени. Наконец, судя по словам Синесия, панэллинιον не был закрытым обществом, поскольку люди приходили в него отовсюду. Сам Синесий попал туда из Кирены, возможно, по протекции одного из высокопоставленных чиновников (префекта претория Аврелиана), партию которого при дворе он поддержал своим словом «О царстве» [2. С. 331–332].

Слова Синесия вызывают ряд вопросов. Прежде всего, почему глава кружка назван «старцем»? Наименование «старец» было нормальным в то время для почтенных софистов, вокруг каждого из которых складывалась своя школа. Так Евнапий в трактате, созданном незадолго до знакомства Синесия с панэллинioniом, говоря о софисте Юлиане, называет его старцем (*πρεσβύτης*) (Eunap. Vit. Soph. 7.1.11). В другом месте он уточняет: «старцем» называется софист именно в связи с достижением преклонного возраста (Vit. Soph. 23.4.1). Таким образом, Синесий, используя слово «старец», указывает на сходство кружка со школами софистов. Иначе говоря, панэллинιον – это, прежде всего, философский кружок. Поскольку «старец» был хорошо знаком как автору письма, так и адресату, Синесий не называет его по имени. Мы предположили, что этим старцем может быть ритор Троил [3. С. 39]. Троил является наиболее подходящей кандидатурой хотя бы уже потому, что он был ритором и софистом [4. Р. 1128], а значит наименование «старец» по отношению к нему не является «поэтической вольностью», а отражает его возраст и характер деятельности. Троилу в то время было, вероятно, не менее 55 лет, поскольку в письме к нему от того же 405 г. (Syn. Ep. 123.15) Синесий называет его «отцом» (самому Синесию на момент написания письма было около 35 лет).

Другой вопрос заключается в том, почему голос старца назван священным (*ἱερᾶ*). Если мы посмотрим на тексты софистов и риторов второй половины IV – V вв., то увидим, что чаще всего при обращении к

человеку слово *ἱερᾶ* употреблялось в сочетании с *κεφαλῇ* (Syn. Ep. 123.7-8), реже с *ψυχῇ* (Syn. Ep. 123.7-8), но не с *φωνῇ* (в данном месте у Синесия это вообще единственный случай такого словосочетания для текстов указанного времени). *Фωνῇ* могло возникнуть вместо вполне подходящего здесь по смыслу *ψυχῇ*. Впрочем, мы не исключаем и того, что слово «священный» было действительно употреблено по отношению к голосу. Тогда речь может идти о склонности Троила к теургическому учению Ямблиха (и (или) об интересе к этой теме самого Синесия), что связывает данный сюжет с кружком так называемых эллинов [5. Р. 13; 6], интеллектуалов, сторонников классической пайдеи, группировавшихся вокруг императора Юлиана за 40 лет до посещения Синесием Константинополя. Возможно также, перед нами простая метафора, и голос является «священным» только для непосредственных слушателей Троила.

Наконец, вопросы вызывает выражение «древние и новые творения». «*Διήγημα*» может переводиться как рассказ, повествование. Например, сам Синесий так называет своё описание аммонийской соли, добываемой в Ливии (Syn. Ep. 148.20-24), а также изложение идей в трактате, носящем философский характер (Syn. Ep. 154.71). Таким образом, речь идёт не просто о текстах, но о вполне определённых текстах. Мы можем предположить, что здесь подразумеваются именно философские тексты, ведь именно они требуют особенного истолкования. Вероятно, именно они были предметом изучения в панэллинioniе под руководством Троила. Но особенно интересным нам представляется выражение «древние и новые» (*παλαιὰ καὶ νέα*). В сочетании с *διηγήματα* оно обозначает не просто «древние и новые произведения», но «древние и новые описания». То есть речь может идти о характере текстов: традиционные они или новаторские, а не просто классические или современные. При таком толковании фраза Синесия приобретает новый смысл. Кружок эллинов, о котором он пишет, стоит на передовой истории культуры, рассматривая и оценивая те новшества, которые возникают в сфере философии и, вероятно, риторики, которой сам Синесий не был чужд и с которой пытался философию объединить (Syn. Ep. 154.66-83). Обычно поздняя античность представляется весьма консервативной эпохой, опирающейся на тексты, закреплённые традицией в рамках классической пайдеи. Любые новые произведения должны ориентироваться на старое доброе аттическое красноречие: вообще аттицизм считался своего рода маркером хорошего вкуса в эпоху второй софистики (см. в связи с Синесием: [7]). Однако не следует преувеличивать консерватизм софистики того времени. Несмотря на огромный пиетет перед классикой в среде позднеантичных интеллектуалов, были сильны и иные настроения. Так, афинский ритор и софист Гимерий в одной из поздних речей (вероятно, 80-х гг. IV в.) замечает, что нужно не только подражать старому, но и искать новое. В пример он приводит Фидия, который в своё время был новатором (Him. Or. 68.3). Сам Гимерий активно экспериментировал с формой: например в речи 10, по словам Р. Пенеллы,

новаторски соединил жанры диалога и пропемтической речи [8. Р. 129]. Не чужд был экспериментов и сам Синесий [9. Р. 161]. Таким образом, речь может идти не просто о придворном философском кружке, но о своего рода авангарде позднеантичного «эллинизма».

