

3.

Рецепции платонизма: античность, Ренессанс, современность

Роман Светлов

Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника*

ROMAN SVETLOV

CYNICISM AND JUDAISM IN THE ESTIMATION OF JULIAN THE APOSTATE

ABSTRACT. In his polemic against Christianity, the Emperor Julian considered Cynicism and Judaism as two essentially different philosophical and religious phenomena and at the same time as two perfectly equal rhetorical arguments. We are going to examine in what way the Emperor's polemical tasks informed the images of these two communities. Ethnic, religious, ethical and behavioral traits of these images were losing their national, in the case of Judaism, and scholastic or philosophical particularity, in the case of Cynicism. They were transforming into attributes of social groups, evaluated in terms of their conformity with tradition and cosmic order. Both groups appeared as deviant, since they denied those aspects of life that the majority deemed natural. Still, their deviance, unlike that of the Christians, was justified in Julian's opinion. The Cynics probe the true nature of man, attempting to alter themselves into truly philosophical beings. Their wisdom goes back to Heracles, and therefore is sanctified by the gods. The Jews, too, are a legitimate part of the oecumene, despite their arrogance and refusal to worship other gods but their own. Their particularism is a detail that is part of the Whole, not an oddity destroying it. Fidelity to ancestors in observance of tradition, readiness to make sacrifices, to suffer the condition of social pariahs, makes them an example for Julian's contemporaries. Moreover, they are religiously connected with the cosmos, as it was viewed by Julian himself, since they worship the Creator of our world, who has a definite place in the Neoplatonic hierarchy of deities. KEYWORDS: Neoplatonism, Julian the Apostate, Cynicism, Judaism.

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда по проекту № 15-18-00062-П (Санкт-Петербургский государственный университет).

Император Юлиан — представитель крайне противоречивой эпохи с точки зрения оценки культурных и цивилизационных явлений, которые тогда имели место. Он был свидетелем все более быстрого усиления позиций христианства, которое к этому времени стало практически доминирующей религиозной традицией в империи, получило поддержку властей и создало собственную теоретическую вселенную, столкнувшись с рядом вопросов, решение которых было не менее значимо, чем «спор об идеях», или полемика академиков и стоиков о постигающем представлении, но имело значительно больший общественный и политический резонанс (имеются в виду догматические споры и вызванные ими Вселенские соборы). Христиане и язычники соседствовали друг с другом на государственных постах, в армии. Уже давно существовали христианские образовательные школы, самые известные из которых, александрийская и антиохийская, стали базой для формирования интеллектуальных традиций, конкурирующих друг с другом внутри Церкви. Христиане и язычники на равных учатся в Афинах — именно там Григорий Богослов и Василий Великий знакомятся с будущим императором Юлианом.

Эту эпоху, эпоху постепенной культурной и политической «маргинализации» язычества, рассматривают либо с точки зрения концепции конфликта между античной и раннехристианской культурами, либо с точки зрения их сосуществования, которое имело симбиотический (некоторое время) характер. В последнем случае апологии расцениваются как риторическое противостояние конкурирующих культурных групп, но не как отражение реальной социально-религиозной борьбы и преследований. Как известно, в течение большей части IV столетия (после Миланского эдикта) социальной депривации продолжали подвергаться иудеи, а после I Вселенского собора — различные группы христиан, которые считались властями девиантными. Лишь во времена правления Феодосия Великого в условиях нарастающего кризиса римской государственности происходит достаточно реши-

тельный поворот к политике мобилизации населения империи в рамках унифицированного «никейского» христианства (эдикт *De fide catholica* 380 г.). Это приводит к законодательному ограничению прав не только еретиков, но и язычников.

Впрочем, «Жизнь философов и софистов» Евнапия демонстрирует нам, что маргинализация языческих групп началась значительно раньше. Ему принадлежит очень любопытное суждение о философах, которые во второй половине IV в. встречались повсюду (конечно, имеется в виду восточная часть Римского государства). Он полагает, что большинство из них были никчемными (φάϋλους) мудрецами, проводившими время в судах, возившими с собой книги с завещаниями и всяческими контрактами, а не сочинения древних. В остальном от философов у них были только знаменитые кинические плащи да постоянные упоминания Сосипатры и ее мужа Евстафия¹. Не до конца понятна степень карикатурности этого фрагмента, так как их «судейские» интересы вполне возможно были связаны с попыткой юридическим образом доказать легальность деятельности философских кружков, то есть одной из последних попыток узаконить существование «общин философов» в поздней Римской империи.

