

HYPOTHEKAI

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ



АКВИЛОН

AQUILO PRESS

Hypothesekai

JOURNAL ON THE HISTORY OF
ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE



ISSUE 7
SOPHISTS AND EDUCATION

2023

Hypothekai

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ



ВЫПУСК 7
СОФИСТЫ И ОБРАЗОВАНИЕ

2023

Hypotheikai

JOURNAL ON THE HISTORY
OF ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE

ISSUE 7 (2023)

EDITOR IN CHIEF

Victoria K. PICHUGINA, Dr.Sc. (Education) (Moscow, Russia)

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Andrej Yu. MOZHAJSKY, Cand.Sc. (History) (Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lyudmila N. AKSENOVSKAYA, Dr.Sc. (Psychology), (Saratov, Russia); Nina A. ALMAZOVA, Cand.Sc. (Art History), (Saint Petersburg, Russia); Evgeniy V. AFONASIN, Dr.Sc. (Philosophy), (Novosibirsk, Russia); Anna S. AFONASINA, Cand.Sc. (Philosophy), (Novosibirsk, Russia); Alexander G. BERMUS, Dr.Sc. (Education), (Rostov-on-Don, Russia); Adam FIJALKOWSKI, PhD, (Warsaw, Poland); Alexander A. KLEYMEONOV Dr.Sc. (History), (Tula, Russia); Irina G. KONOVALOVA, Dr.Sc. (History), (Moscow, Russia); Emiliano METTINI, Cand.Sc. (Education), (Moscow, Russia); Maya S. PETROVA, Dr.Sc. (History), (Moscow, Russia); Brett M. ROGERS, PhD, (Tacoma, USA), Roman V. SVETLOV, Dr.Sc. (Psychology), (Kaliningrad, Russia); Valeriy N. VDOVIN, Cand.Sc. (Politics), (Almaty, Kazakhstan); Michail A. VEDESHKIN, Cand.Sc. (History), (Moscow, Russia), Yana A. VOLKOVA, Dr.Sc. (Philology), (Moscow, Russia); Maria A. POLYAKOVA, Dr.Sc. (Education), (Moscow, Russia); Alexander A. SANZHENAKOV, Cand.Sc. (Philosophy), (Novosibirsk, Russia); Anna S. STEPANOVA Dr.Sc. (Philosophy), (Saint Petersburg, Russia), Sergey V. Zanin, Dr.Sc. (History), (Samara, Russia)

Issue editor: Victoria K. PICHUGINA

Executive Secretary of the Issue: Astine Ovsepyan

Published from 2017

The journal registered with the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) (registration certificate No. 77-71738 of November 30, 2017)
Frequency: 1 time per year

Founder: Victoria K. PICHUGINA

All materials are peer reviewed

Editorial address: Zhukovsky St. 16,

Moscow, 101000, Russia

Tel.: + 7 9177257626

e-mail: Pichugina_V@mail.ru

website: www.hypotheikai.ru

Indexed by Directory of Research Journals Indexing (from 2017), CyberLeninka (from 2018), Crossref (from 2018), Scilit (from 2018), Russian Index of Scientific Quotation (from 2018), Directory of Open Access Journals (from 2019),

AWOL (from 2019), Miar (from 2019 r.), ERIHPLUS (from 2019). The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission of the Russian Federation

Hypothekai
ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ВЫПУСК 7 (2023)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.п.н., проф. РАО В.К. Пичугина (Москва, Россия)

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

к.и.н. А.Ю. Можайский (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.псих.наук, проф. Л.Н. Аксеновская (Саратов, Россия);
канд. искусствоведения, доц. Н.А. Алмазова (Санкт-Петербург, Россия);
д.филос.н., проф. Е.В. Афонасин (Новосибирск, Россия);
к.филос.наук А.С. Афонасина (Новосибирск, Россия); д.п.н., проф.
А.Г. Бермус (Ростов-на-Дону, Россия); к.политич.н. В.Н. Вдовин (Алматы,
Казахстан); к.и.н., доц. М.А. Ведешкин (Москва, Россия); д.филол.н., доц.
Я.А. Волкова (Москва, Россия); д.и.н., проф. С.В. Занин (Самара, Россия);
д.и.н. И.Г. Коновалова (Москва, Россия); к.п.н. Эмилиано Меттини (Москва,
Россия); д.и.н. А.А. Клейменов (Тула, Россия); д.и.н., доц. М.С. Петрова
(Москва, Россия); д.п.н. М.А. Полякова (Москва, Россия); PhD, Associate
Professor Брэtt M. Роджерс (Такома, США); к.филос.н. А.А. Санженаков
(Новосибирск, Россия); д.филос.н., проф. Р.В. Светлов (Калининград, Россия);
д.филос.наук, доц. А.С. Степанова (Санкт-Петербург, Россия); PhD, Professor
Адам Фиялковский (Варшава, Польша)

Редактор выпуска: В.К. Пичугина

Ответственный секретарь выпуска: А.С. Овсепян

Выходит с 2017 года

Журнал зарегистрирован в Федеральной
службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых
коммуникаций (Роскомнадзор)
(свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-
71738 от 30 ноября 2017 г.)

Периодичность: 1 раз в год

Публикуемые материалы рецензируются

Учредитель: В.К. Пичугина

Адрес редакции: Россия, 101000,

Москва, ул. Жуковского 16

Тел. + 7 9177257626

e-mail: Pichugina_V@mail.ru

сайт: www.hypotheskai.ru

Издание индексируется в Directory of Research Journals Indexing (с 2017 г.),
КиберЛенинке (с 2018 г.), Crossref (с 2018 г.), Scilit (с 2018 г.), РИНЦ (с 2018 г.),

Directory of Open Access Journals (с 2019 г.),

AWOL — The Ancient World Online (с 2019 г.), Miar (с 2019 г.), ERIHPLUS (с 2019 г.)

Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ

УДК 37.01; 9.93; 1 (091)

ББК 74/03 (2); 63.3; 87.3

Н 99

*Издание подготовлено и осуществлено
в рамках исследовательского проекта РНФ № 18–78–10001–П
«Образовательное пространство и антропопрактики
античного и современного города»*

HYPOTHEKAI. ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ / В.К. Пичугина (Ред.) —
М.: Аквилон, 2023. Вып. 7. Софисты и образование — 224 с.

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ ВЫПУСКА

Е.В. АЛЫМОВА, А.Г. БЕРМУС, М.А. ВЕДЕШКИН,
Н.А. ВИНОГРАДОВ, А.В. КАРГАЛЬЦЕВ, З.А. ЛУРЬЕ, А.С. ОВСЕПЯН,
В.К. ПИЧУГИНА, И.В. ПРОЛЫГИНА

HYPOTHEKAI. JOURNAL ON THE HISTORY OF ANCIENT
PEDAGOGICAL CULTURE / Victoria K. PICHUGINA (Ed.) —
Moscow: Aquilo Press, 2023. Issue 7. Sophists and education —
224 p.

TEAM OF CONTRIBUTORS

Elena V. ALYMOVA, Alexander G. BERMUS, Alexey V. KARGALTSEV,
Zinaida A. LURIE, Astine S. OVSEPYAN, Victoria PICHUGINA, Irina V.
PROLYGINA, Michail A. VEDESHKIN, Nikolai A. WINOGRADOV

ISSN 2587–7127



А К В И Л О Н

AQUILO PRESS

© В.К. Пичугина, ред., 2023
© Коллектив авторов, 2023
© Издательство «Аквилон», 2023

© Victoria K. PICHUGINA, ed., 2023
© Contributors, 2023
© Aquilo Press, 2023

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издателем запрещается*

All rights reserved

*No part of the published material may be reproduced in any form or by any means, electronic or
mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval
system, without permission in writing from the Publisher*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Софисты и образование <i>(Предисловие редактора)</i>	11
Sophists and Education (<i>Preface</i>).....	12
Sophisten und Bildung (<i>Vorwort der Chefredakteurin</i>).....	13
Sofisti e Educazione (<i>Introduzione del Redattore</i>).....	14

СОФИСТЫ КАК НАСТАВНИКИ И ИХ УЧЕНИКИ

Образование в городе сквозь слезы и смех: софистические речи в «Медее» Еврипида и «Облаках» Аристофана (В.К. ПИЧУГИНА).....	16
Peraideumenos, Или что значит быть образованным в эпоху второй софистики (Е.В. АЛЫМОВА).....	45
Языческий софист и христианские епископы: переписка Либания с Амфилохием, епископом Иконии и Оптимом, епископом Антиохии Писидийской. Перевод и комментарии (Н.А. ВИНОГРАДОВ).....	59

СОФИСТИКА И РИТОРИЧЕСКИЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Апологет Арнобий — христианский ритор из Сикки Венерии (А.В. КАРГАЛЬЦЕВ)	75
Воспитание государя: придворные учителя наследников римских августов конца IV – первой половины V века (М.А. ВЕДЕШКИН).....	90
О медицинской риторике Галена (И.В. ПРОЛЫГИНА).....	147

ОГЛАВЛЕНИЕ

МНОГОМЕРНОСТЬ СОФИСТИКИ РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВА

Софисты в гуманистической и реформационной пропаганде (З.А. ЛУРЬЕ).....	159
Софистика в сочинениях Мигеля Де Унамуно: между политикой и педагогикой (А.С. ОВСЕПЯН)	182
Мидраш и софизм в контексте трансформации научно-образовательной традиции в XXI веке (А.Б. БЕРМУС).....	193
АВТОРЫ / CONTRIBUTORS.....	219

CONTENTS

Софисты и образование <i>(Предисловие редактора)</i>	11
Sophists and Education (<i>Preface</i>).....	12
Sophisten und Bildung (<i>Vorwort der Chefredakteurin</i>).....	13
Sofisti e Educazione (Introduzione del Redattore).....	14

SOPHISTS AS TEACHERS, AND THEIR STUDENTS

Education in the city through laughter and tears: sophistic speeches in Euripides' "Medea" and Aristophanes' "Clouds" (Victoria PICHUGINA).....	16
<i>Pepaideumenos</i> , or What it means to be educated in the era of the Second Sophistic (Elena ALYMOVA).....	45
A pagan sophist and Christian bishops: correspondence between Libanius and Amphilochius, Bishop of Iconium, and Optimus, Bishop of Antioch in Pisidia. Translation and Comments (Nikolai WINOGRADOW).....	59

SOPHISTRY AND THE RHETORICAL EDUCATIONAL IDEAL

Apologist Arnobius, a Christian rhetorician from Sicca Veneria (Alexey KARGALTSEV)	75
Educating the sovereign: court teachers of the heirs of the roman emperors of the late 4 th century – the first half of the 5 th century (Michail VEDESHKIN)	90
On Galen's medical rhetoric (Irina PROLYGINA)	147

CONTENTS

THE MULTIFACETED NATURE OF SOPHISTRY RETROSPECTIVE AND PROSPECTIVE APPROACHES

Sophists in humanistic and reformation propaganda (Zinaida LURIE)	159
Sophistry in the writings of Miguel De Unamuno: between politics and pedagogy (Astine OVSEPYAN)	182
Midrash and sophism in the context of transformation scientific and educational traditions in the 21 st century (Alexander BERMOUS)	193
CONTRIBUTORS.....	219

СОФИСТЫ И ОБРАЗОВАНИЕ

(ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА)

Этот выпуск журнала продолжает серию ежегодных тематически подобранных материалов по истории античной педагогической культуры. Как и предыдущий, он объединяет научные статьи, которые позволяют представить читателю широкий спектр мнений, принадлежащих представителям различных научных школ и направлений, а также инициировать междисциплинарное поле для научных дискуссий.

Тема выпуска — «Софисты и образование». Вопрос о том, являлись ли софисты уникальными наставниками, можно назвать вечным. Множество определений софистов и их многочисленные типологии открывали и продолжают открывать множество путей для поиска ответов. А.-И. Маррү подчёркивал то, что неоднородность идей софистов не позволяла объединить их в философскую школу, но позволяла рассматривать исключительно как «преподавателей высшей школы». Даже если современного преподавателя и нельзя приравнять к софисту, то софист неминуемо присутствует внутри каждого преподавателя. Со временем когда Протагор утверждал, что он не намерен заставлять ученика учить то, что ему не нужно, прошло много столетий, а споры о нужности того или иного знания не затихают.

