

Александр Бегичев, Ирина Мочалова

Феномен веротерпимости императора
Флавия Клавдия Юлиана:
философско-теологические основания

ALEXANDER BEGICHEV, IRINA MOCHALOVA
THE PHENOMENON OF RELIGIOUS TOLERANCE OF THE EMPEROR JULIAN:
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL GROUNDS

ABSTRACT. The article deals with the phenomenon of religious tolerance in the religious policy of Emperor Julian. Our hypothesis is that the explanation of this phenomenon should be sought not in the peculiarities of Julian's personality, but in the originality of his Neoplatonism. A study of Julian's texts shows that he shares the teachings of Plotinus in the interpretation of the Neoplatonists of the Pergamon school. He argues that the gods as principles are part of the universe and obey the law of its unfolding like any other part of the universe. This means that any way of interacting with the gods is not an act of God's free will, but is reduced to the functioning of the universe as a whole. The status of the emperor makes it necessary to concretize the metaphysical concepts of Neoplatonism; metaphysical principles should become the theoretical foundation for justifying the cultural construction of the Empire. Julian presents the original concept of the national gods in his *Against the Galilaeans*. This concept explains ethnic, cultural and religious diversity as a necessary and natural consequence of the "demiurgy" of the cosmos. To oppose diversity and affirm universalism means to oppose the fundamental laws of the functioning of the universe as a whole. Christians are people who are deprived of a national god, they do not have their own nature and their place in the cosmos. This outlook justifies measures aimed at limiting the influence of Christianity as a priority religion, and explains the religious tolerance of Julian.

KEYWORDS: Emperor Julian, religious tolerance, Neoplatonism, theology.

© А.Д. Бегичев (Санкт-Петербург). begichev9670@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021)

DOI: 10.25985/PI.15.2.04

Флавий Клавдий Юлиан, последний император римской империи, исповедовавший традиционную религию греко-римского мира, получил прозвище «Отступник», которое прочно закрепилось за ним не только в христианских источниках, но и в исследовательской литературе¹. В историю Юлиан вошел как фигура противоречивая, и связано это не столько с противоречивостью самого Юлиана как мыслителя и государственного деятеля, сколько с диаметрально противоположными оценками его деятельности и воззрений. К одному лагерю можно отнести языческую интерпретацию (Аммиан², Либаний³ и др.), к другому — христианскую (Григорий Богослов, Феодорит Киррский, Филосторгий, Руфин, Созомен, Сократ Схоластик и др.). Языческие авторы восхищались личными качествами Юлиана и видели в нем великого государственного деятеля⁴, что, впрочем, не исключало критики в его адрес⁵. Христианская позиция представляла критику деятельности императора практически во всех аспектах, а сам Юлиан предстал в образе главного врага христианского ми-

¹ Подробнее о Юлиане, его жизни и деятельности см. Browning 1976, Bowersock 1978, Smith 1995, Elm 2012, Athanassiadi 1981, Teitler 2017; Алфионов 1880, Вишняков 1908, Муравьев 1995, Пак 2015 и др.

² «Римская история» Аммиана Марцеллина представляет собой наиболее объективное описание правления Юлиана (Вишняков 1908: 9–10, Пак 2015: 138). Аммиан служил под началом Юлиана и знал его лично, был язычником и, как замечает Р. Браунинг, к христианству относился без враждебности, его положительная оценка личности и деятельности Юлиана сочеталась с резкой критикой (Browning 1976: 225).

³ От Либания до нас дошли письма Юлиану, а также ряд речей: «На консульство Юлиана» (*Or.* 12), «Посольское слово к Юлиану» (*Or.* 15), «К Юлиану за Аристофана» (*Or.* 14), «Приветственная речь Юлиану» (*Or.* 13), «К антиохийцам о гневе царя» (*Or.* 16), «Монодия на смерть Юлиана» (*Or.* 17), «О мщениии Юлиана» (*Or.* 24), «Монодия на храм Аполлона в Дафне» (*Or.* 60), «Надгробная речь Юлиану» (*Or.* 18).

⁴ См. Browning 1976: 220.

⁵ Напр., Аммиан критикует Юлиана за его закон об образовании: «жестокой и достойной вечного забвения мерой было то, что он запретил учительскую деятельность риторам и грамматикам христианского вероисповедания» (Амм. 22.10.7; пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни). О законе об образовании Юлиана см. Hardy 1968.

ра⁶. Сохранились различные чудесные истории о Юлиане как пособнике Сатаны, которого постигает божественная кара. Как пишет, анализируя их, Браунинг, «историю превратили в легенду» (Browning 1976: 220–221). Так, Созомен связывает с царствованием Юлиана природные катаклизмы и болезни, а главным виновником гибели Юлиана называет бога: «Юлиан умер жертвою Божией мести». В качестве доказательства Созомен приводит видения родственника Юлиана и пророчества некоего духовного лица (Soz. 7.2). В дальнейшем эти истории обрастали новыми, вымышленными подробностями; средневековые авторы продолжили традицию изображения Юлиана как отступника и врага христианства⁷. Хотя Ренессанс и Реформация сделали возможной более объективную оценку деятельности Юлиана⁸, подобный взгляд на личность императора и сегодня встречается у ряда авторов. Так, например, Гленвилл Дауни, описывая разные возможные способы отношения язычников к узаконенному христианству IV века, определяет отношение Юлиана как крайнюю форму языческой ненависти к христианству⁹.