Однако главный вопрос, который возникает у исследователя, это вопрос о характере панэллинциона: были ли «эллины», входившие в него, поклонниками языческой религии или теургической философии или же они были христианами? Споры о сущности этого кружка неизбежно концентрируются вокруг самого его наименования. Вообще «панэллиническим» называли в период второй софистики, вспоминая о классической эпохе, священные игры, объединявшие различные греческие народы, например «панафиней» у Флавия Филострата (Flav. Philos. Vita Soph. 2.1.550). В эллинистическую эпоху это слово применялось для обозначения специальных конкурсов. Например, подобный конкурс риториков проходил в Никомедии (Lib. Ер. 742) и на нём выступали такие известные «эллины», как Либаний и Гимерий. Слово *πανελλήνιον* у Синесия в Ер. 101.73 употреблено в единственном числе, тогда как в случаях, когда речь идёт о собрании по случаю игр или соревнований, используется множественное. Единственное число мы встречаем, правда, у Суды (Suda. Lex. π 1951) в перечислении произведений знаменитого софиста II в. Юлия Полидевка (панэллиннион здесь называлась, по всей вероятности, декламация, предназначенная специально для общегреческого конкурса). Может ли быть здесь омонимический перенос с жанра на место? В пользу этой гипотезы говорит словоупотребление у Секста Эмпирика, где он собрание панэллинов (во множественном числе) называет театроном (Sext. Emp. Contra Math. 11. 52-53). Подобное выражение «эллины в театроне» мы встречаем у Гимерия (Him. Or. 36.12). Вообще театрон ко времени Синесия становится площадкой не только для декламаций, но и для философских бесед и обсуждений текстов. Сам Синесий пишет своему другу Пилемону в том же письме, в котором он упоминает панэллиннион, что его, Пилемона, тексты обсуждаются интенсивно «эллинами» в местном ливийском театроне (Syn. Ер. 101.5).

Панэллиннион был, вероятно, такого рода театроном, но с философским уклоном. Само слово *πανελλήνιον* было использовано для усиления значения: чтобы продемонстрировать всеохватность константинопольского театрона. Эта же всеохватность подчёркивается словом *ἀπανταχόθεν* («отовсюду»). Итак, из краткого замечания Синесия мы можем сделать вывод о том, что в Константинополе при дворе в конце IV – начале V в. существовал философский театрон во главе с ритором Троилом, под руководством которого местные и приезжие интеллектуалы-эллины читали и обсуждали старые и новые философские произведения.

Некоторую дополнительную информацию об этом кружке мы можем также почерпнуть из контекста. Письмо 101 адресовано Пилемону, одному из ближайших друзей Синесия (ему посвящено 16 из 156

писем). С Пилеменом Синесий познакомился, по-видимому, в Константинополе во время своей миссии в этом городе, которая приходилась на 399–402 гг. Это было нелёгкое время, Синесий пытался заручиться поддержкой местных политиков, наладить социальные связи при дворе. Пилемен оказался одним из тех, кто его поддержал. В результате, вероятно, до самой смерти Синесий сохранял с ним дружеские отношения. Само письмо построено по всем канонам дружеского письма. Оно незатейливо, игриво, восхваляет всячески Пилемона и его интеллект. Синесий многократно и в разных вариациях жалуется на нехватку собеседника: ему не с кем поговорить о философии. «В Ливии мне не с кем поговорить о философии, разве что я выхожу в пустыню, и Эхо возвращает мне мой собственный голос» (Syn. Ер. 101.30). Синесий буквально зазывает Пилемона к себе в гости (Syn. Ер. 101.63-64). Наконец, Синесий просит передать привет «почтеннейшему Маркиану», которому Синесий и сам намеревался написать, но не решился этого сделать из опасения, что письмо прочтут в панэллиннионе. Очевидно, что Пилемен, как и Маркиан, находился в это время в Константинополе, а Синесий, судя по проэмию письма, в Кирене (Syn. Ер. 101.1-5). Если воспользоваться реконструированной Роком хронологией [10. Р. 405–439], то письмо было отправлено не позднее осени 405 г., т.е. спустя как минимум три года после отъезда из Константинополя. Таким образом, кружок Троила существовал ещё в 405 г. Но что это был за кружок? Почему Синесий опасается, что его участники прочтут письмо Синесия Маркиану [4. Р. 714]? Не было ли это жестом почтения к учёности и начитанности последнего, а также к самому Троилу?