Выпуск акцентирует внимание на деятельности представителей первой и второй софистики, а также том «софистическом эхе», которое прокатилось по векам и отразилось научно-образовательной традиции в XXI века. Софистические речи звучали в трагедиях Еврипида и комедиях Аристофана, софистические аспекты присутствовали в сочинениях Арнобия и Галена, тема софизма была важна как для ренессансной философской и риторической традиций, так и для современности, где софизм может быть рассмотрен как инструмент преодоления онтологического кризиса в образова-

нии. Выпуск включает серию статей о софистах и софистике в образовательном пространстве города (грант Российского научного фонда № 18–78–10001–П).

По вопросам предоставления материалов и уточнения тем последующих выпусков, а также для высказывания замечаний, пожеланий и комментариев просим обращаться к главному редактору по следующему электронному адресу: Pichugina_V@mail.ru — Пичугина Виктория Константиновна.

SOPHISTS AND EDUCATION

(PREFACE)

This issue of the journal continues a series of annual thematically selected materials on the history of ancient pedagogical culture. Like the previous one, this issue includes scientific articles, which allows the reader to consider a wide range of opinions belonging to representatives of various research schools, as well as to initiate an interdisciplinary field for scientific discussions.

The theme of the issue is “Sophists and Education”. The question of whether the sophists were unique mentors can be called eternal. The multitude of definitions of the sophists and their numerous typologies have opened and continue to open many paths for seeking answers. Henri-Irénée Marrou emphasized that the heterogeneity of the ideas of the sophists did not allow them to be united into a philosophical school, but allowed them to be considered solely as “teachers of a higher school”. Despite the fact that it is not appropriate to equate modern teachers with sophists, the sophist essence is inherently present in every teacher. Since the days of Protagoras, who famously claimed not to teach his students what they did not need, centuries have passed, yet the debate regarding the necessity of certain knowledge persists.

The issue focuses on the activities of representatives of the first and second sophistic, as well as the “sophistic echo” that rolled through the centuries and reflected on the scientific and educational tradition in the 21st century. Sophistic speeches reverberated in the trage-

dies of Euripides and the comedies of Aristophanes, while sophistic aspects permeated the writings of Arnobius and Galen. The theme of sophism was important both for the Renaissance philosophical and rhetorical traditions and for modern times, where sophism can be seen as a tool for overcoming the modern ontological crisis in education. The issue includes a series of articles on sophists and sophistry in the educational space of the city (grant from the Russian Science Foundation, project No. 18–78–10001).

To submit materials and check the theme of the next issues, as well as to make remarks, suggestions and comments, please contact the Editor-in-Chief at the following e-mail address:

Pichugina_V@mail.ru — Victoria Pichugina.

SOPHISTEN UND BILDUNG

(VORWORT DER CHEFREDAKTEURIN)

In dieser Ausgabe wird die Reihenfolge jährlicher thematischer Materialien zur Geschichte der alten pädagogischen Kultur fortgesetzt. Wie auch die vorhergehende Ausgabe enthält sie originale Forschungen, die dem Leser eine breite Palette an Meinungen von Vertretern verschiedener wissenschaftlicher Schulen und Richtungen sowie ein interdisziplinäres Feld für wissenschaftliche Diskussionen präsentieren lassen.

Das Thema der Ausgabe heißt «Sophisten und Bildung». Die immer gleiche Frage ist, ob die Sophisten einzigartige Betreuen wären. Nach Antworten zu suchen, eröffneten und eröffnen die Sophisten verschiedene Wege für eine Menge von Definitionen und zahlreichen Typologien. Henri-Irénée Marrou betonte den Fakt, dass die Ungleichartigkeit von ihren Ideen ermöglichte es nicht, sie in eine Philosophenschule zusammenzufassen. Sie wurden ausschließlich als Hochschullehrer betrachtet. Auch wenn wir einen Hochschullehrer mit dem Sophisten nicht gleichsetzen dürfen, hat jeder Hochschullehrer einen Sophisten in sich selbst. Seit Protagoras behauptete, dass er keinesfalls einen Schüler zwingen wird, etwas unnötiges zu lernen, wurden

Jahrhunderte vergangen, aber man streit immer noch ob das eine oder andere Kenntnis wichtig ist.

Diese Ausgabe konzentriert sich auf die Tätigkeit der Vertreter der ersten und zweiten Sophistik und auch auf den Aufschwung der Sophistik durch Jahrhunderten, der eine Spur auf Wissenschaft- und Bildungstraditionen im XXI Jahrhundert hinterlassen hatte. Die Rede der Sophistik finden wir sowie in Tragödien von Euripides und Komödien von Aristophanes als auch in literarischen Werken von Arnobius und Galen. Sophismus spielte eine große Rolle für philosophischen und rhetorischen Traditionen der Renaissance. Seine Rolle als Hilfsmittel zur Überwindung der modernen ontologischen Krise in der Bildung ist auch heutzutage sehr groß. Die Ausgabe enthält eine Reihe von Artikeln, die uns über Sophisten und Sophistik im Räume der Stadt erzählen (Russian Science Foundation, Projekt Nr. 18–78–10001).

Mit allen Fragen nach der Bereitstellung von Materialien, Vorbereitung weiterer Bände sowie mit Kommentaren und Vorschlägen wenden Sie sich bitte an die Chefredakteurin Victoria Pitschugina,
Pichugina_V@mail.ru

SOFISTI E EDUCAZIONE

(PREFAZIONE REDAZIONALE)

Il presente numero della rivista continua la serie dei materiali di storia della cultura della pedagogia antica che vengono scelti annualmente. Il presente numero, così come il precedente, riunisce articoli scientifici, che permettono di presentare al lettore un ampio spettro di opinioni sostenute da diverse scuole e indirizzi scientifici e, altresì, permette di aprire un campo interdisciplinare di discussioni scientifiche.

Tema del numero: “I sofisti e l’educazione”. Che i sofisti siano stati dei maestri eccezionali o meno è una *vexata quaestio*. Le plurime definizioni dei sofisti e le loro molteplici tipologie hanno aperto e continuano ad aprire numerose piste che permettono di andare in cerca di risposte. H.I. Marrou ha sottolineato che l’eterogeneità delle idee dei

sofisti non permette di riunirli in una scuola filosofica, ma di considerarli esclusivamente “insegnanti universitari”. Anche se gli insegnanti di oggi non possono essere equiparati ai sofisti, i sofisti inesorabilmente vivono in ogni insegnante. Sono passati molti secoli da quando Protagora affermava che non intendeva forzare lo studente ad apprendere quello che non gli è necessario, ma le dispute sulla necessità di queste o quelle conoscenze non si sono ancora placate.

Il numero presta particolare attenzione all’operato dei rappresentanti della prima e della seconda sofistica, ed anche all’ “eco della sofistica” che si è propagato durante i secoli e si è riflesso nella tradizione scientifico-educativa del XXI secolo. Discorsi sofistici risuonavano nelle tragedie di Euripide e nelle commedie di Aristofane, elementi sofistici erano presenti nelle opere di Arnobio e di Galeno, il “sofismo” era un tema caro tanto alla filosofia del Rinascimento e alle tradizioni retoriche, quanto al mondo moderno, dove il sofismo è considerato uno strumento per il superamento della crisi ontologica nell’educazione. Il numero include una serie di articoli sui sofisti e sulla sofistica nell’ambiente educativo della città (Russian Science Foundation, progetto n. 18–78–10001).

Per questioni riguardanti l’invio di materiali e per precisare i temi dei numeri seguenti, nonché per esprimere le vostre considerazioni, suggerimenti e commenti, vi preghiamo di rivolgervi al redattore generale via posta elettronica all’indirizzo: Pichugina_V@mail.ru — Viktoria Pichughina.

СОФИСТЫ КАК НАСТАВНИКИ И ИХ УЧЕНИКИ

ОБРАЗОВАНИЕ В ГОРОДЕ СКВОЗЬ СЛЕЗЫ И СМЕХ

СОФИСТИЧЕСКИЕ РЕЧИ В «МЕДЕЕ» ЕВРИПИДА И
«ОБЛАКАХ» АРИСТОФАНА*

В.К. ПИЧУГИНА

Еврипид и Аристофан творили там и тогда, когда выдвигаемые оригинальные педагогические идеи обсуждались не менее оригинальным образом. Интеллектуалы того времени сделали много для того, чтобы Афины классического периода оказались в ироничном педагогическом треугольнике: Еврипид, Аристофан и Сократ с софистами. В разных долях соединяя трагическое и комическое, Еврипид и Аристофан акцентировали внимание на разнице между традиционным и софистическим образованием и представляли эту разницу как сложную проблему, для которой нет простого решения на уровне обычного человека. Сравнительный историко-педагогический анализ трагедии Еврипода «Медея» и комедии Аристофана «Облаках» позволил открыть еще одно направление для изучения возможностей взаимного проникновения жанров. Еврипид и Аристофан участвовали в развернувшейся полемике о Сократе и софистах через особое изображение семей с детьми, члены которых делятся на говорящих и слушающих в пространственных координатах города и дома. Еврипид и Аристофан включают в свои сочинения агоны между носителями справедливых (несофистических) и несправедливых (софистических) речей, в которых затрагиваются вопросы образования. Главные герои проигрывают в этих агонах и понимают, что их проблемы не

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18–78–10001–П. — <https://rsrf.ru/project/18-78-10001/> (апрель, 2023).

могут быть решены, даже когда они пытались использовать софистические приемы. Это понимание вынуждает их переходить от слов к делам — преступлениям, с помощью которых удается показать полису опасность софистического образования. Опыт параллельного историко-педагогического прочтения трагедии Еврипида «Медея» и комедии Аристофана «Облака» сопровождается обращением к другим сочинениям Еврипида и Аристофана, а также сочинениям Платона и Ксенофонта, где присутствуют прямые указания или намеки на педагогику Сократа и / или софистов.

В полемике о Сократе и софистах сломано и будет еще сломано не мало исследовательских копий. Прибегая к математической метафоре можно сказать так: считающие Сократа софистом образуют одно множество, не считающие — второе. Если множества два, всегда можно найти их пересечение, а потом добавить третье и даже четвёртое. Таким третьим для нас будет являться Еврипид, а четвертым — Аристофан, которые внесли вклад в спор о знаке равенства между софистической и сократической педагогиками, обсуждаемыми в трагедиях и комедиях.

Аристотель в «Поэтике» указывал, что разница между комедией и трагедией в том, что первая стремится подражать тем, кто хуже ($\chi\epsilon\iota\sigma\omega\zeta$), а вторая — тем, кто лучше ($\beta\epsilon\lambda\tau\iota\omega\zeta$) (Arist. *Poet.* 1448a). Уточняя сущность жанра комедии, он пишет о подражании людям, которые хуже, и употребляет фаялотеров (Aristot. *Poet.* 1149a)¹. Вероятно, применительно к Аристофану речь могла идти не о «плохих», а об «обычных» людях², которых, по Аристотелю, не должно было бы быть в трагедиях. Однако такое жесткое деление трагедии и комедии на противоположные жанры могло быть в текстах, но не на сцене. Неслучайно Аристофан, изображая или цитируя Еврипида, постоянно указывает на то, что тот включает в трагедию обыденные сюжеты (*οἰκεῖα πράγματ'*, Ar. *Ran.* 959), а также «софистическую» риторику, исследующую обычно табуи-

¹ Сравнительная степень, род. падеж, мн. числа от *φαιλός* — плохой, дурной, злой, негодный, простой, низкий, ничтожный, слабый).

² См.: Zumbrunnen (2004); Пичугина (2017).

рованные вопросы»¹. Самого Аристофана также можно упрекнуть в том, что он включал в комедию слишком героические сюжеты: например, когда комический агон между Эсхилом и Еврипидом напоминает ссору Ахиллеса и Агамемнона².

Возможность взаимного проникновения жанров подчеркивает ряд современных исследователей, называя Еврипода первым драматургом, сочинившим трагикомедию³, а Аристофана — автором, который принес в комедию элементы трагедии⁴. В разных долях соединяя трагическое и комическое, драматурги указывали на сложность проблемы, с которой столкнулось афинское образование и невозможность ее простого решения на уровне обычного человека. Выдвинем гипотетическое предположение, что эта демонстрация осуществлялась через особую абсолютизацию пары «город-дом», когда говорящие софистическими речами герои одерживают верх над другими героями, которые, проиграв в словесном агоне, переходят от слов к делам. В рамках данной статьи будет представлен опыт параллельного историко-педагогического прочтения трагедии Еврипода «Медея» и комедии Аристофана «Облака», где герои вступают в этот агон в пространственных координатах города и дома соответственно. Такое прочтение будет сопровождаться обращением к другим сочинениям Еврипода и Аристофана, а также сочинениям Платона и Ксенофонта, где присутствуют прямые указания или намеки на Сократа и / или софистов.