⁶ Браунинг связывает такое отношение в первую очередь с речами Григория Назианзина («Первое и Второе обличительное слово на царя Юлиана»). И хотя анализ речей Григория показывает, что он не был знаком с основными текстами Юлиана (Curta 2002: 4, Вишняков 1908: 133), именно они задали отношение церкви к Юлиану как к абсолютному злу (Browning 1976: 224–225). Ср. анализ взглядов двух мыслителей Бирюков 2007.

⁷ Анализ средневековой рецепции см. Browning 1976: 224–228.

⁸ Ренессанс и Реформация в отличие от Средневековья не были заигнорированы ужасом отступничества Юлиана. Пример нового нарратива — посвященная Юлиану пьеса Лоренцо Медичи, написанная в 1489 г. для праздника святых Иоанна и Павла. Юлиан, созданный Медичи, перестает быть носителем абсолютного зла, это красноречивый, умный и амбициозный политик, жизнь которого трагически обрывается. Юлиан немецкого поэта и драматурга, сторонника Лютера Ганса Сакса скорее похож на нюрнбергского бюргера, хитрого и проникательного, чем на злодея. Браунинг замечает, что такое вольное обращение со средневековым нарративом является свидетельством светского взгляда на фигуру Юлиана, который начал складываться в конце XV — начале XVI вв. (Browning 1976: 228–229).

⁹ Downey 1957: 261.

Несмотря на различные оценки антихристианских воззрений Юлиана и его деятельности, большинство исследователей не могут не отмечать веротерпимость императора. Демонстрируя приверженность греко-римским традициям и обладая всей полнотой власти в империи, Юлиан не устраивает никаких массовых преследований и репрессий в отношении христиан. В частности, в письме к Атарбию он пишет:

Клянусь богами, я не хочу ни чтобы галилеян убивали, ни чтобы их избивали вопреки справедливости, ни чтобы они терпели какое-нибудь другое зло (*Ep.* 37 (38)¹⁰.

Такое отношение Юлиана к христианам приводило последних к упрекам в адрес императора, политика которого не позволяла получить им славу мучеников¹¹. Описывая политику Юлиана в отношении христианского клира, М.А. Ведешкин определяет ее как «относительно умеренную». Указывая на потерю клириками ряда привилегий, которые были получены церковью в период правления Константина и его преемников, он замечает, что «ни один из современников императора не сообщает о каких-либо массовых репрессиях по отношению к христианским священнослужителям»¹². Сходной оценки придерживается Е.А. Пак. Анализируя вопрос христианского мученичества времен правления Юлиана, исследовательница констатирует, что сам Юлиан не издал ни одного приказа о казни из-за религиозных убеждений¹³. Таким образом, в целом религиозную политику Юлиана можно определить как веротерпимую, причем следует отметить, что такая политика реализовывалась императором не только в отношении различных эллинистических культов и христианства, но и в отношении религиозных практик других народов. В частности, Юли-

¹⁰ Нумерация писем соответствует английскому изданию У. Райта (Wright 1913–1923). В скобках указан номер письма по публикации и в переводе Д.Е. Фурмана (Фурман 1970), отсутствие номера в скобках свидетельствует о том, что письмо отсутствовало в собрании Д.Е. Фурмана.

¹¹ Vaupes 1911: 80.

¹² Ведешкин 2015: 159.

¹³ Пак 2015: 132.

ан прямо заявлял, что почитает бога Авраама, Исаака и Иакова, хотя сам не является иудеем (*Gal.* 354b), и даже пытался восстановить иерусалимский храм (*Ep.* 51)¹⁴.

Однако говорить о веротерпимости Юлиана — не значит не учитывать его антихристианскую позицию, состоящую в частности в стремлении различными способами ограничить влияние христианства на государственную жизнь империи. Такая, на первый взгляд, непоследовательность Юлиана объясняет нередко встречающиеся противоречивые оценки религиозной политики императора. Например, в уже процитированном выше диссертационном исследовании, посвященном политической деятельности Юлиана, Е.А. Пак все же утверждает, что Юлиан «на самом деле отличался непримиримостью и ревностью в религиозных вопросах. При таких взглядах говорить о толерантности невозможно»¹⁵. В специальном исследовании религиозной политики Юлиана Е.А. Пак пытается сгладить очевидно противоречивые оценки, утверждая, что «толерантная политика Юлиана носила характер скрытого антихристианского гонения»¹⁶. Такой вывод вполне согласуется с мнением, высказанным еще в конце XIX в. Я.И. Алфионовым:

Юлиан в душе своей был одним из самых заклятых врагов христианства, каких только знает история. Кротость и снисходительность его к своим христианским подданным, обнаруженная на первых порах по вступлении на императорский престол, далеко не служила выражением гуманного отношения к последним, — была неискреннею и притворною и притом обуславливалась исключительно одними тонкими расчетами и соображениями императора¹⁷.