На эти вопросы нам поможет ответить анализ использования слова «эллин» у Синесия. Очевидно, что не случайно именно от него был образован «панэллиннион»: по всей видимости, все члены кружка (по крайней мере, с точки зрения Синесия) относили себя к «эллинам». В его время это слово служило маркером принадлежности к последователям старой классической пайдеи [11. S. 26]. Император Юлиан собрал вокруг себя таких знаменитых риториков, как Либаний, Фемистий и Гимерий. Воззрения членов кружка Юлиана было самым разнообразным в плане отношения к религии: если Юлиан пытался возродить языческие культы вплоть до жертвоприношений, то Либаний и Гимерий относились к старым богам скорее как к культурному наследию, вписывая их в художественную традицию красноречия [12. Р. 122]. Однако нельзя сказать, что у них вовсе отсутствовало религиозное чувство. Так, например, в речи, посвящённой богине Артемиде, Либаний не упускает случая продемонстрировать свою веру в чудеса, которые богиня творит (Lib. Or. 5.51-53). Любопытно, что эта речь была составлена уже после смерти императора Юлиана. Может ли это свидетельствовать о том, что кружок эллинов существовал и дальше? И можем ли мы каким-либо образом связать панэллиннион, упоминаемый Синесием, с этим кружком? За исключением Либания, после смерти Юлиана эллины перестали явно говорить о своих языческих симпатии-

ях. В 368–369 гг. Гимерий возвращается в Афины [13. Р. 90], что может означать прекращение существования кружка, но не обязательно. В Константинополе оставался Фемистий, который теоретически мог продолжить традицию. С этого времени до того, как Синесий оказался в Константинополе, прошло около 30 лет. Соблазнительно думать, что за это время кружок эллинов сохранился в том или ином виде. Тогда редкое выражение «панэллинион» приобретает особый смысл. Впрочем, судя по тому, что вскоре после возвращения из Константинополя Синесий увлекается христианством, можно предположить, что панэллинион мог быть теоретически христианским. В пользу этого, например, говорит употребление специфического выражения *θεοφιλὴ κεφαλὴ* («боголюбивая глава»), которое он адресует Теотиму (Syn. Ep. 51.7-8), по-видимому, одному из членов панэллиниона. Однако в письме 154 (к Гипатии), написанном ок. 404 г., Синесий употребляет слово «эллины» ещё в привычном смысле поклонников пайдеи, без какого-либо намёка на христианство (Syn. Ep. 154.15, 96, 104, 114). Так или иначе, но Синесий и члены панэллиниона были не менее ревностными поклонниками пайдеи и в частности риторики, чем Либаний, Гимерий или Фемистий. Более того, они, по-видимому, стремились новаторски соединить риторику с философией. Разумеется, никаких достоверных свидетельств об идейной преемственности между юлиановским кружком эллинов и панэллинионом у нас нет, однако мы можем констатировать явное типологическое сходство этих двух сообществ, существовавших в одном и том же месте (при императорском дворце в Константинополе) с разницей в 30–40 лет.

Тексты Синесия помогают не только понять указанное типологическое сходство, но и фальсифицировать идею о языческом характере панэллиниона, в результате чего гипотеза о постепенной христианизации эллинов константинопольского сообщества интеллектуалов уже не кажется такой уж безосновательной. Синесий неоднократно называет себя эллином (Syn. Epp. 1.15; 51.12; 101.6; 154.15), но что это значит для него? Повествуя о своём кумире, софисте Дионе Хрисостоме, он даёт своего рода определение:

Ἕλληνα εἶναι, τοῦτ' ἔστι δύνασθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξομιλῆσαι, τῷ μηδενὸς ἀπείρως ἔχειν ἐλλογίμου συγγράμματος (Syn. Dion 4.3).

«Быть эллином значит быть способным общаться с людьми, из которых никто не лишён знания выдающихся литературных произведений».

Иначе говоря, эллин должен обладать таким уровнем знания традиционных для античной пайдеи текстов, чтобы иметь возможность общаться с другими знатоками. Несмотря на то, что данное определение Буффартинь считает недостаточным [14. Р. 265] (и действительно, по существу оно лишь указывает на определённый уровень знания текстов, который необходим для того, чтобы называться эллином), тем не менее оно открывает главную интенцию эллинизма Синесия: использовать пайдею в социальных целях. Суть не в том, чтобы знать тексты, а в том, чтобы с помощью этого знания коммуницировать и формировать социальные связи. Не

здесь ли кроется тот самый утилитарный подход к пайдеи, который встречается отчасти уже в сообществе эллинов императора Юлиана? И не по этой ли причине Синесий опасается того, что его письмо к Маркиану прочтут в панэллинионе: боится, что не найдёт общего языка со всем сообществом эллинов? Эта утилитарность фиксируется у Синесия неоднократно. Более того, из его взгляда на эллинизм создаётся впечатление, что без привязки к социальному контексту он не существует вовсе. Так, например, в первом же письме из собрания (к Никандру, по всей видимости, также члену кружка ритора Троила) мы читаем:

Ἄν μὲν οὖν καὶ σοὶ δοκῇ, κοῖνωσαι τὸν λόγον τοῖς Ἑλλήσιν, ἀποψηφισθεὶς δὲ ἐπανάτω παρὰ τὸν πέμψαντα (Syn. Ep. 1.15).

«Итак, если и тебе так покажется, познакомь с этим сочинением эллинов, в обратном же случае верни отправителю».

Здесь Синесий называет эллинами интеллектуалов, способных по достоинству оценить его произведение, в согласии с определением из Dion 4.3. Очевидно, что знакомство подразумевало не только чтение текста перед близкими друзьями в театроне, но также и публикацию. В данном случае мы не можем говорить о каких-либо религиозных коннотациях (эллин – язычник). Несомненно одно: речь идёт именно о любителях красноречия, софистах или риториках. Более того, мы можем говорить, что в данном случае Синесий подразумевает не просто абстрактных любителей красноречия, а вполне конкретных членов нашего панэллиниона. Это второй случай самоназвания «эллин», который мы можем зафиксировать в текстах Синесия Киренского. То есть можно предположить, что эллинами как таковыми у Синесия названы только члены константинопольского панэллиниона.