¹ Rosenbecker (2003). P. 285.

² Эта комическая карикатура делает Еврипода как минимум «искушенным в софистических речах» (Harriott (1962). P. 4) и как максимум «софистом худшего типа» (Tarkow (1982). P. 10). Повышенное внимание Аристофана к Еврипиду было хорошо воспринято его аудиторией, но дало возможность комическим соперникам Аристофана изображать его «чрезмерно интеллектуальным софистом» (Zuckerberg (2016). P. 166).

³ Seidensticker (1982). S. 244; Gregory (1999–2000). P. 59-74.

⁴ Не только в переносном, но и в прямом смысле: Аристофан более ста раз прямо цитировал Еврипода, ссылаясь, как минимум на сорок его трагедий, а также косвенно указывая на его персонажей и сюжеты. См. об этом: Harriott (1962). P. 1-8.

Сократические и софистические речи: между серьезным и смешным

Начнем с того, что интерес к деятельности софистов и Сократа возник в Афинах классического периода, то есть там и тогда, когда ученые и философы были «менее почтительны друг к другу», чем мы склонны думать; они «любили посмеяться над собой»¹. Узнавая, обсуждая, принимая, отвергая или развивая идеи друг друга, они любили открыто или скрыто иронизировать над собой или своими оппонентами, когда дело касалось образования². Ирония Еврипида и Аристофана была следствием прочных связей с интеллектуалами своего времени, выдвинувшими оригинальные педагогические идеи и изменившими образовательную практику своего времени.

Еврипид был старшим современником Сократа, но никогда не был его учеником; старший софист Протагор был сверстником Еврипида, но драматург не был в кругу его почитателей. Традиция сохранила сведения о том, что современники Еврипида подозревали, что его тексты были написаны в соавторстве с его рабом Кефисонтом или даже с Сократом. Остнее всех, разумеется, на эту тему высказался комедиограф Аристофан:

Внимай, народ! По древнему обычаю
На площади попойка. Победителю —
Мех толщиною с пузо Ктесифонтово³.

(Ar. Ach. 1000-2; пер. Адр. Пиотровского)

В комедии «Лягушки» комедиограф не только обращает внимание на влияние Сократа на содержание трагедий Еврипида, но и ставит знак равенства между сократическими и софистическими речами:

Не сидеть у ног Сократа,
Не болтать, забыв про муз,
Позабыв про высший смысл

¹ Rihll (2003). Р. 168.

² Именно к этому нас приучили, например, диалоги Платона и Ксенофона, героями которых были Сократ и софисты.

³ В переводе Адр. Пиотровского приводится другой вариант написания имени Κηφισοφῶν: не Кефисонт, а Ктесифонт.

Трагедийного искусства, —
В этом верный, мудрый путь.
Слов громоздких и пустых
Городить забор воздушный,
Празднословьем заниматься —
Это могут лишь глупцы.

(Ar. *Ran.* 1490-9; пер. Адр. Пиотровского)

Аристофан приводит этот фрагмент после того как указал на опасность Алкивиада, назвав его львенком, которого опрометчиво воспитывают в городе (Ar. *Ran.* 1431-1432). Воспитателем, конечно же является Сократ, который, выбрал в ученики человека, который является сторонником демократии только на словах. Это указание Аристофана, вероятно, является ответом Еврипиду, который защитил ученика (и, конечно же, учителя) в трагедии «Просительницы» через речи Тесея и его приближенных. Один из героев трагедии намекает Тесею¹, что ученику Сократа никак нельзя встать на ложный путь: «Дается совесть добрым воспитаньем; / Стыдится муж, постигший добродетель, / Стать негодяем. Можно обучить / И доблести, внушая детям слушать / И повторять, что незнакомо им. / Всю жизнь при нас — усвоенное с детства; / Воспитывайте тщательно детей» (Eur. *Supp.* 911-917; пер. И. Анненского). Для афинского зрителя не было секретом, что Еврипид был почитателем красоты и таланта Алкивиада, поэтому преподнесенный таким образом нравственный урок не мог остаться незамеченным. Еврипид желает Алкивиаду добиться цели и править Афинами, но именно как демократический лидер, а не тиран.

Снова возвращаясь к повышенному вниманию Аристофана к Еврипиду, отметим, что комедиограф часто выражал свое отношение к софистическому образованию через ссылки на творчество Еврипида. Однако он не рассматривал Еврипода как «литературного софиста», поскольку не мог не видеть, что в ключевых моментах тот «в корне противоречит софистике»². В комедии «Облачка» молодой герой, увлёкшись софистикой, выбирает поэзию

¹ О том, что Тесей в этой трагедии соединяет черты Перикла и Алкивиада, см.: Michelini (1997). Р. 177-84.

² Wycherley (1946). Р. 105.

Еврипида, отвергая старомодных Симонида и Эсхила. Когда в комедии Аристофана «Лягушки» Дионис в состязании за звание первого трагика Греции выбирает Эсхила, а не Еврипида — это выбор между традиционно надежным и тем, что Аристофан считает инновационно опасным, то есть воплощением «софистического сомнения»¹, своеобразным рупором Сократа. Осмелимся утверждать, что Аристофан симпатизирует Еврипиду в той мере, которая ему необходима, чтобы обличать софистику. Аристофан не превращает Еврипида в софиста самого худшего типа, как он делает это с Сократом, а использует его фигуру для рассуждений об удобоваримом образовании, предполагающем овладение словом. Ничего не написавший и оперирующий устным словом Сократ кажется Аристофану опаснее, чем оперирующий письменным словом Еврипид с его трагедиями. Возможно, Аристофану кажется, что устное слово является более легкой мишенью, чем письменное: его легче исказить при передаче знания от наставника к ученикам. Именно такое искажение, по мнению Аристофана, и делает софистику опаснейшим типом образования.

Указание на возможность агона в присутствии Диониса включено и в диалог Платона «Пир», где Сократ предстает в необычном виде: умытый и в сандалиях он направляется на ужин к Агафону, от которого сбежал накануне, испугавшись многолюдного сборища (Pl. *Symp.* 174a). Агафон говорит Сократу: «Немного погодя, взяв в судьи Диониса, мы с тобой еще разберемся, кто из нас с мудрей, а покамест принимайся за ужин!» (Pl. *Symp.* 175e; пер. С.К. Апта).

По косвенным признакам мы можем предположить, что у Сократа не было претензии к тому, как видит его учение Еврипид². Сократ смотрел в театре постановки Еврипида и, хоть иногда и эмоционально выражал несогласие с увиденным (Diog. *Laert.* II.33), ценил за мудрость и поэтический дар (Ael. *VH.* II.13). Между

¹ Scharffenberger (2007). P. 234.

² К Аристофану у Сократа, вероятно, было больше претензий. Римский софист Элиан Клавдий настаивал на том, что «Облака» являлись комедией, написанной о заказу обвинителей Сократа и привлекшей зрителей необычностью стиля: высмеиванием тех, кто прославился мудростью или добродетельной жизнью (Ael. *Ep.* II.13).

«ценить» и «творить под чужим именем», безусловно, большая пропасть, над которой мы можем лишь наводить гипотетические мостики. Один из таких предлагает Дж. Молин, подчёркивающий, что между Еврипилем и Сократом мог иметь место «довольно гегелевский обмен мнениями»: тезис Еврипида, который заключался в словах Медеи (*Eur. Med.* 1077-1080) из одноименной трагедии, привел к антитезису Сократа, который спровоцировал опровержение Еврипида в трагедии «Ипполит» (*Eur. Hipp.* 373-402)¹. Он подчёркивает, что словам Медеи не хватает философской общности слов Федры, вне зависимости от того, имел ли Еврипид в виду Сократа, когда писал «Медею», или нет.

Диоген Лаэртский указывает на четыре сообщения о том, что Сократ помогал Еврипилю в написании трагедий: два сообщения Мнезилоха, сообщение Каллия из «Пленников» и сообщение Аристофана из «Облаков». Диоген Лаэртский приводит последнюю цитату о Сократе, которой нет в дошедшем до нас тексте комедии Аристофана «Облака»: «Для Еврипида пишет он трагедии, / В которых столько болтовни и мудрости» (*Diog. Laert.* II.5.18; перевод М.Л. Гаспарова). Здесь Диоген использует тоже слово «мудрость» (*σοφός*), которое Аристофан употребляет в «Облаках» и которое, как указал К. Мур, означает «вдумчивость» (*Ar.Nub.* 522, 1057), «здравый смысл» (*Ar.Nub.* 520, 526, 535, 575, 899) и «интеллектуальный успех» (*Ar.Nub.* 94, 1202, 1207, 1370, 1378) и лишь изредка «простую умность» (*Ar.Nub.* 764 и 773, 895)². Диоген Лаэртский также сообщает о роли Еврипида и софистическом дебюте Протагора. Указав, что Протагор прочитал свое первое сочинение — «О богах» — в Афинах, в доме Еврипида, Диоген Лаэртский сразу же дал еще два возможных места, где это могло быть, и оговорился, что это мог быть и не сам Протагор (*Diog. Laert.* IX. 8. 54).

Отметим сильную, если не избыточную, опору на Аристофана в оценке жизненного и творческого пути Еврипида³, а также в

¹ Moline (1975). P. 45.

² Moore (2015). P. 536.

³ Аристофана даже считают предшественником или, возможно, создателем «биографического подхода» к интерпретации трагедий Еврипида (Scharffenberger [2015]. P. 5). См. об этом также: Roselli (2005). P. 3; Knobl (2008) и др.

оценке его стремления участвовать в обсуждении софистического образования. Существует точно такая же — сильная, если не избыточная, опора на Платона и Ксенофонта в оценке жизненного и педагогического пути Сократа и его полемики с софистами. Возникает искушение утверждать, что сочинения современников дают нам возможность обнаружить «настоящих» Еврипода, Сократа и софистов, особенно когда они говорят софистическими речами или слушают их, представая слишком городскими (гуляют по улицам) или, напротив, слишком домашними (ходят в гости или принимают гостей).

Так, в диалоге Ксенофонта «Пир» Калий, про которого в «Апологии» Платона сказано, что он «переплатил софистам денег больше, чем все остальные, вместе взятые» (Pl. *Ap.*20a; пер. С.К. Апта), приглашает Сократа и его друзей на обед, используя «язык, который звучит как фальшивая похвала»¹. Сократ не оставляет это без внимания, упрекая Калия в том, что тот постоянно насмехался над ними, считая самоучками в философии, и много денег потратил на обучение у Протогора и Горгия, считая их профессиональными учителями мудрости. Калий соглашается и говорит: «...я прежде скрывал от вас, что могу говорить много умных вещей, а теперь, если вы у меня будете, я покажу вам, что заслуживаю полного внимания» (Xen. *Symp.*6). Иными словами, Калий готов продемонстрировать то, чему его обучили софисты, но «должен сначала преодолеть препятствие» и «это препятствие — Сократ»². С одной стороны, Калий — один из тех софистов³, кто ищет общения с Сократом, а с другой — хочет, чтобы это общение было разговором равных. Сократ же постоянно выводит собеседников из себя, оскорбительно иронизирует⁴ или грубит¹. Софисты

¹ Blanchard (2000). P. 439.

² Blanchard (2000). P. 439.

³ Так, в «Апологию» Ксенофонта включен рассказ о нескольких диалогах Сократа с софистом Антифоном, инициатором которых был последний.

⁴ В «Пире» Платона Агафон — афинский трагик и младший современник Еврипода — упрекает Сократа в этом (Pl. *Symp.*175e; пер. С.К. Апта), когда тот рассуждает о возможности мудрости перетекать между людьми при общении.

в лице Калия хотят обратить внимание на то, что Сократ слишком увлекается использованием риторических штампов, которые делают его оскорбительно надоедливым, а не оригинально мудрым. То есть, «афинским оводом» именно как вызывающей неприятные ощущения мухой, а не провоцирующим интеллектуалом. Желание Калия и других софистов общаться с Сократом может быть объяснено в диалоге «Протагор» Платона, где великий софист подчеркивает, что люди должны образовывать сообщества и уважать друг друга (Pl. *Prt.* 322b-d). Сократ же позиционирует себя как наставника-одиночку: хотя он такой же чужак для афинян как и софисты², образовать с ними педагогическое сообщество и поддерживать уважительное общение он не хочет.