Многие как античные, так и современные авторы связывают особенности религиозной политики Юлиана со своеобразии-

¹⁴ Adler 1893; Миллар 2008. Об отношении Юлиана к иудаизму см. Bradbury 2020, Светлов 2019.

¹⁵ Пак 2015: 134.

¹⁶ Пак 2010: 381.

¹⁷ Алфионов 1880: 276.

ем личности императора¹⁸, а его негативное отношение к христианству — с полученным в детстве «неправильным» христианским воспитанием¹⁹. Однако, на наш взгляд, объяснение и антихристианской позиции Юлиана, и его отношения к различным проявлениям религиозной жизни народов следует искать в его метафизическом учении. Интерес Юлиана к философии и прежде всего к философии Платона²⁰ был связан с его стремлением выразить в слове интуицию божественного, чтобы противопоставить христианским построениям. И хотя между Юлианом и Платоном лежит большая традиция осмысления диалогов Платона — от Плотина и Порфирия до Ямвлиха²¹ и его последователей, со-

¹⁸ Особое значение исследованию эмоционального фона для понимания деятельности Юлиана придает в своем фундаментальном труде Полимния Атанасиади. Рисуя психологический портрет императора, исследовательница пытается выявить и объяснить причины, которые побудили его написать тот или иной труд (например, «Мизопогон» и «Против галилеян») или провести те или иные реформы (Athanasiasi 1981). О связи деятельности Юлиана с его психическим состоянием см. Bouffartigue 1989: 529–539.

¹⁹ Напр., А. Вишняков связывает негативное отношение Юлиана к христианству с влиянием на будущего императора воспитателя Евсевия — по мнению Вишнякова, более подходящего на придворного интригана, чем на служителя церкви. Он полагает, что отвращение к христианской религии стало следствием общей обстановки жизни Юлиана при дворе, где христианство нередко использовалось для достижения политических и церковных постов, материального благополучия. Таким образом, заключает Вишняков, Юлиан с детства имел опыт взаимодействия с отрицательными сторонами христианской религии, которые, по существу, не имели ничего общего с истинным христианством (Вишняков 1908: 101–107).

²⁰ Анализ текстов Юлиана показывает, что ему были известны основные диалоги Платона. Он называл или цитировал следующие: «Алкивиад I», «Хармид», «Критий», «Горгий», «Менексен», «Федон», «Федр», «Филеб», «Протагор», «Государство», «Софист», «Тимей», «Законы», «Послезаконие», Письма.

²¹ Большинство исследователей отмечает преобладающее влияние Ямвлиха на воззрения Юлиана вплоть до отказа считать императора оригинальным мыслителем. Так, Р. Смит считает, что все идеи центрального труда Юлиана «Гимн к Царю Солнцу» являются ямвлихианскими (Smith 1995: 142), а П. Кингсли заявляет, что Юлиан, по сути, является рупором идей Ямвлиха (Kingsley 1995: 132, п. 62). С такой оценкой не соглашается Дж. Азиз, призывая не преувеличивать влияние Ямвлиха (Azize 2005: 96–97). Сравнительный анализ учений Юлиана

ставивших пергамскую школу неоплатонизма (Эдесий Каппадокийский, Максим Эфесский, Приск, Евсевий, Хрисанфий и др.)²², анализ текстов Юлиана показывает, что его прочтение Платона опирается прежде всего на неоплатоническую традицию, заложенную Плотинином²³.

Плотин, рассуждая о богах, исходил из текстов Платона, изменяя платоновское понятие бога в соответствии с собственными задачами. Еще А.Х. Армстронг в своей статье 1938 года²⁴ отметил особенности платиновской интерпретации богов, главная из которых, по мнению автора, состояла в понимании способа развертывания космоса. Если у Платона боги, душа или души, творящие чувственный космос, находятся в независимом отношении к идеям, по образу которых они творят, то у Плотина чувственный космос есть необходимый итог деятельности природы. По Плотину, творение мира — не волевой и целенаправленный акт Бога, а естественная необходимость; деятельность природы не является рассудочной, она предстает как странное, бессознательное

и Ямвлиха приводит исследователя к утверждению оригинальности Юлиана как самостоятельного мыслителя, источником философии которого был его собственный духовный опыт. По мнению Азиза, Юлиан использует предшествующих мыслителей, в том числе и Ямвлиха, для выражения собственной «веры и философии» (Azize 2005: 111–112). Ср. Turcan 1996: 397–398. Подробнее об источниках философии Юлиана см. Azize 2005: 59–114. О влиянии философии Аристотеля и в целом перипатетической традиции см. Ведешкин 2017.

²² О философском курикулуме Пергамской школы см. Ведешкин 2019: 22–27.

²³ Несмотря на обширное цитирование Юлианом древних поэтов и авторов классической эпохи, он в первую очередь является представителем неоплатонизма. А.Ф. Лосев, ссылаясь на работу Г. Мау, посвященную анализу основных терминов философии Юлиана, пишет, что воззрения Юлиана ничем не отличаются «позднего и развитого неоплатонизма», справедливо добавляя: «Да это сразу видно и без специального анализа терминологии, уже непосредственно на стадии ознакомления с текстом Юлиана» (Лосев 1988: 374). В этом смысле практически любое соприкосновение Юлиана с различными интеллектуальными традициями сводится к их неоплатонической интерпретации/переинтерпретации.