В 51-м письме Синесий хвалит поэтический дар Теотима, по-видимому, одного из видных членов панэллиниона. Он говорит, что Симонид дал Гиерону гораздо больше, чем Гиерон Симониду, и сравнивает, соответственно, Теотима с Симонидом, а его патрона Анфимия с Гиероном. Теотима Синесий называет, как мы уже упоминали, «боголюбивой главой» (*θεοφιλὴ κεφαλὴν*) и затем произносит похвалу, фактически, по нашим понятиям, граничащую с лестью:

Ἀλλὰ τοῦτο μὲν σὺ Σιμωνίδου πλέον ποιεῖς <...>, ἐκεῖνο δὲ κοινὸν ὅτι καὶ Σιμωνίδης Ἱέρωνα τῇ διαδοχῇ τοῦ χρόνου συνέστησε καὶ διὰ τῆς Θεοτίμου ποιήσεως, ἔστ' ἂν Ἕλληνες ᾧσι, πολλὸς Ἀνθέμιος ἐν ταῖς τῶν λόγων διατριβαῖς. Ἀλλὰ τὰ μὲν Ῥωμαίων ἐκεῖνος αὖτοι, σὺ δὲ ἐκεῖνου τὸ ὄνομα ποιητικῇ γὰρ ἔδωκεν ὁ θεὸς ταμיעῦεν τὴν εὐκλειαν, ἥς τὸ καλὸν εἰς σὲ περιήκει (Syn. Ep. 51.8-16).

«И благодаря этому ты делаешься лучше Симонида, однако у вас есть и нечто общее: как благодаря Симониду Гиерон остался в истории, так и благодаря стихам Теотима Анфимий будет предметом литературных бесед до тех пор, пока существуют эллины. Пусть он возвращает ромеев, а ты возвращай имя, ибо Бог дал поэзии распоряжаться славой, красота которой осеняет и тебя».

Конечно, выражение «боголюбивая глава» и слово «Бог» ещё не дают основания утверждать, что панэллинион имел христианский характер, однако нет ни-

каких свидетельств и того, что эта группа эллинов придерживалась языческих воззрений. Вряд ли романтические построения Демужо о том, что вокруг Аврелиана собрались все те, кто тосковал по эллинизму Юлиана, и что Аврелиан чуть ли не возродил язычество [15. Р. 236], имеют под собой достаточные основания. Однако в 1993 г. Алан Кэмерон тщательно разобрал вопрос о характере панэллинниона и пришёл к выводу, что такого кружка вообще не существовало [16. Р. 80]: Синесий, с точки зрения исследователя, сказал «панэллинιον» в шутку, по поводу людей, которые имели обыкновение собираться дома у любителя греческой культуры Маркиана и говорить о литературе. Мы не будем впадать в крайность и отрицать вслед за Кэмероном существование реального кружка эллинов (в конце концов, шуточный тон вовсе не аргумент в пользу того, что панэллинιον это выдумка автора), а также участие Аврелиана в этом кружке, но согласимся с тем, что говорить о языческом характере этого собрания и о том, что эллины Троила подражали эллинам Юлиана, это преувеличение. Единственный существенный аргумент Закревского [17], на котором основывается теория о языческом характере панэллинниона (заглавие письма Нила Анкирского: *Αὐρηλιανῷ ἑλλουστρίῳ ἀπὸ Ἑλληνῶν*) не выдерживает критики (главный контраргумент: слово «эллин» слишком многозначное, чтобы толковать его в данном случае в смысле «язычник»), и, как замечает Кэмерон, должен быть забыт [16. Р. 76–77]. Таким образом, маловероятно, что панэллинιον был собранием оппозиционных официальной христианской линии язычников.

Учитывая близость Троила к Аврелиану и вообще ко двору, вероятнее всего утверждать христианский характер (по крайней мере, официально) данной группы. Возможно, это была одна из первых попыток создать сообщество эллинов христианского образца. К сожалению, у нас слишком мало данных, чтобы сказать о характере этого сообщества что-то большее. Наконец, любопытно упоминание ромеев в контексте восхваления эллинизма (Syn. Ер. 51.8–16): «ромейство» относится Синесием к государству, к политической истории, которую он, таким образом, отделяет от истории культурной, ассоциирующейся с эллинизмом. Только вот эллинизм уже не связывается у Синесия с язычеством (как это было во времена Юлиана, и против чего возмущался Григорий Назианзин). Синесий, судя по всему, идентифицирует себя с эллинами, но в то же время принимает епископство. Является ли это признанием возможности христианского эллинизма? Этот вопрос тесно связан с другим: можно ли считать подобную репрезентацию отождествлением себя с сообществом эллинов, сформировавшимся вокруг императора Юлиана? Придерживался ли Синесий языческих взглядов? Или для него эллинизм уже полностью превратился в культуру, в пайдею, не имеющую отношения к языческой религии?