На то, что речи Сократа одинаковы по форме и содержанию, намекает Гиппий: «Ты все еще, Сократ, говоришь то же самое, что я давно когда-то от тебя слышал?» (Xen. *Met.* IV.4.6; пер. С.И. Соболевского). Гиппий, как и Калий, не хочет сразу демонстрировать свою мудрость, предлагая Сократу высказаться (Xen. *Met.* IV.5). Вероятно, зафиксированное у Платона и Ксенофонта желание софистов именно так строить общение с Сократом связано с тем, что тот «отказывается играть по правилам»; он «не просто раздражитель; он проблема, которая должна быть решена»³. Как я покажу далее, стратегии Калия и Гиппия в общении с Сократом вызывают аналогию со стратегиями героев трагедии Еврипида и Аристофана «Облака», когда главным итогом словесного агона является то, что молчанием не утвердить правоту.

¹ В «Апологию» Платона включен рассказ о диалоге Калия и Сократа, начинающегося с ироничной фразы: «Каллий! Если бы твои сыновья были жеребята или бычки и нам предстояло бы нанять для них опытного человека, который сделал бы их еще лучше...» (Pl. *Ap.*20a; пер. М.С. Соловьева). В разговоре с несофистом Аристиппом на близкую тему Сократ намного вежливее: «...если бы тебе пришлось взять двоих молодых людей на воспитание...» (Xen. *Met.* 2.1.1; пер. С.И. Соболевского).

² Сократ для афинян является «своим» чужаком, а софисты — «чужими» чужаками.

³ Blanchard (2000). P. 440.

Пример ироничного изображения Сократа, желающего играть только по своим правилам, содержится в трагедии «Вакханки» Еврипода. Диалог Диониса с Пенфеем, стилистически напоминает диалоги Сократа с учениками. Еврипид предлагает зрителю сопоставить известного своей специфической внешностью Сократа с его героем красавцем Дионисом, который некогда был обучен таинствам у Зевса и теперь несет эти таинства в Элладу. Дионис пленен Пенфеем и ведет с ним ироничный диалог знающего с незнающим, похожий на те диалоги Платона и Ксенофонта, где главным героем являлся Сократ. Пенфей пытается добиться подробностей о таинствах, которыми обладает Дионис, но тот дает ему информацию ровно в таком объеме, в котором он в состоянии принять: «В каком же роде таинства? Скажи. / О них нельзя непосвященным знать. / А польза в чем поклонникам от них? / Узнать тебе нельзя; но знать их стоит. / Поклонников вербуешь ловко ты! / Нет, таинства извергнут нечестивца» (Eur. *Bacch.* 470-476; пер. И. Анненского). Еврипид показывает сократическую технику «вербовки» учеников: в ходе диалога один вынужден признать ограниченность своего знания перед другим и прийти к мысли о необходимости этого знания расширить с помощью наставника. Этую технику детально разбирает Аристофан в комедии «Облака», что будет рассмотрено ниже. Здесь лишь укажем, что в этой комедии дается картина идеального образования для города и акцентируется внимание на маркерах воспитанности молодых людей в прежние времена (*Ar.Nub.* 961-85), то есть когда сократической педагогики еще не было.

Если мы соглашаемся с тем, что Еврипид и Аристофан полемизировали с Сократом и софистами относительно природы добродетели и сущности педагогической деятельности, мы должны выделить и обсудить те драматические приемы, которые убеждали их аудиторию в том, что точка зрения оппонентов неверна. Дж. Молин предполагает, что такой человек как Еврипид должен был полемизировать разумно, то есть не говорить от себя, а использовать такого героя в качестве рупора, чтобы доверие к нему было большим, чем доверие к Сократу¹. Статья Дж. Молина посвящена поиску таких героев, выстроенному как выдвижение кан-

¹ Moline (1975). P. 46.

дидата и опровержение его возможности быть таким рупором. Выдвинем гипотетическое предположение, что рупорами у Еврипида и Аристофана являются не отдельные герои, а семьи с детьми, а полемика с Сократом и софистами строится через оппозицию «город-дом». Еврипид и Аристофан используют один и тот же драматический прием: зрителю демонстрируется ойкос, члены которого говорят софистическими речами, желая продемонстрировать другим и полису свою позицию по тому или иному вопросу. Когда говорящий софистическими речами герой побеждает оппонента в споре, тот отказывается от слова в пользу дела (радикального и даже преступного деяния).

Таким образом, Еврипиду как ученику Анаксагора, привыкшему к дозированному распространению мудрости среди достойнейших, не могли нравиться софистические способы ее платного распространения. Рано как и Аристофону — известному защитнику старых ценностей о всех сферах, в том числе и в сфере образования. Поэтому Еврипид и Аристофан не могли оставить афинского зрителя без своих комментариев относительно противостояния Сократа и софистов. Трагедии Еврипида и комедии Аристофана тонко подталкивали читателей/зрителей к смене приоритетов в обучении и воспитании молодежи. Существующая традиция изучения педагогических аспектов их наследия¹ однако, не ставит вопрос о том, что Еврипид и Аристофан действовали на сцене как Сократ на агоре: они инициировали широкое обсуждение реформационных для образования идей и их значения для педагогической практики. Еврипида (как и Аристофана) стоит рассматривать, прежде всего, как драматурга и исследователя современных ему идей, а не как увлечённого полемикой с софистами философа или политического мыслителя².

Обычные люди у Еврипида и Аристофана: город vs дом

В центре комедии «Облака» (постановка 423 до н.э.) находится семья, члены которой хотят видеть софистику средством решения своих проблем. Глава семьи — Стрепсиад — один из тех

¹ Cribiore (2001); Gregory (2016); Gregory (2019); Michelakis (2002); Rogers (2013); Scharffenberger (2015); Slater (1997); Kastely (1997) и др.

² Allan (1999–2000). P. 145.

«обычных людей», о которых пишет Аристотель. Такой человек может одновременно рассматриваться как угроза для города и как его опора: с одной стороны, он подтачивает основы демократии чрезмерной заботой о повседневных домашних делах в ущерб образованию и политике, а с другой — укрепляет демократию, привлекая внимание к угрозам для нее в образовании и политике¹. Кажется, что у этой семьи нет ничего общего с семьей Ясона и Медеи, которая была представлена в трагедии Еврипида «Медея» (постановка 431 г. до н.э.). Но семья, имевшая героическое прошлое, в настоящем сталкивается с обычными проблемами, нечуждыми для семей, подобных семье Стрепсиада. Семья Медеи и Ясона также является одновременно опорой и угрозой для приютившего их Коринфа, потому что, с одной стороны восхищает горожан необычностью и образованностью, а с другой — такая женщина вызывает у города страх и желание избавиться от нее. Обе семьи задают особое движение внутреннего маятника «полис — ойкос», пытаясь осмыслить и решить свои проблемы. Здесь и далее я буду доказывать, что между героями Еврипида и Аристофана не такая уж большая разница, если сравнивать их как носителей софистических речей.

Обедневший по вине сына, Стрепсиад приходит к Сократу, чтобы обучиться тому, что поможет ему избавиться от сомнений и долгов. Целевые установки ученика не смущают учителя. Сократ изображен Аристофаном «опасно наивным»² лидером школы, в которой соединены учения всех афинских софистов. Аристофан в «Облаках» не называет Сократа софистом³, но очень близко подходит к этому, например, когда желающие обучаться у Сократа отец (Аг. *Nub.1310*) и сын (Аг. *Nub.1111*) названы софистами⁴. Ученики Сократа названы «мудрило- заводилы благородные»/

¹ Kastely (1997). P. 25.

² Blanchard (2000). P. 423.

³ Подробный терминологический разбор и обсуждение восемь видов софистов, которые выделяет Аристофан, представлены здесь: Lowell (2006). P. 414-425.

⁴ Д. Дж. Мхире ставит вопрос так: «Не в том ли заключается наставление «Облаков», что неосторожность Сократа опасна для города, потому что он совершенный софист?». См.: Mhire (2006). P. 57.

«μεριμνοφρούτισται καλοί τε κάγαθοί» (*Ar. Nub.* 101; пер. Адр. Пиотровского), а его школа — «мыслильней»/ «φρούτιστήριον» (*Ar. Nub.* 94; 128; 142; 181; 1487; пер. Адр. Пиотровского), которая несет «грубое сходство с современным университетом»¹. Комичность действия достигается типовой сценой: пришедшего к Сократу главного героя встречает недружелюбно настроенный раб². После препирательств обыватель получает доступ к интеллектуалу: Сократ предстает качающимся в гамаке мечтателем, телесно и духовно находящимся между землей и небом³. Таким же он пред-

¹ Sandridge (2012).

² Так, в комедию «Ахарняне» Аристофан включил сцену, в которой Дикеополь посещает дом Еврипида (*Ar. Ach.* 393-479), где хозяин сочиняет трагедии, лежа на кушетке с задранными ногами и не желая прерывать творческий процесс ради незваного гостя. Дикеополь, добившись наконец разговора с Еврипилем, просит у него лохмотья — наряд одного из героев его трагедии, чтобы держать речь перед хором. Оценив замысел Дикеополя («Ты разумен, и с догадкой тонкою», *Ar. Ach.* 445; пер. Адр. Пиотровского), Еврипид выпроваживает гостя, который и сам собою доволен («Вот славно, тонких слов я полон доверху», *Ar. Ach.* 447; пер. Адр. Пиотровского). Дикеополь так увлечен подготовкой к софистическим прениям, что забирает у Еврипида практически весь реквизит и, вероятно, листы папируса с набросками. То есть, посещение «мастерской интеллектуала» завешается частичным присвоением продуктов его труда². В комедию «Женщины на празднестве» Аристофан включает сцену с еще одним посещением дома трагического поэта, но Еврипид уже является не хозяином, а гостем у Агафона (*Ar. Thesm.* 29-265). Композиционно оба посещения близки: Еврипид и Мнесилох, как и Дикеополь, являются незваными гостями, которых встречает раб и которые обращаются с просьбой, связанный с произнесением речей и одеждой. Агафон, как и Еврипид, появляется на эккиклеме. Удивленному творческой экстравагантностью поэта Мнесилоху, Еврипид говорит, что был таким же в его годы, на что тот отвечает: «Твое мне не завидно воспитание» (*Ar. Thesm.* 175). Гости также забирают часть вещей хозяина, но не получают его согласия держать речь в защиту Еврипида. Подробное обсуждение примеров комических типовых сцен см.: Whitehorne (2002). Р. 28-35.

³ Сократ в гамаке может интерпретироваться как то, что софистика для Аристофана является опасно оторванным от жизни педагогическим движением. Качание в гамаке, по сути, близко к фантазии о полете

стаёт и у Платона, включившего в начало «Апологии...» речь Сократа, кратко поясняющего суть выдвинутых против него обвинений. Этой речи Сократ говорит, что его обвиняют в том, что он действует как софист: «преступает закон и попусту усердствует, испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же» (*Pl. Ap.* 19b; пер. М.С. Соловьева). То есть, платоновский Сократ практически также качается в гамаке между землей и небом как и аристофанский, ожидая, когда к нему придут с вопросами или обвинениями. Комический Сократ Аристофана и реальный Сократ Платона, таким образом, спроектировал конфликт между городом и тем, в чем он хотел наставлять горожан.

Медея перед угрозой изгнания также эмоциональна, как и страшящийся взыскания долгов Стрепсиад. Однако если Стрепсиад шагает из города в дом (то есть, в школу Сократа как дом для него и его учеников), чтобы слушать софистические речи, то Медея делает обратный шаг: она покидает дом и выходит в город, чтобы держать софистическую речь перед коринфскими женщинами. Стрепсиад смиленно просит Сократа о понимании и помощи, а Медея гордо заявляет, что не нуждается ни в том, ни в другом (*Eur. Med.* 210-212)¹. Находясь между полисом и ойкосом, Медея плачет, жалуется, гневается, требует, спорит, просит и карает, но не демонстрирует всей полноты своих волшебных способностей, то есть ведет себя как обычный и не отягощенный героическим прошлым человек, подобный Стрепсиаду. Хотя в Медее

к богам на гигантском навозном жуке — фантазии, которая еще раз подчеркивает то, за что Аристофан критикует сократическое (=софистическое) образование. Еще одним аргументом в пользу этого довода, является то, что ученики Сократа тоже предстают в необычных позах, якобы позволяющих им одновременно изучать небесные тела и подземный мир (*Ag. Nub.* 188-199).