В связи с этим можно предположить, что реальность взаимоотношений между язычниками и христианами в период между эдиктами Константина и Феодосия была и не чисто конфликтной, и не чисто «симбиотической». Попытка Юлиана Отступника выправить эту ситуацию привлекает наше внимание не только в связи с драматичностью этой исторической «точки бифуркации», но и в связи с тем, что в своей пропаганде император должен был опираться уже на совершенно иную социальную структуру общества, чем та, которая существовала во времена Платона и даже Плотина.

Мы коснемся только одной темы — использования Юлианом образов киников и иудеев как риторических аргументов в поль-

¹ Об известных неоплатонических «святых» эпохи Пергамской школы см. Eun. VS 6.10.1 Giangrande и далее.

зу «древнего благочестия». Эти образы встречаются в его письмах, в речах, в политическом памфлете «Ненавистник бороды», а также в сочинении «Против христиан», которое дошло до нас во фрагментах благодаря церковным критикам Юлиана (особенно Кириллу Александрийскому). Юлиан, который был сторонником платонизма в его пергамском варианте, воспринимал киническое учение как практическое воплощение философии Сократа (тексты Платона в таком случае — выражение его теоретической философии). С его точки зрения платонизм и кинизм не противоречили друг другу. Если кто-то полагает, что киники критиковали Платона, это означает, что он не понимает сути их учения. Экзегетическая методология Юлиана позволяла ему истолковывать даже те кинические «хрии», которые кажутся наиболее эпатажными и странными, в духе «отеческого» благочестия и истинных моральных норм².

Апелляция к кинизму была актуальна еще и по той причине, что в IV столетии было немало людей, которые называли себя киниками. Имелись они и среди христиан. Уже после смерти Юлиана случился «казус» Максима (Герона) Киника, египетского пресвитера, который поначалу дружил с Григорием Богословом, но затем попытался отобрать у него чин архиепископа Константинополя. Первое знакомство с Максимом произвело на Григория Богослова настолько позитивное впечатление, что он посвятил ему одно из своих «Слов». Аттестуя Максима как истинного философа, он приписывает ему «философский» (то есть кинический по происхождению) облик и образ жизни (аскеза, плащ-трибон, борода) и, вместе с тем, говорит о христианском содержании его убеждений и о его христианских добродетелях:

Стоит ли рассказывать, насколько добродетели эти лучше и выше хвастливости Антисфена, обжорства Диогена и кратетовской общности жен? Помилуем сих философов, хотя бы из-за их име-

² См. Светлов 2018: 114–118.

нования, чтобы и им от этого человека досталась хоть какая-то польза³.

«Уважение к названию» — это уважение к имени «Киник», которое носил Максим. Фрагмент показывает, что киническая внешность была свойственна ряду христиан того времени, а название «киник» не имело однозначной связи с содержанием кинического учения⁴.

Отсюда можно сделать вывод, что те киники, на которых ополчается Юлиан (например, в речи «К невежественным киникам»), или хотя бы какая-то их часть, были таковыми лишь по имени и школьной внешности, по своему же «выбору совести» — христианами. Тогда понятно, отчего они, нося кинический плащ, могли критиковать отдельные стороны образа жизни основателей кинической школы.

Юлиан, в частности, обвиняет адресатов своей речи в изнеженности и нежелании переносить те упражнения, которые были характерны для киников истинных, «древних» (*Or.* 6, 181ab). Этот же упрек повторяется в речи «К кинику Ираклию»: странствующие киники времен Юлиана изображаются им как стяжатели, сопровождаемые носильщиками, как попрошайки, окруженные прислугой. Он сравнивает их с христианскими отшельниками, и хотя отношение к «галилеянам» у императора однозначно негативное, «киники» оказываются хуже: в отличие от «чистых» христиан они приносят с собой сумятицу и волнения (*Or.* 7, 224a–c). Их «парресия» оказывается способом самоутверждения, их мифы — это либо детский лепет, либо вредные для целей воспитания фантазии. Истоком их неблагочестия Юлиан называет Эномая из Гадары, киника II в. н.э., написавшего сочинение «Обличение обманщиков», в котором тот критиковал оракульные практики (*Or.* 7, 209ab).