Одним из способов решения указанной проблемы является перформативный подход [18, 19]: исследование того, как Синесий себя проявляет в социальном контексте своего времени. Выступает он в своей об-

щественной и политической жизни как эллин или же как христианин? Конечно, такого рода подход возможен только в том случае, если во времена Синесия существовал некий идеальный тип поведения для христианина и такой же тип поведения для эллина. Изучение источников приводит нас к тому, что указанные идеалы действительно существовали.

Идеальный тип эллина обрисовывается благодаря сочинениям Юлиана и Либания. Так, например, Юлиан описывает эллина как знатока риторики и философии, человека справедливого, достойного, благородного, а также критически относящегося к мифам (Jul. Or. 8. 252 a-b). Для Либания быть эллином значит придерживаться классического образования, заключавшегося, прежде всего, в превосходном знании текстов Гомера, Гесиода, Демосфена, Фукидида и других классических авторов (Lib. Ер. 1036). Описывая эллина Аристофана, Либаний восхваляет его как приверженца пайдеи, а императора Юлиана, перед которым антиохийский ритор ходатайствует за Аристофана, Либаний чтит как того, кто заботится с любовью об эллинизме, под которым подразумеваются «священные культы, законы, красноречие, мудрость, посвящения и трофеи, полученные от варваров» (*ἱερὰ καὶ νόμους καὶ λόγους καὶ σοφίαν καὶ τελετὰς καὶ τρόπια ἀπὸ βαρβάρων*) (Lib. Or. 14.27). Эллинизм, таким образом, это целый комплекс различных знаний, верований, моральных норм, навыков и интересов, тесно переплетённых между собой. Но в основе этой идеологии лежит вполне определённый литературно-философский канон и, конечно же, знание древнегреческого языка (Him. Or. 17.4; 26; 23.4,7; 39).

Итак, эллин — это начитанный в классической литературе, риторически и философски образованный человек, который имеет досуг, но иногда участвует в политической, общественной и религиозной жизни, может выполнять куриальные обязанности своего родного города или служить чиновником в столице. Эллин с пиететом относится к старинным учреждениям, таким, как полис и сенат. Интересно, что первые реформы, которые предпринял Юлиан, были направлены на реанимацию сената и полиса [5. Р. 73]. Дохристианское прошлое его восхищает, он его идеализирует. Дион, о котором с таким придыханием писал Синесий, рисует портрет истинного эллина: это человек полиса и классической пайдеи [20. Р. 197]. Понятие полиса вообще было основой для социальной и культурной идентичности представителей позднеантичного эллинизма [21. Р. 41]. Какой контраст с христианской точкой зрения, для которой земной полис должен был подчиниться теократии небесного града!

Христианский идеальный тип обрисован церковными отцами во второй половине IV в., особенно в таких сочинениях, как «Житие Антония Великого» Афанасия Александрийского и «Жизнь святой Марины» Григория Нисского. Христианин никогда не будет ставить земное и плотское прежде небесного и духовного. Для этого необходима аскеза. Христианин — аскет по определению, аскеза и есть его пайдея. Характерна история из «Жития Антония Ве-

ликого» о том, как безграмотный коптский отшельник «посрамляет» греческих философов, эллинов:

«Был он [т.е. святой Антоний] весьма разумен и, что удивительно, не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума. Однажды пришли к нему два языческих философа (φιλόσοφοι Ἑλληνες), думая, что могут искушить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через переводчика: “Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного?”. Когда же ответили они, что Антоний человек вовсе не несмысленный, а напротив того – весьма умный, тогда продолжал он: “Если шли вы к человеку несмысленному, то напрасен труд ваш. А если почитаете меня разумным, то будьте такими же, каков я, потому что хорошему должно подражать. Если бы я пришёл к вам, то вам стал бы подражать. Если же вы ко мне пришли, то будьте такими же, каков я, а я – христианин”. Философы удалились в удивлении. Они видели, что и демоны боятся Антония» (Vita Ant. 72.1-5).

Имитация диалектических рассуждений и ссылка на сократовский тезис о необходимости подражания хорошему создают образ настоящего философа, который посрамляет грамотных, образованных эллинов. Классическая пайдейя этой истории полностью теряет своё значение (даже пропедевтическое, каковое она имела ещё у Василия Великого в его книге «К юношам о том, как читать языческие сочинения»).

В другом месте эллины снова приходят посмеяться над необразованностью Антония. Само незнание греческого является в их глазах недостатком: и это неудивительно, если учесть, что эллинизм это и есть, прежде всего, знание греческого (Him. Or. 17.4). Но Антоний спрашивает их: «Скажите, что первичнее – ум или письмена? И что чему причина: ум письменам или письмена уму?». Философы ответили, что ум, который и изобрёл письмена, на что Антоний ожидаемо заявил: «Поэтому в ком здравый ум, тому не нужны письмена» (Vita Ant. 73.2-3). Этот ответ также поразил своей мудростью философов, но нельзя не заметить, что в нём совершенно чётко была выражена установка на ненужность пайдейи. Пайдейя нужна только для тех, у кого нездоров ум, но если ум здоров, то пайдейя не нужна. Поскольку же здоровье ума приобретается аскезой и подвигами духовными, то в христианском мировосприятии оказывается чрезвычайно мало места для образования: зачем нужно читать греческих классиков, если можно молитвой и постом стяжать Дух Святой? Очевидно, что попытки оправдать пайдейю, которые мы встречаем у Григория Назианзина и Василия Великого, – это скорее исключение из правила, чем правило. Идеальный христианин не нуждается в пайдейе.