¹ Если искать антиподов Медеи не в комедиях, а в трагедиях, то им будет Федра: первая рвётся из дома в пространство города, чтобы донести свою позицию и восстановить свою репутацию хоть и ценой жизни детей, а вторая же таится в пространстве дома и длительное время считает, что лучше «умереть молча, чем опозорить себя и своих детей» (Moline [1975]. Р. 54).

течет варварская кровь, она рассуждает и ведет себя как мог бы это делать греческий аристократ V в. до н.э.¹. То есть обыватели (в лице хора) получают доступ к интеллектуалу, являя ситуацию, обратную той, которая представлена у Аристофана. Медея демонстрирует мужское умение держать речь перед аудиторией в пространстве города — умение, которому во времена Еврипида настойчиво предлагаю обучить любого желающего софисты. Медея вызывает у хора коринфских женщин одновременно симпатию и страх — эмоции, которые Сократ вызывает у Стрепсиада. Параллельное чтение Еврипида и Аристофана позволяет сделать парадоксальный вывод: Медея, которая «по всем сократовским оценкам прожила явно очень глупую жизнь»², наставляет в жизни город, инициируя диалог с ним и действуя подобно Сократу³.

*Справедливые и несправедливые речи у Еврипида:
традиционное образование vs софистическое образование*

Сходство между трагическим и комическим изображениями софистики проявляется и в том, что Еврипид и Аристофан включают агоны между носителями справедливых (несофистических) и несправедливых (софистических) речей, в которых затрагиваются вопросы образования. В трагедии Еврипида — это диалог Медеи с Креонтом и состоящий из двух частей диалог с Ясоном, а в комедии Аристофана — некоторые рассуждения из диалогов Стрепсиада с Сократом и сыном и спор Правды и Кривды. У Еврипида Медея выступает в разных ролях: в первом диалоге царь, защищая свою семью, оказывается в плenу софистических речей Медеи, а во втором — в аналогичный плен попадает сама Медея, вступая в спор с Ясоном. Аналогичным образом ведет себя и Стрепсиад у Аристофана: он то внимает софистическим речам Сократа или сына, то пытается сам отвечать в софистической технике. Медея и Ясон у Еврипида в борьбе с семейными проблемами немного теряют героический статус, а Стрепсиад у Аристофана, напротив, из обычного человека становится немного героем.

¹ Lloyd (2006). P. 115.

² Moline (1975). P. 49.

³ Обоснование того, что Медея действует как Сократ, было дано в статье: Пичугина (2016). С. 514-536.

В споре с Креонтом Медея пытается доказать, что не будет мстить его дочери и изменнику-Ясону. Креонт указывает на то, что по городу идут слухи об угрозах со стороны Медеи. Она начинает плести софистическую сеть, когда с грустью отвечает: это все потому, что она умна, а город глуп и подтверждением тому является то, что в нем реализуется софистическое образование. Здравомыслящие люди, утверждает Медея, не должны давать детям образование, выходящее за рамки обычного, потому что это навлечет враждебность сограждан. Дарение мудрости глупцам ведет к тому, что дарителя будут считать либо глупым или опасно выделяющимся¹. Медея констатирует, что приняла эти правила игры и согласна принять и другие: если ей будет разрешено оставаться в Коринфе, она будет молча подчиняться власти (*Eur. Med.* 314-5). Креонт не разрешает ей оставаться в городе и, тем более, утверждать свою правоту молчанием, но дает изгнаннице отсрочку в один день. Эта уступка оказывается роковой, поэтому несправедливая (софистическая) речь Медеи побеждает справедливую (не-софистическую) речь Креонта.

Следующим диалогом является диалог Медеи и Ясона. Он начинается с того, что Ясон называет справедливой ценой утрату города и дома за гордыню жены и ее неповинование царской воле. Медея для окружающих — это женщина-варварка с мужским характером. Об этом ей грубо напоминает Ясон, беря на себя роль наставника жены, которая просит у него защиты от преследований со стороны Креонта: «Во-первых, ты в Элладе / И больше не меж варваров, закон / Узнала ты и правду вместо силы, / Которая царит у вас. Твое / Здесь эллины искусство оценили, / И ты имеешь славу, а живи / Ты там, на грани мира, о тебе бы / И не узнал никто» (*Eur. Med.* 534-541; пер. И. Анненского). Его речь схожа с речью Тесея из трагедии Еврипида «Просительницы», который, взвешивая просьбу Адрасты о помощи, излагает софистический взгляд на историю развития общества, которая идет от грубости к цивилизованно-

¹ В русском переводе ее обличительная речь имеет несколько иные смысловые оттенки: «Если смыслом / Кто одарен, софистов из детей / Готовить он не будет. Он не даст / Их укорять согражданам за праздность...» (*Eur. Med.* 293-296; пер. И. Анненского).

сти (*Eur. Supp.* 201-13). Ясону, как и Тесею, предстоит понять, что любое представление о жизни может проиграть реальной жизни, где могут быть отвергнуты мольбы отцов и просьбы матерей.

Ясон утверждает, что нет большей победы для варварки, чем признание греками ее мудрости (*σοφία*) и славы (*δόξα*). Продолжая свою мысль, Ясон утверждает, что богатство и талант (даже, например, такой прекрасный голос как у Орфея) ничто, по сравнению с широким общественным признанием какого-то достижения. Медея же хочет ответить ему, что это в прошлом, а в настоящем широкое общественное признание получило то, что она проиграла новой невесте Ясона — Креусе — как женщина. Иными словами, Ясон хочет доказать, что привёл Медею к жизненному успеху, в том числе благодаря приобщению к греческой культуре; Медея же считает это не успехом, а крахом.

Как ни старается Ясон убедить жену, Медея не соглашается, что всем, и ей в том числе, будет хорошо, если Ясон бросит ее и их детей и женится на дочери царя. Ясон говорит софистическими речами, упрекая, Медею в том, что получила больше, чем потеряла. Медея снова подчёркивает, что город глуп, если не видит, что Ясон — негодяй, но блестящий оратор, который умеет искусно скрыть несправедливость в словесной мишуре. Она говорит, что может разрушить его аргументацию всего одним доводом (*Eur. Med.* 584-7), и с этого момента предпочитает утверждать свою правоту меньшим числом слов. Медея может наставлять Ясона, но она хочет не сохранить, а разрушить их дом, а затем и город. Диалог Ясона и Медеи напоминает диалог братьев из трагедии Еврипида «Финикиянки»: когда Полиник говорит Этеоклу, что истина проста, а справедливость не нуждается в тонких толкованиях, тот парирует: если бы все были едины в своих представлениях о чести и мудрости, то на земле не было бы раздоров. И, если уж спор за власть между братьями несправедлив и нечестен, то лучше он будет в нем победителем¹. Этого же придерживается и Медея: когда

¹ Вмешавшийся в спор предводитель хора говорит Этеоклу фразу, которая расставляет все акценты в понимании Еврипиодом софистики: «Красою слов недобрые поступки / Не прикрывай, царевич, ты не прав» (*Eur. Phoen.* 527-528; пер. И. Анненского). Примерно те же слова Кори-

ей не удается победить несправедливое слово справедливым, она выбирает иную стратегию и побеждает несправедливое слово несправедливым делом — убийствами Креусы и детей.

Их диалог на время прерывается, но когда возобновляется, Медея просит Ясона не делать изгнанниками их детей и воспитать их (*Eur. Med.* 939-40). Если бы Медея к этому моменту не решила убить детей, то эту просьбу можно было бы анализировать с точки зрения возможности получения традиционного или альтернативного образования. Ясон обещает, что позаботится о том, чтобы их дети и дети от его нового брака заняли лучшее положение в Коринфе (*Eur. Med.* 914-921). Это обещание говорит о том, что забота об образовании для Ясона — это забота о жизненном успехе, то есть том, что обещали ученикам софисты. Для Медеи же не так важно, как именно Ясон будет заботиться о детях; важно, что дети признаются им частью новой семьи. Его слова позволяют ей перейти к делам. Еврипид дает понять, что Медея способна убеждать, побуждать и переубеждать, но она проигрывает в этом бою справедливых (несофистических) и несправедливых (софистическая) речей, чтобы выиграть войну.

*Справедливые и несправедливые речи у Аристофана:
традиционное образование vs софистическое образование*

Стрепсиад приходит к Сократу с грузом материальных забот, то есть, образно выражаясь, просит дать знание как пищу не для души, а для тела. Но Сократу нет дела до «голодного» тела гражданина, которое является частью тела города. В «Облаках» образные сравнения учения Сократа с продуктами питания, подозрительным и опасным пиршеством для желудков его учеников, занимают почетное место среди «вездесущих упоминаний о еде и обеде»¹. Аристофан называет педагогику Сократа опасной пищей, которой могут отравиться ученики, а Платон в «Протагоре» также определяет педагогику софистов: приобретающий у них знание идет на риск, больший чем при покупке съестного у лавочника,

фей говорит Ясону: «Ты речь, Ясон, украсил, но сдается / Мне все-таки, меня не обессудь, / Что ты не прав, Медею покидая» (*Eur. Med.* 576-8; пер. И. Анненского).

¹ Rosenbecker (2003). Р. 10.

потому что еда не сразу попадет в тело (ее нужно еще принести домой), а знание сразу же (*Pl. Prt.* 314b). Таким образом, Аристофан и Платон предостерегают от риска интеллектуального аналога пищевого отравления, то есть заботятся о теле гражданина, которое является частью тела города. На этот риск осознанно идет Стрепсиад, превращаясь почти в героя, не щадящего себя во имя великой цели.

Особенности знаниевой пищи проявляются в учебном плане, который Сократ предлагает Стрепсиаду. Одни исследователи считают, что этот учебный план, многое может рассказать нам об афинской дидактике конца V в. до н.э.¹, а другие, напротив, считают, что он лишь показывает разницу между традиционным и софистическим образованием, но не настолько, чтобы стало ясно, какой набор предметов будет предложен молодым людям². Показательно, что аристофановский Сократ лишь ратует за исключение гимнастики, что может быть понято как еще один комический телесный обертон. Риторика не называется главным предметом, а предлагаемое софистическое образование не определено как элитарное и платное (раз к нему имеют доступ обычные и погрязшие в долгах люди вроде Стрепсиада и его сына).

Получи смутное представление о знаниях как пище, которой будет его угождать Сократ, Стрепсиад торопится заявить ему, что всеяден, то есть готов на все. Стрепсиад соглашается считать богами облака, и Сократ начинает обучение³. Однако оно очень быстро завершается: с одной стороны, Стрепсиад готов принять любые абсурдные утверждения, но, с другой стороны, он очень

¹ Bromberg (2012). P. 81-91.

² Morgan (1999). P. 47-48.

³ Сократ использует свой знаменитый диалогический метод, указывая на небо и восклицая: «Погляди же сюда, на Парнеф! Началось! Вижу, вижу, спокойно и плавно / К нам нисходят они» (*Ar. Nub.* 323; пер. Адр. Пиотровского). Главный герой сначала несколько раз повторяет, что ничего не видит, а потом, смирившись, говорит Сократу, что немного различает облака. Д. Редфилд утверждает, что театр Диониса был одним из немногих мест в Афинах, откуда Парнеф не было видно, поэтому актер-Сократ показывает актеру-Стрепсиаду на выездную рампу на сцене, создавая комический эффект (Redfield [1992]. P. 316).

своеобразно их трактует и почти сразу забывает. В трагедию Еврипида «Ипполит» включен диалог о вреде софистики: когда Тесей осуждает обучающих бесконечным умениям, Ипполит иронично отвечает ему, что не знает никого, кто учит пониманию непригодных к этому (*Eur. Hipp.* 916-924). У Аристофана Стрепсиад как раз и оказывается таким непригодным, которого Сократ не готов учить. Стрепсиад не в состоянии постичь предлагаемые теоретические выкладки, а Сократ не в состоянии изменить содержание образования, исходя из практических потребностей ученика. Стрепсиад мог бы многому научить Сократа относительно физических потребностей, но взаимное обучение в «мыслильне» не практикуется. Д. Кастели акцентирует внимание на том, что среди прочего, речь идет и о сексуальности: тело, прославляемое старым образованием, есть сексуально скованное тело, которое представляет собой угрозу для тела политического¹. Формально Сократ побеждает в словесном агоне со Стрепсиадом, потому что избавляется от этого ученика, но дальнейшее развитие событий показывает, что такого ученика лучше было бы держать под присмотром.