³ *Or.* 25.7.

⁴ Давно идет полемика о возможном влиянии кинизма на формирование христианства, вот примеры: Seeley 1997, Downing 1998.

Надо иметь в виду, что близость кинизма и христианства неоднократно отмечалась уже античными авторами: «перечеканивание» Перегринна Протея из христианина или члена какой-то иудео-христианской секты⁵ в киника без этой близости понять сложно. В связи с этим нет ничего удивительного, что для Юлиана христианство и современный ему кинизм оказывались в чем-то близкими явлениями.

Император решительно отказывает своим современникам в праве называться истинными последователями Антисфена и Диогена. Он конструирует образ «истинного» кинизма, который связан с трактовкой философского образа жизни, сформированной в Сирийской и Пергамской школах. Юлиан требует от философа не столько внешнего подражания древним киникам, сколько внутреннего поворота к философии. «Перечеканка ценностей» в его интерпретации превращается в испытание мудрецом своей природы (например, сыроядение Диогена) и в проповедь истинного благочестия (когда высмеиваются представления о богах «людей с улицы», вроде афинянина, который упрекал Диогена в том, что тот не посвящен в Элевсинские мистерии). Истинный киник обладает знанием своей природы, полученным путем практик самопознания и в буквальном смысле этого слова самоиспытания. Несуразность поведения и вызывающая у обывателя шок внешность истинного киника скрывают истинную внутреннюю драгоценность. Киник как бы демонстрирует изгоняемое и перечеканиваемое, но все это ему нужно не только ради эпатирующей манеры моральной проповеди. И грубый плащ, и спутанные волосы, и странные эксперименты над собой — проявления «практики себя». Того же самопознания и приуготовления к смерти, о которых говорил и Платон (см. *Or.* 6, 188с).

Киники в восприятии Юлиана становятся радикальным примером истинной философской практики, к которой, безусловно, способен далеко не каждый. Их традиция восходит даже не к Антисфену и Сократу, но к самому Гераклу (*Or.* 6, 187с), а потому

⁵ См. Брудасова 2011: 329–244.

имеет вполне респектабельный древний характер. Киники Юлиана похожи на юродивых, однако их не следует смешивать с христианством — по мнению императора, нравы последнего происходят от другого начала и являются лишь внешней формой благочестия.

Мы знаем, что ряд персонажей Ветхого Завета удивительным образом схожи с картиной «юродивого киника», созданной Юлианом. Особенно примечателен пророк Иезекииль, спавший с кирпичом, евший хлеб, испеченный на коровьем навозе, обривший себе голову (как это сделает много веков спустя Перегрин). Его поведение, так же как и в случае киников, имело символический характер. Кирпич — символ осаждаемого Иерусалима, нечистый хлеб — голод его защитников, сбритые волосы — символ поражения и подчинения чужеземцам.

Символизм поведения киников не имел столь четкой политической или религиозной окраски — хотя, быть может, мы просто не можем по историческим причинам «расшифровать» какие-то из «хрий» (во всяком случае, в рассказе об обстоятельствах смерти Диогена Синопского ощущается момент иранской обрядности⁶).

Когда Юлиан пишет об иудеях, то не для того, чтобы сравнить их пророков с киниками, хотя, конечно же, он прекрасно знал об Иезекииле и других. Образ иудея в его сочинениях — это образ этно-религиозного маргинала, принципиально придерживающегося своей маргинальной позиции, упрямо отказывающегося от каких-либо компромиссов с «нормальным» миром, а потому превратившегося в аутсайдера. В итоге он не видит среди них никого, кто мог бы сравниться с эллинскими и римскими мыслителями или политическими деятелями. Вместе с тем, доля истинности в их священных книгах есть, так как:

если пророки и толкователи какого-либо бога были негодными, это не мешает ему быть великим богом. Причиной же этого было то, что они не дали своим душам очиститься общим образовани-

⁶ См. Светлов 2019.