²⁴ Armstrong 1938.

созерцание, похожее на сон. Это необходимый, заключительный этап развертывания платиновского универсума, принцип которого заключен в умопостигаемом космосе, в соответствии с которым и происходит процесс порождения всего. При таком подходе боги являются частью этого самого универсума, они так же подчинены общему процессу (закону) развертывания всего, как и любая другая часть. В этом случае любое действие богов не является проявлением их свободной воли или мышления, но предстает как функционирование универсума как такового на основе общей симпатии²⁵. Плотин в трактате «Против гностиков» писал:

наш мир живет такой насыщенной и совершенной жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, ни единого сбоя — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, непрерывно сменяя друг друга. Жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна; ее много и она везде, являя безыскусную мудрость <...> Этот наш мир и есть верный хранитель изображения того умопостигаемого. Вся земля полна разнообразных живых существ; все пространства до неба полны бессмертных живых существ: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в стройном порядке и обходят весь космос (*Enn.* 2.9.8; пер. Т.Ю. Бородай).

Именно с платиновским пониманием как фундаментом всей неоплатонической традиции мы встречаемся в трактате «О богах и мире» (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου), принадлежащем перу некоего Саллюстия — возможно, близкого друга Юлиана²⁶. Трактат представляет собой что-то вроде справочника-путеводителя по основным темам платоновской философии, как ее понимали в IV веке, делая акцент на языческой мифологии и ее классификации, а также на способах символической и аллегорической экзегезы,

²⁵ Armstrong 1938: 193–195. Ср. Бородай 2008: 152–158.

²⁶ Сведений о Саллюстии мы практически не имеем. Анализ дискуссий, связанных с попыткой идентифицировать автора трактата, в частности отождествив его с адресатом сочинений Юлиана «К царю Гелиосу» и «Утешение к себе самому по поводу отъезда Саллюстия», см. Clarke 1998: 347–350.

вполне близких Юлиану²⁷. Краткость изложения (трактат состоит из 32 небольших глав) делала его популярным «учебником» платонизма, хотя и требовала от читателя некоторой философской подготовленности²⁸.

Учение о богах — ключевая тема трактата (с ней связано и название, данное первым издателем текста в XVI в.). Рассуждая о том, каким образом боги могли «сотворить» мир, Саллюстий предполагает три возможных способа: «все возникающее возникает благодаря искусству, природе или силе (κατὰ δύναμιν)» (Sallust. 13.2; пер. Р.Б. Кочеткова и Т.Г. Сидаша)²⁹. Если бы боги творили посредством искусства, то творили бы конкретный тип бытия, ибо, как замечает Саллюстий, «всякое искусство творит эйдос». Однако в этом случае остается необъяснимым вопрос: откуда же возникает бытие как таковое? Невозможность ответить на этот вопрос приводит Саллюстия к отказу от данного способа. Второй способ — творение посредством природы — предполагает, что творящие передают собственные свойства творимому, но так как боги бестелесны, то и космос, ими творимый, должен быть бестелесным, а он таковым не является, следовательно, данный способ так же не может быть принят (Sallust. 13.3). Остается последний способ. Именно посредством силы боги и творят космос (Sallust. 13.4). К этому же способу Саллюстий прибегает при объяснении деятельности божественного провидения: эта деятельность осуществляется без замысла и без труда, так же как Солнце освещает все своим светом только тем фактом, что оно есть, так и провидение, осуществляя свое бытие, без всякого напряжения

²⁷ Дж. Азиз рассматривает данный трактат в качестве контекста трудов Юлиана, указывая на ряд общих положений. В частности, оба мыслителя защищают мифологию, разделяют аллегорическое толкование Аттиса (связь Аттиса с Млечным Путем, кастрация Аттиса) (Azize 2005: 16); оба утверждают, что знание о богах — врожденное.

²⁸ См. Clarke 1998: 328–329. Включенность в школьный контекст позволила Ю.А. Шичалину поместить его в сборник учебников платоновской философии (Шичалин 1995: 105–120).

²⁹ Ср. пер. Ю.А. Шичалина: «все возникает либо с помощью искусства, либо естественным порядком, либо в силу некоей потенции» (Шичалин 1995: 114).

оберегает космос — это и есть действие посредством силы (Sallust. 9.3). Боги творят самое бытие, не имея на то воли, их деятельность может быть описана как автоматическая³⁰. Изложенное Саллюстием понимание богов находим и в сочинениях Юлиана. В частности, описывая Гелиоса³¹, он подчеркивает, что сущность, силы и энергия бога понимаются как единое целое: «ибо дело не обстоит так, что сущность этого Бога — одно, сила — другое, а энергия — о, Зевс — еще нечто третье помимо них» (Or. 4, 142c)³². Это значит, что бог имеет способность быть тем, чем желает, и реализует свою способность в действительности все время. По Юлиану, как и по Саллюстию, бог всегда осуществляет в действительности собственное бытие и не желает ничего иного.