В диалог Стрепсиада с сыном также включены рассуждения об образовании для детей. Стрепсиад утверждает, что проблемы в его семье начались, когда они с женой спорили, выбирая имя сыну и стратегию его воспитания. Жена хотела связать будущее сына и его имя с конными состязаниями, а Стрепсиад хотел назвать его в честь деда и сделать погонщиком коз, каким был сам (*Ar. Nub.* 70-2). В результате сын получил странное усредненное имя, а в его дальнейшей жизни, как покажет комическое развитие событий, традиционное и инновационное образование причудливым образом соединятся. Начиная доверительный разговор, Стрепсиад просит сына отказаться от аристократического увлечения лошадьми и пойти в школу Сократа, где учат несправедливым речам (*Ar. Nub.* 56-89). Когда они возвращаются к этому разговору вновь, Стрепсиад уже не просит, а гонит сына в школу. Спор между Правдой (*Δίκαιος Λόγος*) и Кривдой (*Άδικος Λόγος*), из которого победителем выходит Кривда — это еще один агон между несправедливой и справедливой речью, когда сильный аргумент (в пользу софис-

¹ Kastely (1997). P. 33.

тического образования) побеждает слабый (в пользу традиционного), а наставники-софисты и их ученики предстают как потенциальные разрушители города с его обычаями и традиционным укладом жизни¹. В «Облаках» неслучайно сталкиваются два логоса: большинству зрителей Аристофана были известны (хотя бы в общих чертах) подходы Протагора к обучению, а также то, что его прозвище было именно Логос².

Под контролем Сократа Стрепсиад, а затем и его сын выбирают между добродетелью и пороком не в пользу первой. Стрепсиад в дальнейшем осознает свою ошибку и отказывается быть учеником софистов, но убедить сына ему не удается. Первоначально скептически настроенный к софистике, Фидиппид становится ее ревностным последователем. Будучи фанатом верховой езды, он сначала презирает Сократа за «его домашнюю и сидячую жизнь», но вскоре начинает восхищаться им и учится у него «ценить интеллектуальную жизнь»³. Фидиппид больше не смущает бледность и истощенность учеников Сократа, образ жизни которых существенно отличается от его жизни в удовольствиях. Он видит в софистическом учении путь к обогащению и не тратит время на обдумывание, почему его последователи живут в такой бедности. Этот парадокс подчеркивает, что софистическое образования, с одной стороны, не является образованием для простого гражданина, а с другой — не похоже и на образование для элиты, частью которой так хочет быть Фидиппид. Замена Стрепсиада на Фидиппida возникает потому, что понимающий и непонимающий меняются местами: сначала отец не может понять инновационность педагогики Сократа, понятую сыном, а потом сын не может понять опасность этой педагогики, понятую отцом. Неспособность понять в первом случае может рассматриваться как интеллектуальное преимущество.

Фидиппид, попадая в «мыслильню» Сократа быстро перевоспитывается: сначала он понимает как превратить плохой аргумент в хороший и что можно вести себя как заслугорассудится. Стрепсиада ссорится с сыном из-за того, что тот читает отрывки Еври-

¹ Kastely (1997). P. 26.

² Papageorgiou (2004). P. 61.

³ Zuckert (1984). P. 277.

пида, подрывающие моральные законы в отдельно взятой семье. Когда Фидиппид бьет отца, тот терпит, но когда угрожает начать бить мать и намекает на нарушение этих же законов в их семье, Стрепсиад взрывается. Вероятно, он «впервые в жизни осознал последствия раньше всех» и решил спасать «семьи и города»¹. Фидиппид может быть рассмотрен как «комическая версия Эдипа», добиваясь освобождения от наказания за возможное отцеубийство и прелюбодеяние с матерью, а Сократ — как реальная версия, проживая жизнь в «скитаниях», чтобы опровергнуть некогда данное предсказание оракула².

Еще одно столкновение справедливых и несправедливых речей произойдет в споре отца и сына, где первому придется уступить. Однако отец проигрывает не без боя: ему даже удается привести Фидиппida к ситуации, когда набор риторических трюков исчерпан и остается только апеллировать к авторитету Сократа (Аг. *Nub.*1432). Стрепсиад пытается образумить сына, но его аргументация должным образом не облекается в речь, оставаясь на уровне молчания и эмоций, поэтому он в дальнейшем откажется от слова в пользу дела. Аристофан акцентирует внимание на том, что Стрепсиад, как и Фидиппид, не является тем, кого испортило софистическое образование; он жаждет приобщиться к нему, поскольку уже испорчен³. Стрепсиад и Фидиппид не наивные малограмотные горожане, которых Сократ вводит в заблуждение. Их несложно обмануть, поскольку они как раз из тех, кто рад обманываться, но только на время. Из союзников они быстро перейдут в противников: комедия «предупреждает Сократа о природе города»⁴, а город — о природе сократической педагогики. У Аристофана демократическое образование оказывается многократно побежденным образованием софистическим, которое предлагает новые техники использования речи для достижения власти. Не останавливаясь подробно на исследованиях о структурном сходстве «Апологии...» и «Облаками», отмечу, что платоновский Сократ

¹ Blanchard (2000). P. 427.

² Zuckert (1984). P. 277; 284.

³ Kastely (1997). P. 28.

⁴ Zuckert (1984). P. 278.

держит справедливую речь¹ и проигрывает, а аристофановский Сократ — несправедливую и выигрывает, но эта победа оборачивается поражением.

Наставники и ученики у Еврипида и Аристофана: слово vs дело

Кульминация трагического/комического действия в «Медее» и «Облаках» возникает тогда, когда главные герои понимают, что им не утвердить свою правоту. Проиграв в словесном агоне держателям софистических речей, они переходят от слов к делам. Убийство дочери Креонта и детей является именно таким радикальным ответом Медеи, которая исчерпала слова, но не уладила семейные дела.

Убийство детей становится не только результатом гнева обманутой жены и, как это ни парадоксально, любви прозорливой матери. Медея понимает, что Креонту ничто не мешает жить по закону «око за око»: если она убьет дочь Креонта, он убьет ее детей и убьет так же мучительно, как она убила его дочь. Медея, считающая, что смерть детей предопределена, отдает предпочтение «собственной руке», а не «безжалостной руке дома Креонта»². Иными словами, Медея у Еврипида считает неразумным не отомстить обидчикам, ровно также как поступает Алкмена в трагедии Еврипида «Гераклиды»³. Алкмена держит несправедливую софистическую речь и не проявляет великодушия к Еврисфею — давнему врагу ее сына Геракла. Она софистически⁴ толкует законы города, являя материнскую месть во всей ее полноте и облекая ее в речи о том, что убийство Еврисфея будет на благо детям граждан Афин.

Последняя встреча зрителя / читателя с главной героиней происходит там же, где и первая — перед домом Медеи и Ясона. Одна-

¹ Когда Сократа спрашивают, не стыдно ли ему заниматься делом (то есть педагогикой), которое грозит смертью, он говорит, что ответит справедливой речью (Pl. Ap.28b). Следовательно, принимает вызов от носителя / носителей несправедливой речи.

² Moline (1975). P. 50.

³ Коначер называет эту трагедию «одной из самых софистических пьес Еврипида» (Conacher [1998]. P. 93).

⁴ Аллан называет это софистическим в платоновском понимании толкованием (Allan [1999–2000]. P. 152).

ко если в начале Медея делает решительный шаг из дома в пространство города, чтобы противостоять обвинениям граждан, то в конце Ясон должен сделать обратное. Медея говорит ему: «В чертог воротись...» (*στεῖχε πρὸς οἴκους*) (*Eur. Med.* 1394; пер. И. Анненского). Через это демонстративное указание Медея-жена проявляет некую заботу о муже, которому после всего произошедшего лучше укрыться от города в ойкосе. Это не столько забота-попечение о сохранении его жизни (одна из целого ряда забот о близких людях, к которым Медея уже не относит Ясона), сколько забота-наставление его в дальнейшей жизни (особая забота, которая предполагает действия с опорой на знание). Предлагая мужу шагнуть в дом, Медея намекает, что его удел теперь жить в совсем иной системе координат «полис-ойкос» и набираться мужества, чтобы шагнуть от незнания к знанию, но уже без нее и детей. Это последнее наставление, которое Медея дает Ясону, может быть сведено к совету переосмыслить то, какие речи и деяния являются справедливыми, а какие несправедливыми. После этого Медея улетает из Коринфа в Афины в солнечной колеснице, то есть теперь другой город будет одновременно восхищаться, бояться и желать избавиться от женщины с необычной мудростью и образованностью.

Софистическое образование представлено у Еврипида, как и у Аристофана, как опасная игра для тех, кому не хватает сил, чтобы принять верное решение и отказаться от нее. Эта педагогика с катастрофическими последствиями¹: когда Медея понимает, что его семья разрушена, он принимает решение разрушить новую семью Ясона, которую он пообещал включить и ее детей. Аналогичным образом действует и Стрепсиад, принимающий решение разрушить «семью» Сократа, то есть его школу с учениками.

Аристофану важно показать, что выбор того или иного наставника и типа образования означает выбор нового стиля жизни, от которого в дальнейшем будет очень сложно отказаться. Решаясь на такой отказ, Стрепсиад признает, что он скорее будет оплачивать колесницы, чем быть битым (*Ar. Nub.* 1406-07), возлагает вину на облака и считает себя жертвой неудачной попытки уклониться от уплаты долгов, которую поощрял Сократ (*Ar. Nub.* 1454–1466). Все

¹ Blanchard (2000). P. 423.

его попытки исправить ситуацию являются «уходом от ответственности, который характеризовал его первоначальную ошибочную идею возвращать в сыне софиста»¹. Поджог школы Сократа, который в конце комедии принимает Стрепсиад, является радикальным решением по избавлению города от этого типа образования. «Эта бурная реакция со стороны простого гражданина против софистического дискурса требует, чтобы место софистики и риторики в демократическом образовании было пересмотрено»². То, что Стрепсиад сам приводит сына к Сократу и просит его выступить в роли наставника, является не только указанием на ответственность, которую несут родители за выбор образовательной траектории для детей. Аристофан здесь старается вменить Сократу ответственность за его педагогическую деятельность, результаты которой подрывают устои полиса. Демократическое образование строится на особой связи гражданина и города, базирующейся на привязанностях «к своему месту, людям, семье, городу»³, а предлагаемое Сократом образование требует отрещения от сего этого. Через комического Сократа Аристофан хочет указать на настоящего Сократа, который своими диалогами с горожанами «годами подрывал авторитет отцов города»; «как и Стрепсиад, отцы города наконец поумнели»^{4/5}.

Таким образом, обращаясь к теме софистического образования, Еврипид акцентирует внимание на полубожественной героине, которая делает шаг из дома в город, чтобы высказаться, а Аристофан — на простом гражданине, которые делает обратный шаг. Общим драматическим приемом является то, что говорящие софистическими речами герои одерживают верх над другими героями, которые, проиграв в словесном агоне, переходят от слов к делам. Выбор в пользу не просто дела, а преступного деяния происходит тогда, когда герои

¹ Rosenbecker (2003). P. 118.

² Kastely (1997). P. 25.

³ Zuckert (1984). P. 277.

⁴ Blanchard (2000). P. 428.

⁵ Наконец-то умнеют и настоящие, а не комедийные отцы афинских юношей, когда почти через четверть века инициируется суд против Сократа. Если «Облака» — это обвинительная речь, то «Апология» Платона — защитная. То есть, это ответ Аристофану, помогающий нам понять, почему защита Сократа потерпела поражение. Zuckert (1984). P. 271.

понимают, что волновавшие их проблемы не могут быть решены, даже когда они пытались использовать софистические приемы. Медея и Стрепсиад идут на разрушающие свой ойкос действия, чтобы показать полису опасность софистического образования. У Еврипида и Аристофана софистическое образование предстает как то, что отчасти обесценивает любое образование, поскольку пропагандирует знание, позволяющее долго, но не вечно манипулировать окружающими. Долго, но не вечно, а главное — не безнаказанно.