Аскетизм также сформулирован как основа поведения христианина у Григория Нисского, наиболее близкого к эллинизму христианского богослова. В послании «О жизни святой Макрины» он говорит, что в детстве она стеснялась изучать трагических поэтов и комедиографов по причине «неприличности» страстей, которые в них выражались (Vita Macr. 3.9-15).

Когда же из Афин вернулся её брат Василий, гордый своим риторическим образованием, она «направила его на стези истинного любомудрия» и сделала его сторонником «трудовой и простой рабочей жизни» (ἐργατικὸν τοῦτον καὶ αὐτόχειρα βίον) (Vita Macr. 6.8-12). В этих фрагментах мы видим превосходство простой аскезы над эллинизмом. Идеальный тип христианина как тип подвижника, монаха и аскета – следствие тех процессов, которые обрисовала Джудит Перкинс: это смена концепции главенства ума над телом концепцией страдающего тела [22. Р. 3].

Если сравнить идеальный тип эллина с идеальным типом христианина, можно сделать вывод, что с точки зрения перформативности в них чрезвычайно мало общего. Идеальный христианин напоминает образ апатичного стойка, презирающего пайдейю, развлечения и политику. Очевидно, что мнение Василия Великого и Григория Назианзина о пропедевтическом значении пайдейи находилось не в тренде: оно относилось только к тем, кто уже получал образование в риторических или философских школах и, обратившись в христианство, искал оправдания своему в них пребыванию. По существу, для христианина пайдейя оказывалась не только не необходимой, но и вредной, отвлекающим от духовной жизни соблазном.

А теперь вернёмся к Синесию и панэллиниону. Какую роль играет пайдейя у Синесия? Какому идеальному типу следует он? Первое, что бросается в глаза в этом отношении, это принятие Синесием епископства, которое можно расценивать как смену идентичности. Некоторые авторы ещё в XIX в. отмечали, что Синесий представляет собой хороший пример того, как происходит переход от эллинистического мировоззрения к христианскому [23. С. 18–19]. Такую схему долгое время не подвергали критическому анализу, однако последние исследования показали, что взаимоотношения эллинистической традиции и христианства в творчестве и жизни Синесия были далеко не простыми. Мы не будем вдаваться в проблему христианства Синесия (см. обзор дискуссии по этому вопросу: [24. Р. 149–170; 25. Р. 164–182]), отметим лишь, что эллинистические элементы явно доминируют в его мировоззрении над христианскими. И епископство здесь как раз представляется очень хорошим примером. Есть среди исследователей, правда, оригинальная версия о том, что Синесий не менял идентичности, а применил концепцию «философа-царя», заменив царя на епископа, оставшись верным своему эллинистическому мировоззрению [26. Р. 174]. Нам, однако, эта концепция представляется слишком спекулятивной, поскольку она игнорирует социальные связи Синесия, среди которых важнейшую роль играло общение с александрийским архиепископом Феодором. Кроме того, Брегман практически обходит стороной вопрос о возможном христианском характере панэллиниона.

Как верно замечает Алан Кэмерон, пайдейя из показателя достоинства элиты к началу V в. становится «пропуском на работу в имперскую службу, квалификацией» [27. Р. 344]. У Синесия, однако, она всё ещё выглядит, как показатель элитарности, но помимо его

собственной воли при избрании его епископом оказывается «пропуском на работу». И очевидно, что эти процессы Синесий не в силах был контролировать, он вынужден был подчиниться духу времени, несмотря на своё идеологическое несогласие. Это несогласие он выразил в знаменитом 105 письме [24. Р. 149–170; 28. S. 23–42]. Отказ от епископства сопровождался не только философскими, но и бытовыми аргументами. В частности, Синесий жаловался на нехватку времени на философию и охоту (Syn. Ер. 105.24,115). Вместе с тем епископам и вообще христианам вовсе не были свойственны подобные занятия. По своему поведению, насколько мы знаем из произведений самого Синесия, перед нами скорее типичный эллин, нежели христианин. Синесий увлекается характерными именно для эллина занятиями: охотой, философией, книгами, театрами, политической деятельностью, военной организацией защиты Пентаполя от берберов, ходатайствами и патронажем. Он аристократ и военный, и большая часть его социальных связей – не с церковными деятелями и не с христианами, а с государственными лицами и с представителями эллинизма. На свои церковные обязанности он переносит стратегию поведения, характерную для его светских социальных связей [3. С. 44–45]. В целом эллинизм им не отрицается, как это происходит в цитированных нами выше текстах, наоборот, он всячески защищает традиционную пайдею и с явным недовольством относится к христианским монахам [29. Р. 63]. Его пайдейя не христианская, а эллинистическая. Синесий, конечно, не был чужд неоплатоническому спиритуализму, но, как замечает Голдхилл, в то же время он отрицательно относится к популярному среди неоплатоников аскетизму [12. Р. 124]. Очевидно, в рамках теории перформативности, Синесий оставался на протяжении всей своей жизни скорее «эллином», чем христианином [29. Р. 53].