Как утверждает Саллюстий, между первым богом и нашей природой должны располагаться многочисленные силы (Sallust. 13.5), именно их он описывает, давая детальную классификацию богов (Sallust. 6.1–5). Согласно этой классификации, сверхкосмические божества оказываются ответственными за формирование основных онтологических реальностей и соответствуют трем ипостасям — Единому, Уму, Душе³³. У Юлиана, как и у Саллюстия, они выступают в качестве неких принципов организации нижестоящего онтологического пространства. Первый принцип, по Юлиану, есть «Наибожественнейший»: «Станем полагать, что Отец и Родитель [Гелиоса] есть Наивысочайший и Наибожествен-

³⁰ Этот термин использует Э. Кларк для описания деятельности бога в труде Саллюстия. Исследовательница обращается к Плотину, указывая, что Саллюстий в данном случае следует за Плотиним, который, хотя и утверждает, что процесс творения происходит благодаря богу, подчеркивает бесстрастность бога и отсутствие у него какой-либо сознательной деятельности. Здесь мнение Кларк совпадает с утверждением А.Х. Армстронга о том, что Плотин решил данную проблему с помощью теории симпатии, в рамках которой деятельность бога может быть описана как «рефлекторная реакция» (Clarke 1998: 330–331).

³¹ Гелиос представляет собой центральную фигуру в философии, мифологии, теологии Юлиана.

³² В том случае, если не указан другой переводчик, здесь и далее Юлиан цит. в пер. Т.Г. Сидаша (Сидаш 2016).

³³ Лосев 1988: 339.

нейший» (*Or.* 4, 136d). Он дает ему следующие эпитеты: «Царь Вселенной», «Единое», «Благо», «Тот, Кто по ту сторону Ума», «Идея Сущего» (Бытия)³⁴. Под сущим (бытием) Юлиан понимает все умопостигаемое (*Or.* 4, 132cd).

Далее следует область умопостигаемого, место существования умопостигаемых богов. Когда Юлиан описывает блага, которыми Единое наделяет умопостигаемых богов, он пишет: «оно просвещает их благовидной силой», делая их красивыми, совершенными, едиными, благовидными (*Or.* 4, 133b). Затем Единое порождает Гелиоса, умного бога, который является для умного (мыслящего) всем тем, чем Единое — для умопостигаемого. Одна из главных особенностей Гелиоса — это его срединное положение, μεσότης (срединность)³⁵, означающее, что он является связующим звеном между умопостигаемым и видимым; подражая умопостигаемому, он находится в основе чувственного (*Or.* 4, 139cd). Это означает, что Юлиан определенно отличает Гелиоса от умопостигаемого, определяя его именно как мыслящего, отличного от Ума как целого. Таким образом, само умопостигаемое Юлиан понимает двояким образом: с одной стороны, это все бестелесное, Ум как таковой; а с другой стороны, умопостигаемое определяется как более узкая область, лишь часть Ума; как то, что познается мыслящим умом. И этот мыслящий ум в учении Юлиана есть Гелиос, который является и частью умопостигаемого в широком смысле слова, Ума как целого, и отличен от умопостигаемого в узком смысле слова, являясь «субъектом» по отношению к нему.

Юлиан часто повторяет мысль о том, что о невидимом нужно судить по видимому, понимая под видимым высший космос (пространство видимых богов), а под невидимым — то, что схва-

³⁴ О соотношении Единого, Блага и основных ипостасей с Богом см. Rist 1962; о соотношении Блага и Бога в истории платонизма см. Gerson 2008.

³⁵ Анализ «срединности» Юлиана в контексте всей эллинской традиции см. Рабинович 1976. По мнению исследовательницы, Юлиан в мифологическом образе Аполлона-Гелиоса собирает практически все возможные смыслы и характеристики понятия середины, присущие античной культуре (Рабинович 1976: 104–105).

тывается на основании видимого, — сферу мыслящего ума (то есть Гелиоса)³⁶. Такое понимание говорит в пользу единства Гелиоса как умного бога и его видимого отражения. Будучи центром связи невидимого и видимого миров (*Or.* 4, 139с), Гелиос должен определенным образом присутствовать в видимом мире³⁷. По мысли Юлиана, при переходе из невидимого в видимое силы не растрачиваются, а преумножаются, ибо «естественно для вещей божественных, когда они продвигаются в видимое, быть умноженными в силу преизобилия в них жизни и жизнеродной силы» (*Or.* 4, 142b). Таким образом, срединное положение Гелиоса определяет его центральную роль в демиургии и распределении благ, исходящих из ноэтического царства.