Материал поступил в редакцию 17.02.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 11.03.2023

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Allan, W. (1999–2000) “Euripides and the Sophists: Society and the Theatre of War”, *Illinois Classical Studies*, 24 / 25, 145-156.
- Blanchard, K.C. (2000) “The Enemies of Socrates: Piety and Sophism in the Socratic Drama”, *The Review of Politics*, 62.3, 421-449.
- Bromberg, J.A. (2012) “Academic disciplines in Aristophanes' Clouds (200-3)”, *The Classical Quarterly*, 62.1, 81-91.
- Conacher, D.J. (1998) *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*. London: Duckworth.
- Cribiore, R. (2001). “The Grammarian's Choice: The Popularity of Euripides' Phoenissae in Hellenistic and Roman Education”, Y.L. Too, ed. *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden-Boston: Brill, 241-259.
- Gregory, J. (2019). *Cheiron's way: youthful education in Homer and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, J. (1999-2000) “Comic Elements in Euripides”, *Illinois Classical Studies*, 24/25, 59-74.
- Gregory, J. (2016) “The Education of Hippolytus”, P. Kyriakou & A. Rengakos, eds. *Wisdom and Folly in Euripides*. De Gruyter, 121-136.
- Harriott, R. (1962) “Aristophanes' audience and the plays of Euripides”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 9, 1-8.
- Kastely, J.L. (1997) “The Clouds: Aristophanic Comedy and Democratic Education”, *Rhetoric Society Quarterly*, 27.4, 25-46.
- Knobl, R. (2008) *Biographical representations of Euripides: Some examples of their development from classical antiquity to Byzantium*. PhD thesis, Durham University.

- Lloyd, Ch. (2006) “The Polis in Medea: Urban Attitudes and Euripides' Characterization in ‘Medea’ 214-224”, *The Classical World*, 99.2, 115-130.
- Lowell, E. (2006) “What Was Socrates Called?”, *The Classical Quarterly*, 56.2, 414-425.
- Mhire, J.J. (2006) *Socrates as citizen? The implications of socratic eros for contemporary models of citizenship*. PhD thesis, University of Louisiana at Lafayette, Louisiana State University.
- Michelakis, P. (2002) *Achilles in Greek Tragedy*. Cambridge: University Press.
- Michelini, A.N. (1997) “Alcibiades and Theseus in Euripides’ Suppliants”, *Colby Quarterly*, 33.2, 177-84.
- Moline, J. (1975) “Euripides, Socrates and Virtue”, *Hermes*, 103.1, 45-67.
- Moore, C. (2015) “Socrates and self-knowledge in Aristophanes' "Clouds"”, *The Classical Quarterly*, 65.2, 534-551.
- Morgan, T. (1999) “Literate Education in Classical Athens”, *The Classical Quarterly*, 49.1, 46-61.
- Papageorgiou, N. (2004) “Prodicus and the Agon of the Logoi in Aristophanes' ‘Clouds’ ”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 78.3, P.61-69.
- Redfield, J. (1992) “Drama and Community: Aristophanes and Some of His Rivals,” John J. Winkler and Froma I. Zeitlin, eds. *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 314-335.
- Rihll, T.E. (2003) “Teaching and Learning in Classical Athens”, *Greece & Rome*, 50.2, 168-190.
- Rogers, B.M. (2013) “Why Didaskalia?: The Language of Production in (and its Many Meanings for) Greek Drama”, *Didaskalia*, 10, 62-69.
- Roselli, K.D. (2005) “Vegetable-Hawking Mom and Fortunate Son: Euripides, Tragic Style, and Reception”, *Phoenix*, 59.1 / 2, 1-49.
- Rosenbecker, K. (2003) *Repast and representation: the trope of the culinary in the comedies of Aristophanes*. PhD thesis, University of Pittsburgh.
- Sandridge, N.B. (2012) *Loving Humanity, Learning, and Being Honored: The Foundations of Leadership in Xenophon's Education of Cyrus*. — http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5126#noteref_n.1 (дек., 2022).
- Scharffenberger, E.W. (2007) “‘Deinon Eribremetas’: The Sound and Sense of Aeschylus in Aristophanes' ‘Frogs’ ”, *The Classical World*, 100.3, 229-249.
- Scharffenberger, E.W. (2015) Introduction: The Life of Euripides, Rosanna Lariola and Kyriakos N. Demetriou, eds. *Brill's companion to the reception of Euripides*. Leiden-Boston: Brill, 5-12.

- Scharffenberger, E. W. (2015) Phoenician Women, Rosanna Lauriola and Kyriakos N. Demetriou, eds. *Brill's companion to the reception of Euripides*. Leiden-Boston: Brill, 292-319.
- Seidensticker, B. (1982) *Palintonos Harmonia: Studien zu komischen Elementen in der griechischen Tragödie (Hypomnemata 72)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Slater, N. W. (1997). Bringing up Father: Paideia and ephebeia in Wasps, *Sommerstein and Atherton, Education in Greek Fiction*, 27–52
- Tarkow, T.A. (1982) “Achilles and the ghost of Aeschyles in Aristophanes' ‘Frogs’”, *Traditio*, 38, 1-16.
- Ward, L.A. (2011) *Philosophical Allurements: Education and Argument in Ancient Philosophy*. PhD thesis, Duke University.
- Whitehorne, J. (2002) “Aristophanes' Representations of 'Intellectuals'”, *Hermes*, 130.1, 28-35.
- Wycherley, R. E. (1946) “Aristophanes and Euripides”, *Greece & Rome*, 15.45, 98-107.
- Zuckerberg, D. (2016) Branding Irony: Comedy and Crafting the Public Persona, Philip Walsh ed., *Brill's Companion to the Reception of Aristophanes*. Leiden-Boston: Brill, 148-171.
- Zuckert, M. (1984) “Rationalism & Political Responsibility: Just Speech & Just Deed in the ‘Clouds’ & the ‘Apology’ of Socrates”, *Polity*, 17.2, 271-297.
- Zumbrunnen, J. (2004) “Elite Domination and the Clever Citizen: Aristophanes' ‘Archarnians’ and ‘Knights’”, *Political Theory*, 32 (5), 656-677.
- Пичугина, В.К. (2017) “Афинские образовательные реалии в «Всадниках» и «Облаках» Аристофана”, *Психологопедагогический поиск*. 3.43, 29-41. [Pichugina, V.K. (2017) “Afinskie obrazovatel'nye realii v «Vсадниках» i «Oblakah» Aristofana”, Psihologo-pedagogicheskij poisk. 3.43, 29-41].
- Пичугина, В.К. (2016) “Перевоспитание дочери, жены и матери в трагедии Еврипода «Медея», *ΣΧΟΛΗ*, 10.2, 514-536. [Pichugina, V.K. (2016) “Perevospitanie docheri, zheny i materi v tragedii Evripida «Medeja», *ΣΧΟΛΗ*, 10.2, 514-536].

Victoria PICHUGINA

EDUCATION IN THE CITY
THROUGH LAUGHTER AND TEARS
SOPHISTIC SPEECHES
IN EURIPIDES' "MEDEA" AND ARISTOPHANES' "CLOUDS"

During the time of Euripides and Aristophanes, innovative pedagogical ideas were discussed in an equally innovative manner. The intellectuals of that era played a significant role in creating an ironic pedagogical triangle consisting of Euripides, Aristophanes, Socrates, and the sophists in classical Athens. Employing tragedy and comedy in varying degrees, Euripides and Aristophanes drew attention to the contrast between traditional and sophistic education, portraying it as a complex problem that could not be easily resolved by an average person. A comparative historical and pedagogical analysis of Euripides' tragedy "Medea" and Aristophanes' comedy "Clouds" revealed another direction for studying the possibilities of mutual penetration of genres. Through the depiction of families with children who were divided into speakers and listeners in the spatial coordinates of the city and home, Euripides and Aristophanes participated in the ongoing debate regarding Socrates and the sophists. Euripides and Aristophanes include in their works agons between the advocates of just (non-sophistic) and unjust (sophistic) speeches, which touch upon educational issues. The main characters lose in these agons and realize that their problems cannot be solved even when they use sophistic techniques. This comprehension compels them to transition from words to actions, resorting to criminal acts to demonstrate the perilous consequences of sophistic education to the polis. A simultaneous historical and pedagogical analysis of Euripides' tragedy "Medea" and Aristophanes' comedy "Clouds" is accompanied by references to other works of Euripides and Aristophanes, as well as by Plato and Xenophon, which contain explicit or implicit references to the teaching methods of Socrates and / or the sophists.

РЕПАИДЕУМЕНОС, ИЛИ ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ОБРАЗОВАННЫМ В ЭПОХУ ВТОРОЙ СОФИСТИКИ

Е.В. АЛЫМОВА

Статья посвящена рассмотрению особенностей феномена образования и образованности в эпоху так называемой Второй софистики (I–III вв. н.э.). Исследование Второй софистики как феномена культуры — область академических интересов достаточно молодая, если рассматривать ее в широких горизонтах историко-философских и филологических штудий. Два аспекта оказываются в поле зрения предложенного исследования: во-первых, Вторая софистика как контекст, в рамках которого рассматривается «образованность», представленная в ее специфике; во-вторых, фигура *repaideumenos*, или образованного. В статье проблематизирован сам феномен Второй софистики, представлена его характеристика как самого по себе, так и в отношении Древней Софистики, а именно в аспекте воспитания. Софистика как древняя, так и новая представляют собой прежде всего феномен образования (*paideia*). Фигура *repaideumenos* (образованного и ученого человека) рассматривается в перспективе проблемы культурной идентичности, возникшей на пересечении греческого и римского миров. Отличительная черта обсуждаемого феномена — его подчеркнутая риторическая ангажированность. *Repaideumenos* представлен в частности в связи с феноменом *litteratura docta* (ученой литературы) как одного из ключевых явлений Второй софистики. *Repaideumenos* в духе Второй софистики оказывается фигурой многогранной. Границы эти отражают традицию, с одной стороны, с другой — сама традиция отражается в них сложным образом: как сохраняемое прошлое и сохраняемая (или — воспроизводимая) идентичность (речь прежде всего о греческом, точнее — грекоязычном — мире), вместе с тем —

диалог между греческим миром и римским. Существенной проблемой, которая затронута в статье, является вопрос о *mimesis/imitatio* (подражании). Вторая софистика — эпистрофический феномен (феномен возвращения). Отношение к прошлому — это его конфигурация или созидание, а вместе с тем — рефлексия и критика. В такой перспективе понятый *perapideutenos* оказывается *держателем культуры*, ее хранителем. Переосмысление феномена Второй софистики стало возможным благодаря интеллектуальным движениям XX века.

*Aх, какой замечательной славы
удостоился Атти克 Герод!*

К. Кавафис. Герод Аттик¹.

Красноречье утомляет варваров

К. Кавафис.
В ожидании варваров².

Исследование Второй софистики как феномена культуры — область академических интересов достаточно молодая, если рассматривать ее в широких горизонтах историко-философских и филологических штудий. В новейшее время интерес ко Второй софистике возник благодаря спору, возникшему между Георгом Кайбелем (G. Keibel) и Эрвином Роде (E. Rohde). Эрвин Роде первым в новейшую эпоху обратился к изучению античного романа. В монографии *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* (*Греческий роман и его предшественники*), первое издание которой увидело свет в 1876 году, автор пишет: “Die Zweite Sophistik überhaupt, in rhetorischer Beziehung, nichts eigentlich Neues gebracht, sondern nur die asianische Manier erneuert (...)"³. Диагноз был поставлен определенный: Вторая софистика — симптом упадка античной культуры и тщетная попытка возродить греческий дух. В 1885 году в журнале вышла статья Г. Кайбеля *Dionysios von Halikarnass und die Sophistik* (*Дионисий Галикарнасский и софистика*), где утвержда-

¹ Перевод Юнны Мориц.

² Перевод Геннадия Шмакова под ред. И. Бродского.

³ Rhode (1914). S. 312. «В риторическом отношении Вторая софистика не принесла, собственно, ничего нового, разве что обновила азиатский стиль» (Перевод наш. — E. A.).

ется, что “die Zweite Sophistik habe mit der asianischen Manier nichts gemein, sondern schliesse (sich) eng an die alte Sophistik an, die Plato bekämpfte und die Isokrates weiter ausgebildet und vertieft zu haben glaubte”¹. На что Эрвин Роде, в свою очередь, в статье *Die asianische Rhetorik und die Zweite Sophistik* (*Азианская риторика и Вторая софистика*) отреагировал так: “Die ächte alte Sophistik war ganz etwas Anderes, als angewandte Rhetorik, ihre jüngere Namensschwester ist nichts weiter als eben dies”². В 1900 году к полемике присоединился Виламовиц (U. Wilamowitz von Möllendorf), представивший свою позицию в работе *Asianismus und Atticismus* (*Азианство и Аттицизм*), а по сути, присоединившись, на время положил конец этой полемике:

“So ist denn eine ununterbrochene Continuität der praktischen Uebung in Schule und Leben von der alten Sophistik bis in die neue und weit über sie hinaus. Es ist dieselbe Sophistik zur Zeit des Isokrates und des Hermagoras, des Molon, des Theodoros, Theon, Dion und Aristides...ist zugleich auch die fortlebende Sophistik des Isokrates, wenn man will des Gorgias und Thrasymachos (...) Also die Zweite Sophistik ist in dem Sinne keine festumgrenzte Periode”³.