ем и не открыли своих сильно сомкнутых глаз и не разогнали окружающую их мглу⁷.

В сравнении с христианами иудеи в глазах Юлиана обладают определенными достоинствами. Во-первых — древность традиции, что говорит о ее пусть странной, но реальной укорененности в общий ландшафт религиозной ойкумены. Во-вторых, с его точки зрения иудеи все-таки знают об одном истинном божестве — демиурге чувственного космоса.

Они в своем роде весьма благочестивы, ибо почитают... [Бога], который воистину всемогущ и благ и управляет чувственным миром, которому, как я прекрасно знаю, и мы поклоняемся, но под другими именами⁸.

В своем «Письме к общине иудеев» Юлиан даже призывает своих адресатов молиться о его здоровье всемогущему Богу-создателю (δημιουργῷ θεῷ), «который почтил меня тем, что увенчал короной своею незапятнанной десницей»⁹. По логике императора именно Яхве является истоком легитимности его власти, так что община иудеев должна признать Юлиана как своего законного правителя.

Эта логика оказывается довольно двусмысленной — так как Юлиан не принадлежит к «ветви Давидовой», а потому не может претендовать на подобный статус, и пророчество Иезекииля не должно относиться к нему. Отметим, что ни в Вавилонском Талмуде, ни в других сочинениях близкой к тому времени эпохи нет прямых указаний на это событие¹⁰, причиной чему могла быть именно данная двусмысленность¹¹. Однако проект восстановления Храма совершенно ясно засвидетельствован в римской

⁷ *Ep.* 89b Bidez-Cumont, 235d–236a. Пер. Д.Е. Фурмана.

⁸ *Ep.* 89a Bidez-Cumont, 453d–454a. Пер. Д.Е. Фурмана.

⁹ *Ep.* 204 Bidez-Cumont, 397cd.

¹⁰ См. Adler 1893.

¹¹ Исключениями являются свидетельство рабби Ахи бар Иакова (אחי בר יעקב, учитель-аморай, живший в середине IV в.), полагавшего, что Храм будет восстановлен до восстановления царства дома Давидова (Bacher 1897: 169), и най-

историографии IV века (Аммиан Марцеллин) и у церковных историков¹².

Трудно сказать, насколько всерьез Юлиан, обращаясь в «Письме к общине иудеев» к патриарху Хилелю II, претендовал на то, чтобы стать «своим» для иудеев. Но на уровне риторики все разложено по полочкам: принимаешь Бога-создателя (чувственного мира), принимай и власть, которая имеет его своим истоком. Как писал апостол Павел: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога» (Рим. 13:1). Здесь Юлиан оказывается созвучен христианским представлениям о божественной «дистрибуции» политического права.

Первая глава книги Бытия в оценке Юлиана, возможно, вообще перекликалась с платоновским «Тимеем»: это связано не только с тем, что оба текста рассказывают о создании чувственно-телесного мира и одушевленных созданий, но и с ролью счета, числа в них (в большей степени ритуально-символической в Ветхом Завете, в большей степени имеющий характер «математического естествознания» в «Тимее»).

Но языческий пантеон, обработанный неоплатонической теологией, с точки зрения Юлиана «богаче» монотеистического иудейского. Он включает в себя божества более высокого ранга, сверхкосмические, да и «функционал» богов внутрикосмических в нем прописан весьма разнообразно (ср. речь Юлиана «К Царю Гелиосу»). Именно в знании этих божеств и заключаются преимущества эллинских мудрецов перед остальными, в том числе иудейскими.

Впрочем, «гносеологические границы» иудейской религии с точки зрения Юлиана не являются основанием в отказе ей в праве на существование. Он противопоставляет религиозное упрямство иудеев и их верность обычаям современным ему язычникам:

денная в 1969 г. цитата из пророка Исаи на западной стене Храма под «Аркой Робинсона»: «И увидите это, и возрадуется сердце ваше, и кости ваши расцветут, как молодая зелень» (Ис. 66:14). Но когда в реальности появилась данная надпись, сказать невозможно.