В видимый космос исходят силы Гелиоса, как правило, персонафицированные в зависимости от функционального назначения. Например, делящая демиургия Диониса, вечное и тождественное бытие Аполлона. Зевс определяется вместе с Гелиосом как ответственный за сферу чистых причин, содержащую эйдосы до их материализации (*Or.* 4, 144a–с). Афина выступает как совершенная мысль (или мышление) Гелиоса, изливающая чистую жизнь вплоть до Селены. Она наполняет сферические тела, включая Селену, мышлением, благодаря чему Селена способна созерцать умопостижимое, и космизирует материю; людям также подает блага мудрости, ума и демиургических искусств (*Or.* 4, 149с–150a). Афродита реализует вместе с Гелиосом демиургическую, порождающую силу (*Or.* 4, 150b). Все эти боги, находящиеся в единстве в мыслящем, становятся множественными в видимой области. Они вместе с Гелиосом участвуют в демиургии космоса и поддержании его жизнедеятельности. Таким образом, срединность Гелиоса обеспечивает единство универсума, образованное взаимодействием различных онтологических уровней, вклю-

³⁶ См. *Or.* 4, 135a–с, 135с, 138с.

³⁷ Это дает нам возможность знания истинной невидимой сущности Гелиоса, однако это знание невозможно без божественной помощи (*Or.* 4, 131d–132a).

чая божественно-человеческие связи. Такое понимание универсума позволяет не только обосновать возможность теургии, но и связывает в единство метафизические построения Юлиана как философа-неоплатоника и политическую практику Юлиана как императора, в том числе и его культурную и религиозную политику.

Ключевым для понимания теологических оснований религиозной политики Юлиана является непосредственно посвященный ей полемический трактат «Против галилеян». Как замечает Я.И. Алфионов, ориентация Юлиана в этом трактате не столько на саму критику христианства, сколько на защиту «догматов политеизма», которые противопоставляются христианскому учению, отличает его подход от всех предыдущих попыток критики христианства³⁸. Именно стремление философа дать теоретическое обоснование политеизма приводит его к концепции народных богов, или, иначе, богов-водителей народов³⁹. Юлиан пишет:

Наши говорят, что Творец есть общий Отец и Владыка всего, и прочие народы распределены Им между богами народов и городов, и каждый управляет своей долей, как ему свойственно. Но в Отце все совершенно и все едино, а частичные божества обладают каждый другой силой: Арес ведает военными делами народов, Афина — военным делом, связанным с мудростью, Гермес — делами, требующими смысленности и предприимчивости, и соответственно с характером того или иного бога управляемые ими народы следуют им (*Gal.*, 115de)⁴⁰.

³⁸ Ср. Riedweg 2020. Анализируя философскую теологию трактата, К. Ридвег показывает, что она основана на платонической традиции и в первую очередь — на космологии «Тимея». Следуя уже сложившейся традиции, автор отмечает и влияние Ямвлиха на Юлиана, в частности высказывает гипотезу о влиянии утерянного трактата Ямвлиха «О Зевсе» (Riedweg 2020: 259–260). Однако в целом вопрос о влиянии на Юлиана конкретных авторов остается открытым и требует дальнейших исследований.

³⁹ Алфионов считает концепцию «национального божества» главным оригинальным новшеством Юлиана, см. Алфионов 1880: 418–419.

⁴⁰ Здесь и далее трактат «Против галилеян» цит. в пер. А.Б. Рановича и Т.Г. Сидаша по изданию Сидаш 2016.

Итак, согласно Юлиану, «общий Отец и Владыка всего» распределяет народы между богами, сам представляя их единство и совершенство. Вероятнее всего, говоря о Творце, в котором все едино, Юлиан имеет в виду Гелиоса. В гимне «К Царю Солнцу» Юлиан утверждает, что до выхода в видимое мыслящие боги находятся в Гелиосе в единстве, после же выхода в сферу видимого они распространяются как отдельные божества, отвечающие за проявление той или иной силы Гелиоса. Если же учесть, что имена народных и мыслящих богов совпадают, то можно заключить, что мыслящие боги, олицетворяющие ту или иную силу Гелиоса и являющиеся в качестве видимых богов при переходе в область видимую, могут быть названы народными богами.

Как мы показали, анализируя онтологию Юлиана, отличительная особенность его построений состоит в отказе признавать объяснение любого факта или феномена как следствие волевого акта Бога (в этом смысле Юлиан выступает критиком иудейской и христианской традиций — *Gal.*, 143b). По мнению мыслителя, любое проявление божественного вписывается в естественный процесс. Для Юлиана сам процесс исхождения из первопринципа вплоть до последних его проявлений является процессом естественным, поэтому природа как целое есть естественное проявление божественного. Это означает, что любой спонтанный волевой акт бога делается невозможным, особенно если он должен противоречить естественному процессу, так как в таком случае божественное противоречило бы самому божественному. В этом смысле чудо как явление, противоречащее объективным законам природы, невозможно; все, что есть, уже есть в той или иной степени проявление божественного. На этом основании Юлиан, например, не принимает библейский миф о возникновении разных языков. По мнению философа, для проявления особенностей того или иного народа, за которые отвечает конкретный бог, необходимо существование естественных предпосылок, и языки, наряду с другими фундаментальными особенностями народов, появляются в результате естественного божественного процесса. По-

скольку богов, определяющих процесс материализации (соматизации) души, много, то и народов, возникающих в результате материализации души, должно быть в соответствии с принимаемыми Юлианом принципами много.