Итак, какие выводы можно сделать из нашего исследования? Можно ли, исходя из этих данных, сделать вывод об эволюции эллинизма на рубеже IV–V в.? Несомненно, отношение к классической пайдейе в

целом сильно изменилось. Синесию важно было сохранить свою идентичность, остаться эллином, несмотря на его несомненный интерес к христианству (о чём говорят его социальные связи с церковными деятелями). Христианство, как таковое, не имело своей пайдейи, и Синесий пытался переносить правила социальной и культурной жизни, которые оформились благодаря этой пайдейе, на свою церковную деятельность. Однако встреча старой традиции и новой религии не осталась для него без болезненных последствий, вызвав кризис идентичности. Идентичность как сегодня, так и в те времена не есть нечто статичное, это всегда процесс [21. S. 22]. Очевидно, Синесий был связан с сообществом эллинов и сам себя идентифицировал в качестве эллина, но в то же время у него мы наблюдаем смену идентичности, которая в той или иной мере отражает процессы, происходившие в среде позднеантичных интеллектуалов, воспитанных в традициях классического эллинизма. Разумеется, мы не можем утверждать, на основе имеющихся данных, что Синесий придерживался языческих взглядов. Как мы видели из приведённых выше цитат из писем Синесия, его эллинизм носил культурный, даже светский характер. Он не стремился возродить язычество в том или ином варианте, более того: по-видимому, он надеялся на возможность своего рода синтеза классической пайдейи и нового, христианского мировосприятия.

Если мировоззрение Синесия было близко членам панэллиниона, то мы можем сказать нечто и о характере этого кружка. Нам представляется, что его «генетическая» связь с юлиановскими эллинами весьма сомнительна, однако невозможно отрицать пietet перед классическим образованием, пайдейей, который царил в этом собрании. В то же время этот кружок едва ли носил языческий характер: вероятно, как и Синесий, его члены переживали определённый кризис идентичности в связи с активной христианизацией империи, но старались при этом сохранить традиционный эллинизм, который, с их точки зрения, являлся основой позднеантичной цивилизации.

Список источников

1. Hunger H. Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. München, 1978. 542 S.
2. Левченко М.В. Синезий Киренский. О царстве. Предисловие // Византийский временник. 1953. № 6. С. 327–337.
3. Мирошниченко Е.И. Синесий и его социальные связи // Византийский временник. 2018. № 102. С. 30–45.
4. Martindale J.R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. Cambridge, 1980. 1342 p.
5. Bowersock G. Julian the Apostate. London, 1978. 135 p.
6. Мирошниченко Е.И. «Эллины» императора Юлиана: проблема культурной идентичности в среде позднеантичных интеллектуалов // Вестник древней истории. 2022. № 82.1. С. 117–132.
7. Fritz W. Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene: ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im IV und V Jahrhundert. Leipzig, 1898. 230 S.
8. Penella R.J. Two Notes on Himerius // Mnemosyne. 2012. № 65.1. P. 129–131.
9. Lacombrade C. Synésios de Cyrène, hellène et chrétien. Paris, 1951. 320 p.
10. Roques D. Synésios à Constantinople: 399–402 // Byzantion. 1995. № 65. P. 405–439.
11. Stenger J. Hellenische Identität in der Spätantike. Griechische Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit. Berlin ; New York, 2009. 424 S.
12. Goldhill S. Artemis and Cultural Identity in Empire Culture: How to Think about Polytheism, now? // Greek on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire / Ed. D. Konstan, S. Saïd. Cambridge, 2006. P. 112–161.
13. Penella R.J. Himerius and the Praetorian Prefect Secundus Salutius // Prometheus. 2006. № 32. P. 85–90.
14. Bouffartigne J. Julien ou l'hellénisme décomposé // ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25–27 octobre / ed. par S. Saïd. Leiden, 1991. P. 251–266.
15. Demougeot E. De l'unité à la division de l'empire romain, 395–410: Essai sur le gouvernement impérial. Paris, 1951. 618 p.
16. Cameron A., Long J., Sherry L. Barbarian and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley ; Los Angeles, 1993. 441 p.
17. Zakrewski K. Le parti théodosien et son antithèse. Lvov, 1931. 82 p.
18. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N.Y. ; L., 1990. 272 p.
19. Moscovici S. Social Representations: Explorations in Social Psychology. Wiley, 2000. 328 p.