¹² См. Levenson 2004.

Ибо я видел, что те, кто предан учению... (иудейской религии), столь пламенны в своей вере, что предпочитают умереть, чем отречься от нее, переносить всяческую нужду и голод, чем попробовать свинину или мясо удушенного или удушенного животного, а мы столь равнодушны к постановлениям, относящимся к почитанию богов, что привели в забвение отцовские обычаи, так что, наконец, даже забыли, было ли вообще когда-либо что-нибудь в этом роде постановлено¹³.

Пример иудейской общины более чем поучителен: в отличие от язычников они всегда были религиозным меньшинством, но при этом смогли сохранить свою веру и свои этнические особенности.

Можно говорить о том, что решение Юлиана сблизиться с общиной иудеев имело и прагматическую военно-политическую цель: перед началом войны с Персией он хотел добиться расположения многочисленных еврейских общин в городах персидской Месопотамии. Но эта цель никак не отменяет того, что в текстах Юлиана иудаизм принимает черты явления более или менее понятного и родственного тем традициям, которые император считает «легальными».

Итак, кинизм и иудаизм оказываются для Юлиана вполне подходящими аргументами как в полемике с христианами, так и при нравоучении язычников, утративших связи со своей «природной» традицией. Обе группы кажутся девиантными — исходя из своего отрицания тех сторон жизни, которые большинству представляются естественными. Но Юлиан оправдывает их «девиантность» — в отличие от христианской. Киники испытывают истинную природу человека, перечеканивая себя в существа подлинно философские. Их мудрость ведет происхождение от Геракла, а потому эта традиция освящена богами. Их образ жизни — урок для нас, причем урок, к которому нужно возвращаться в нашем размышлении постоянно, чтобы не поддаться искусам жизни обывателя.

¹³ *Ep.* 89a Bidez-Cumont, 453cd. Пер. Д.Е. Фурмана.

Иудеи также являются законной частью ойкумены, несмотря на свою гордыню и отказ от почитания иных богов, кроме Яхве. Их партикуляризм — это одна из деталей Целого, с точки зрения императора не разрушающая его. Верность предкам в соблюдении традиций, готовность нести жертвы, терпеть состояние социальных «париев» делают их примером для других. И даже в религиозном отношении они связаны с космосом, каким его видит Юлиан, так как поклоняются создателю нашего мира, имеющему вполне определенное место в неоплатонической иерархии божеств.

Эти риторические конструкты в той или иной степени связаны с реальными киниками и иудеями. Но в них значительно больше от неоплатонической «политической космологии», где возможно существование даже девиантных групп, если их поведение можно аллегорически истолковать как отражение мирового порядка, вечно создаваемого и поддерживаемого сверхсущим Благом.

Литература

- Брудастова, М.А. (2011), “Христианство Перегрин: к вопросу об отношении киников и христиан”, *Вестник РХГА* 12.4: 239–244.
- Светлов, Р.В. (2018), “Юлиан Отступник — «последний киник»?”, *Платоновские исследования* 9.2: 106–120.
- Светлов, Р.В. (2019), “Философ на городской улице”, *ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 3.21: 11–26.
- Adler, M. (1893), “The Emperor Julian and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review* 5.4: 591–651.
- Bacher, W. (1897), “Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the Temple”, *Jewish Quarterly Review* 10.1: 168–172.
- Downing, F. (1998), “Reflections on the Jewish Cynic Jesus”, *Journal of Biblical Literature* 117.1: 97–104.
- Levenson, D. (2004), “The ancient and medieval sources for the Emperor Julian’s attempt to rebuild the Jerusalem Temple”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35.4: 409–460.
- Seeley, D. (1997), “Jesus and the Cynics Revisited”, *Journal of Biblical Literature* 116.4: 704–712.
- Svetlov, R.V. (2018), “Yulian Otstupnik — «posledniy kinik»? [Julian the Apostate — ‘the Last Cynic’?]”, *Platonic Investigations* 9.2: 106–120. (In Russian.)
- Svetlov, R.V. (2019), “Filosof na gorodskoy ulitse [Philosopher on a City Street]”, *PRAΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics* 3.21: 11–26. (In Russian.)