Итак, по аналогии с тем, как выстраивается общая бытийная иерархия, в которой, как мы видели, боги занимают каждый свое место, определяя конкретный бытийный уровень, выстраивается культурно-историческая иерархия народов. История любого народа, по мысли Юлиана, является духовным и телесным разворачиванием в пространстве и времени его логоса, который определяется богом-водителем народа. Отрицание иерархии народов, по мысли Юлиана, невозможно, так как ставит под вопрос всю бытийную иерархию:

Если не видеть никакой причины такого различия между народами и утверждать, что оно скорее дело случая, то как можно в таком случае верить, что Провидение управляет миром? (*Gal.*, 116b).

В трактате «Против галилеян» Юлиан говорит о двух типах благ, получаемых людьми от их богов, — внешних и внутренних (душевных). К первым относится все то, в чем или на фоне чего проявляется тот или иной народ (*Gal.*, 141d). В частности, народные боги оказываются ответственными за «географическое пространство» (климат и природный ландшафт), занятое народом и оставляющее отпечаток на его культурных особенностях (143e)⁴¹. Душевные блага являются внутренними свойствами человеческой души и всеми производными от проецирования этой души в материю — это и человеческий организм как носитель души, и культурно-историческое пространство. В этом смысле культура и социальное устройство народа есть выражение его «биологии», и они не могут ей противоречить. Это означает, что природа народа, заданная богом-водителем, определяет его интеллектуальный потенциал и склонность к тому или иному виду интеллектуальной деятельности (131c, 178ab), особенности его пайдейи

⁴¹ Как полагает Ф. Курта, одним из источников этого учения Юлиана было учение Посидония о семи климатических зонах (Curta 2002: 7–8).

(229е), политического строя (138с), установленных законов (131b–d, 143а) и обычаев. Последние являются более фундаментальными свойствами народов, чем, например, языки (138а). С точки зрения Юлиана, римляне, не говорящие по-гречески, относятся к роду эллинов, ибо их «религиозные установления и благая вера в богов, которую они утвердили и охраняют, от начала и до конца — эллинские» (*Or.* 4, 152d–153а). Концепция богов-водителей народов позволяет Юлиану объяснить и религиозные различия между разными народами. В частности, Юлиан приводит в качестве примера скифов, которые не приняли вакхический культ Анахарсиса, так как этот культ противоречит их характеру (*Gal.*, 131с).

Таким образом, Юлиану вполне удастся обосновать этническое, культурное и религиозное разнообразие как необходимое и закономерное. Восстать против такого разнообразия — все равно что восстать против фундаментальных законов функционирования универсума в целом. Это объясняет веротерпимую политику Юлиана и позволяет согласиться с той оценкой, которую дал концепции богов-водителей народа Р. Смит. В своей фундаментальной работе «Боги Юлиана» он показал, что это не просто философская попытка дать абстрактное обоснование политеизма, но теоретическая основа культовой практики язычества и теологическое обоснование империи⁴².

Однако остается вопрос: как, оставаясь в рамках философско-теологического учения Юлиана, убедительно обосновывающего религиозное разнообразие, объяснить негативное отношение к христианству?

Прежде всего, Юлиан не может принять универсализм христианской религии. С точки зрения неоплатоника, универсализм невозможен в принципе, ибо противоречит всему мироустройству. Именно за универсализм Юлиан критикует и иудеев. В частности, в письме Феодору Юлиан, положительно отзываясь о преданности иудеев своей религии, замечает, что есть пункт, в кото-

⁴² Smith 1995: 196. Ср. оценку Ф. Курты, предложившего назвать это учение Юлиана концепцией этического эллинизма (Curta 2002: 7).

ром они ошибаются: «и лишь в одном погрешают: в том, что, всеми силами стараясь угодить этому Богу, они не почитают и других богов» (*Ep. 20 (44), 454a*)⁴³.

Следствием утверждения универсализма был отказ христиан признать народных богов, а значит, и бога своего народа. В контексте философско-теологического учения Юлиана это означало отказаться от какой-либо укорененности народа в универсуме. Христиане отказываются от эллинистических корней и от иудейского учения, поэтому они «ни эллины, ни иудеи» (*Gal., 43a*). Строго говоря, они не являются этносом, и, следовательно, лишаются присущих каждому этносу нравов и подлинной пайдеи. Как замечает Ф. Курта, для Юлиана пайдейя — это не просто образование; без подлинной пайдейи невозможен «благой муж» (*Curta 2002: 6–7*). Христиане, лишённые культуры и истинной пайдейи, называют божественным учение, «от которого никто не становится ни умнее, ни храбрее, ни более стойким» (*Gal., 230a*). В этом смысле иудеи с их утверждением собственной исключительности и верой в единственного бога все же не отказываются от своего традиционного бога, в то время как христиане выпадают из универсума, отказываясь от собственных онтологических оснований. Признание христианства в качестве государственной религии, по мнению Юлиана, есть государственное самоубийство, ибо в этом случае государство отказывается от своей собственной природы, от своих нравов, обычаев, законов. Такое понимание делало обоснованным все меры Юлиана, направленные на ограничение патологического, на его взгляд, влияния христианства.

Таким образом, именно философско-теологическое учение Юлиана, с одной стороны, служит обоснованием его стремления защитить традиционные ценности римской империи, а с другой — не позволяет Юлиану развернуть активные репрессии в отношении какой-либо религиозной группы.