20. Bowie E.L. Hellenes and Hellenism in Writers of the Early 2nd Sophistic // *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Actes du Colloque de Strasbourg 25–27 octobre. Ed. par S. Saïd. Leiden, 1991. P. 183–204.
21. Yildirim B. Identities and Empire: Local mythology and the self-representation of Aphrodisias // *Paideia: The World of the Second Sophistic* / ed. by B.E. Borg. Berlin, 2004. P. 23–52.
22. Perkins J. The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era. London, 1995. 254 p.
23. Остроумов А. Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879. 364 с.
24. Dimitrov D.Y. Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis // *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* / ed. by Mostafa El-Abbadi, Omnia Fathallah. Leiden, 2008. P. 149–170.
25. Criscuolo U. Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica // *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie* / ed. by H. Seng, L.M. Hoffmann. Turnhout, 2013. S. 164–182.
26. Bregman J. *Synesius of Cyrene, philosopher-bishop*. Berkeley; Los Angeles; London, 1982. 206 p.
27. Cameron A. Poetry and Literary Culture in Late Antiquity // *Approaching Late Antiquity* / ed. by S. Swain, M. Edwards. Oxford, 2004. P. 327–354.
28. Horáček F. Tři výhrady biskupa Synesia vůči křesťanství: duše, svět a vzkříšení // *Studia Theologica*. 2017. № 19.2. S. 23–42.
29. MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire. AD 100–400*. London, 1984. 184 p.

References

1. Hunger, H. (1978) *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Vol. 1. München: Beck.
2. Levchenko, M.V. (1953) Sineziy Kirenskiy. O tsarstve. Predislovie [Synesius of Cyrene. About the kingdom. Preface]. *Vizantiyskiy vremennik*. 6. pp. 327–337.
3. Miroshnichenko, E.I. (2018) Synesius of Cyrene and his social relations. *Vizantiyskiy vremennik*. 102. pp. 30–45. (In Russian).
4. Martindale, J.R. (1980) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Bowersock, G. (1978) *Julian the Apostate*. London: Duckworth.
6. Miroshnichenko, E.I. (2022) The Hellenes of the emperor Julian: the problem of cultural self-identity among late antique intellectuals. *Vestnik drevney istorii – Journal of Ancient History*. 1 (82). pp. 117–132. (In Russian). DOI: 10.31857/S032103910012760-9
7. Fritz, W. (1898) *Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene: ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im IV und V Jahrhundert*. Leipzig: B.G. Teubner.
8. Penella, R.J. (2012) Two Notes on Himerius. *Mnemosyne*. 65.1. pp. 129–131.
9. Lacombrade, C. (1951) *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*. Paris: Les Belles-Lettres.
10. Roques, D. (1995) Synésios à Constantinople: 399–402. *Byzantion*. 65. pp. 405–439.
11. Stenger, J. (2009) *Hellenische Identität in der Spätantike. Griechische Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
12. Goldhill, S. (2006) Artemis and Cultural Identity in Empire Culture: How to Think about Polytheism, now? In: Konstan, D. & Saïd, S. (eds) *Greek on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge Philological Society. pp. 112–161.
13. Penella, R.J. (2006) Himerius and the Praetorian Prefect Secundus Salutius. *Prometheus*. 32. pp. 85–90.
14. Bouffartigne, J. (1991) [Julien ou l'hellénisme décomposé]. *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Proceedings of the Colloquium. Strasbourg. 25–27 October 1989. Leiden: E.J. Brill. pp. 251–266.
15. Demougeot, E. (1951) *De l'unité à la division de l'empire romain, 395–410: Essai sur le gouvernement impérial*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
16. Cameron, A., Long, J. & Sherry, L. (1993) *Barbarian and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
17. Zakrewski, K. (1931) *Le parti théodosien et son antithèse*. Lviv: [s.n.].
18. Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; London: Routledge.
19. Moscovici, S. (2000) *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Hoboken: Wiley.
20. Bowie, E.L. (1991) [Hellenes and Hellenism in Writers of the Early 2nd Sophistic]. *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Proceedings of the Colloquium. Strasbourg. 25–27 October 1989. Leiden: E.J. Brill. pp. 183–204.
21. Yildirim, B. (2004) Identities and Empire: Local mythology and the self-representation of Aphrodisias. In: Borg, B.E. (ed.) *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: De Gruyter. pp. 23–52.
22. Perkins, J. (1995) *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge.
23. Ostroumov, A. (1879) *Sineziy, episkop Ptolemaidskiy* [Synesius, Bishop of Ptolemais]. Moscow: tip. E. Lissner i Yu. Roman.
24. Dimitrov, D.Y. (2008) Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis. In: El-Abbadi, M. & Fathallah, O. (eds) *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden: Brill. pp. 149–170.
25. Criscuolo, U. (2013) Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica. In: Seng, H. & Hoffmann, L.M. (eds) *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*. Turnhout: Brepols. pp. 164–182.
26. Bregman, J. (1982) *Synesius of Cyrene, philosopher-bishop*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
27. Cameron, A. (2004) Poetry and Literary Culture in Late Antiquity. In: Swain, S. & Edwards, M. (eds) *Approaching Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. pp. 327–354.
28. Horáček, F. (2017) Tři výhrady biskupa Synesia vůči křesťanství: duše, svět a vzkříšení. *Studia Theologica*. 19.2. pp. 23–42.
29. MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire. AD 100–400*. New Haven; London: Yale University Press.

Информация об авторе:

Мирошниченко Е.И. – младший научный сотрудник Социологического института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

E.I. Miroshnichenko, junior researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 18.07.2021;
одобрена после рецензирования 20.08.2021; принята к публикации 29.04.2022.

The article was submitted 18.07.2021;
approved after reviewing 20.08.2021; accepted for publication 29.04.2022.