⁴³ Ср. утверждение А. Вишнякова о том, что главный пункт критики Юлиана в отношении иудейства — это единобожие (Вишняков 1908: 158–159).

Литература

- Алфионов, Я.И. (1880), *Император Юлиан и его отношение к христианству*. М.: Типография Э. Лиснер и Ю. Роман.
- Бирюков, Д. (2007), "Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин", in Т.Г. Сидаш (пер.), *Император Юлиан. Сочинения*, 55–88. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Издатель Савин С.А.
- Ведешкин, М.А. (2015), *Языческая оппозиция христианизации Римской империи. IV–VI*. Кандидатская диссертация. Белгородский государственный национальный исследовательский университет.
- Ведешкин, М.А. (2017), "«Когда я вышел уже из детского возраста, мой путь лежал через труды Платона и Аристотеля»: Аристотель и перипатетическая традиция в куррикулуме Юлиана Отступника", *История философии* 22.2: 20–28.
- Ведешкин, М.А. (2019), "Потерянное звено «Золотой цепи»: Эдесий и Пергамская школа неоплатонизма", *HYPOТHEKA* 3: 13–59.
- Вишняков, А. (1908), *Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками*. Симбирск: Губернская типография.
- Лосев, А.Ф. (1980), *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. М.: Искусство.
- Лосев, А.Ф. (1988), *История античной эстетики. Последние века*. Кн. 1. М.: Искусство.
- Миллар, Ф. (2008), "Восстановление Иерусалимского храма с языческой, иудейской и христианской точек зрения", *Вестник древней истории* 264.1: 19–37.
- Муравьев, А.В. (1995), *Юлиан Отступник и ранневизантийская политическая теория в IV–V вв.* Кандидатская диссертация. Институт всеобщей истории РАН.
- Пак, Е.А. (2015), *Политическая деятельность и литературное творчество императора Юлиана Отступника*. Кандидатская диссертация. Казанский (Приволжский) федеральный университет.
- Пак, Е.А. (2010), "Религиозная политика Юлиана Отступника", *Мнемон* 9: 363–386.

- Рабинович, Е.Г. (1976), «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры», *Вестник древней истории* 137.3: 92–107.
- Светлов, Р.В. (2019), «Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника», *Платоновские исследования* 2: 175–186.
- Сидаш, Т.Г., ред. (2016), *Император Юлиан. Полное собрание творений*. СПб.: Издательский проект «Квадривиум».
- Фурман, Д.Е., пер. (1970), «Император Юлиан. Письма», *Вестник древней истории* 111.1: 213–237, 112.2: 231–259, 113.3: 225–250.
- Шичалин, Ю.А., ред. (1995), *Учебники платоновской философии*. Томск: «Водолей».
- Adler, M. (1893), «The Emperor Julian and the Jews», *The Jewish Quarterly Review* 5.4: 591–651.
- Armstrong, A.H. (1938), «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *The Classical Quarterly* 32.3/4: 190–196.
- Athanassiadi, P. (1981), *Julian: An Intellectual Biography*. Routledge.
- Azize, J. (2005), *The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Baynes, N.H. (1911), «Constantine's Successors to Jovian and the Struggle with Persia», in H.M. Gwatkin and J.P. Whitney (eds.), *Cambridge Medieval History*. Vol. 1. Ch. 3, 55–86. Cambridge University Press.
- Bouffartigue, J. (1989), «L'état mental de l'empereur Julien», *Revue des Études Grecques* 102: 529–539.
- Bowersock, G. (1978), *Julian the Apostate*. Cambridge University Press.
- Bradbury, S. (2020), «Julian and the Jews», in S. Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, 267–292. Leiden; Boston: Brill.
- Browning, R. (1976), *The Emperor Julian*. University of California Press.
- Clarke, E.C. (1998), «Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered», *Phronesis* 43.4: 326–350.
- Curta, F. (2002), «Language, ethne, and national gods: a note on Emperor Julian's concept of Hellenism», *Ancient World* 33.1: 3–19.
- Downey, G. (1957), «Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century», *The Harvard Theological Review* 50.4: 259–274.
- Elm, S. (2012), *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. University of California Press.
- Gerson, L.P. (2008), «From Plato's Good to Platonic God», *The International Journal of the Platonic Tradition* 2: 93–112.

- Hardy, B.C. (1968), "The Emperor Julian and His School Law", *Church History* 37.2: 131–143.
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Riedweg, Ch. (2020), "Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's Against the Galilaeans", in S. Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, 245–266. Leiden; Boston: Brill.
- Rist, J.M. (1962), "Theos and the One in Some Texts of Plotinus", *Mediaeval Studies* 24: 169–180.
- Smith, R. (1995), *Julian's Gods*. Routledge.
- Teitler, H.C. (2017), *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*. Oxford University Press.
- Turcan, R. (1996), "Attis Platonicus", in E.N. Lane (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults*, 387–403. Leiden: E.J. Brill.
- Wright, W., tr. (1913–1923), *The Works of Emperor Julian*. Vol. 1–3. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., etc.