* * *

¹ Keibel (1885). S. 497-513. «Вторая софистика не имеет ничего общего с азиатским стилем, напротив, она тесно примыкает к Древней софистике, с которой боролся Платон и которой Исократ, по его собственному мнению, придал дальнейшую разработку и углубил» (Перевод наш. — E. A.).

² Rhode (1886). S. 170. «Настоящая Древняя софистика была чем-то иным, нежели практическая риторика, в то время, как ее младшая сестра — ничто иное, как именно это (sc. прикладная риторика)» (Перевод наш. — E. A.).

³ Wilamowitz von Möllendorf (1900). S. 14-15. «Итак, существует непрерывная связь между Древней софистикой и новой, и даже за ее (sc. новой) пределами, в том, что относится к практике упражнений. Это та же софистика, что и во времена Исократа, Гермагора, Молона, Теодора, Теона, Диона и Аристида (...) в то же время это та самая, все еще живая, софистика Исократа, и если угодно, Горгия и Фрасимаха (...) Словом, Вторая софистика в собственном смысле не является четко ограниченным периодом» (Перевод наш. — E. A.).

Интерес ко Второй софистике снова возник в XX в. Философская ситуация XX века перенастроила оптику и тем самым позволила увидеть в феномене софистики то, что прежде было неочевидно. Только таким образом мысль и может существовать в своей историчности, то есть как живое и продуктивно возобновляющее себя событие. Надо признать, что модернизация неизбежна. Собственно, в оптике модернизации становится очевидно то, что ранее оставалось незамеченным, не было очевидным.

Первый вопрос — это вопрос определения, или, точнее, описания горизонтов, в которые феномен Второй софистики может быть помещен. Исследователи отмечают сложность определения границ Второй софистики. Общее место таково: Вторая софистика — феномен греческой культуры в эпоху Римской империи. Еще одно толкование этого явления — греческое возрождение. Такое понимание не лишено смысла, однако мы придерживаемся более широкого взгляда на Вторую софистику: мы не ограничиваем ее только контекстом, в котором греческая культура утверждает себя на фоне культуры римской, демонстрируя (что неизбежно в такой ситуации) свой ресентиментальный характер. Напротив, мы полагаем, что вся сложность этого явления заключается в том, что и римская культура вступает в отношения соответствия, а это предполагает диалог. Итак, время Второй софистики — время диалога.

Уточним, что же подразумевается под феноменом Второй софистики. Автор этого термина Флавий Филострат (III в. н.э.), сочинение которого для нас важнейший источник¹, видит во Второй софистике продолжение первой, Древней софистики V в. до н.э. В сочинении под названием *Βίοι σοφιστῶν* («Жизнеописания софистов»²) автор пишет: Τοὺς φιλοσοφήσαντας ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι καὶ τοὺς οὕτω κυρίως προσρηθέντας σοφιστὰς ἐξ δύο βιβλία ἀνέγραψά σοι, γιγνώσκων μὲν, ὅτι καὶ γένος ἔστι σοι πρὸς τὴν τέχνην ἐς Ἡρώδην τὸν σοφιστὴν ἀναφέροντι (VS 479 1. 1 – 7)³.

¹ Flavii Philostrati *Vitas Sophistarum ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae exstant due recognovit breve adnotatione critica instruxit R.S. Stefec. Oxonii: E typographeo clarendoniano, 2016.*

² Начало Второй софистики Флавий Филострат связывает с Эсхином-оратором (389–314 гг.).

³ «Я написал для тебя (sc. для Гордиана II) две книги о тех, кто за-

В этом сочинении Флавий Филострат впервые вводит разделение софистики на ἀρχαία и δευτέρα¹. Само со себе такое различение (которое, конечно же, предполагает и тождество) фиксирует важное: феномен софистики становится темой для обсуждения. Флавий Филострат утверждает, что “τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥήτορικὴν ἡγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν· διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὅν οἱ φιλοσοφοῦντες”² (*VS* 480 2. 1 – 3), далее — “ἡ δὲ μετ' ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσρητέον”³ (*VS* 481 3. 1 – 3).

Естественным образом возникает соблазн обнаруживать последующие софистики: третью, четвертую, пятую и т.д. Сразу оговоримся: по нашему мнению, софистик может быть только две — Древняя (Первая) и Вторая⁴, которая вторая не по очереди — она вторая по смыслу: Вторая софистика — метадискурс.

Автор статьи в *Реальной энциклопедии наук о классической древности* Карл Герт характеризует Вторую софистику так:

“Die Anhänger der Zweiten Sophistik (...) wollen wenigstens in der Sprache das attische Reich in seiner Herrlichkeit wieder auferstehen lassen. Die Heimat der Zweiten Sophistik waren in erster Linie die Städte Kleinasiens: Ephesos, Milet, Mytilene und Smyrna. Es ist bezeichnend für die Zweite Sophistik, dass bei aller Liebe zum griechischen Mutterland und bei aller Verehrung für die

нимались философией и слыши учителями мудрости и которых так удачно называли софистами, зная, что и род твой в том, что касается искусства, восходит к софисту Героду» (Перевод наш. — *E. A.*).

² «Древнюю софистику следует считать философствующей риторикой, ведь рассуждает она о том же, о чем и занимающиеся философией» (Перевод наш. — *E. A.*). Здесь и далее переводы текста «Жизнеописаний софистов» приводятся в переводе автора статьи.

³ «А после той (sc. древней) — другая которую ни в коем случае не стоит называть новой, ведь и она древняя, но скорее — второй» (Перевод наш. — *E. A.*).

⁴ Исследователи, множащие софистики, исходят из понятия исторической или культурной эпохи. Так, Третья софистика начинается, по мнению некоторых, с 323 г., когда Константин стал правителем и несколькими годами позже перенес столицу в Византий. Но Третья софистика — возвращение к практической риторике как убеждению. Есть современные исследователи теории риторики (Victor Vitanza), для которых Третья софистика — Горгий. Ницше, Лакан и Фуко.

geistigen Grössen seiner Vergangenheit, deren handschriftliche Erhaltung wir zumeist der Zweiten Sophistik (...) verdanken, es doch nicht dieses Mutterland, sondern die Randgebiete des griechischen Sprachgebiets sind, die den Nährboden für die Zweite Sophistik abgegeben haben”¹.

Продолжим цитировать:

“Es war eine hohe städtische Kultur. Unter dem Namen Zweite Sophistik fasst man die griechisch schreibenden, nachchristlichen Schriftsteller, soweit sie nicht der Dichtung, der Geschichtsschreibung oder den Fachwissenschaften wie Mathematik, Historie, Philosophie und Medizin zuzurechnen sind, zusammen (...) So kann man die Zweite Sophistik kurz als eine Zusammenfassung der meisten nachchristlichen, aber nichtchristlichen Schriftsteller bezeichnen”².

Итак, если следовать логике рассуждений некоторых исследователей феномена Второй софистики, мы должны признать, что Вторая софистка — явление, связанное с утверждением самости грекоязычного мира (греческой культуры) в границах Римской

¹ Gerth (1962). S. 721. «Последователи Второй софистики (...) желают по крайней мере в языке восстановить господствующую роль аттического мира. Для Второй софистики характерно то, что при всей любви к греческой родине и при всем почитании духовного величия ее прошлого, сохранностью которого в виде рукописного наследия мы обязаны Второй софистике (...) и все же не средоточие, но периферия грекоязычного мира была тем, что стало питательной почвой для Второй софистики» (Перевод наш. — E. A.).

² Gerth (1962). S. 722. «Это была высокая городская культура. Под именем Второй софистики объединяются по-гречески пишущие авторы, кроме поэтов, историков или специалистов в узких областях знания, например, в математике (...) Поэтому, кратко говоря, можно сказать, что Вторая софистика — это по большей конгломерат нехристианских авторов в уже христианское время» (Перевод наш. — E. A.). Обратим внимание на терминологическую неопределенность, на ее подвижность: нередко слово «софист» употребляется в пейоративном смысле (самоназвания нет), в частности — у Платона, нашего важнейшего источника по истории софистического движения. Это объясняется тем, что некоторые софисты притязали на статус философа. Софист ускользает от определения (см.: диалог Платона «Софист», впрочем, как и философ).

империи, ограниченное 50–250 н.э.¹. Иначе говоря, софисты — это греки в Римской империи², пытающиеся зафиксировать свою идентичность. Тут надо бы добавить — культурную. Однако возникают терминологические сложности. Действительно, в интересующее нас время (первые века новой эры) особое значение приобретает образование: греческая *παιδεία* или римская *cultura*. Образование как усвоение культурной идентичности. Кажется, мы объединили *παιδεία* и *cultura*. Зафиксируем важное соображение: греческий софист V в. до н.э. прежде всего — учитель, софист второй волны — не учитель, но *носитель культуры*.

Софисты V в. до н.э. были в прежде всего учителями, в их среде так называемых стала складываться «программа» воспитания, основанная прежде всего на понимании логосной и полисной природы человека. Софистическое образование было воспитанием, осуществлявшемся в двух направлениях: во-первых, в отношении содержательного аспекта, откуда энциклопедичность образования (*ἐν κύκλῳ παιδείᾳ*); во-вторых, в отношении ума, что было реализацией формального принципа³. Благодаря софистам образование стало темой для обсуждения, стали появляться теории образования. Софисты первыми заговорили о природе человека. Причем природа рассматривалась как то, что можно и должно формировать. Формирование, преобразование человеческой природы вписывается в более широкий контекст соотношения природы и искусства. Соотношение природы и искусства в деле образования человека представляется по аналогии с возделыванием почвы: любая, даже самая плодородная почва нуждается в заботе, если за ней не ухаживать, то она не принесет плодов. Софистическая идея возделывания человеческой природы как почвы, что дало *cultura animi*. На той же почве сформировалась и ренессансная идея *humanitas*.

Для греческой *παιδεία*, как и для римской *cultura* почва — язык, словесность, текст, характерная черта — риторическая ангажированность, признак образованного человека — искусное владение словом. Однако сводить софистику к риторике не следует.

¹ Swain (2003).

² Как было отмечено выше, наше понимание феномена Второй софистики шире.

³ Аверинцев (1989). Р. 332-342.

Это утверждение равно справедливо и для Древней софистики. Риторика, в конечном итоге, превращается в искусство убедительной речи, софистика — нечто большее. Софистика, конечно, предполагает литературную изощренность и искусность, а то, что некогда считалось основанием для пренебрежительного отношения к явлению Второй софистики (эпилог великой классической культуры) — *подражательность*, при перенастройке оптики оказывается формообразующим принципом отношения к традиции и прошлому. В XX веке под вопрос оказались поставлены романтические принципы оригинальности и выявлены продуктивные черты μίμησις / *imitatio*.

Для иллюстрации обратимся к весьма показательному тексту интересующей нас эпохи: речь идет о сочинении Лукиана «Учитель красноречия»¹. Как сделаться ритором и приобрести всеми чтимое имя софиста². «От тебя самого зависит, — говорит учитель, — захочешь ли ты (ἢν (...) ἐθελήσῃς αὐτός) впредь оставаться верным тому, что услышишь от нас, трудолюбиво упражняться (φιλοπόνως αὐτὰ μελετᾶν) и смело идти своей дорогой (καὶ προθύμως ἀνύειν τὴν ὁδὸν ἔστ' ἀν ἀφίκη πρὸς τὸ τέρμα), пока не достигнешь цели» (*Luc. Rhet. Praec.*; пер. Н.П. Баранова). К вершине, на которой располагается Риторика, ведут два путях: одна тропа — узкая и труднопроходимая, другая — широкая цветущая дорога. Сам-то учитель в свое время шел по трудному пути. На трудном пути — следы Демосфена и Платона. Образцы для подражания трудны. Но выбирать следует другой путь — на нем много людей, изящных и женоподобных. Как это наставление относится к необходимости «трудолюбиво упражняться» и «смело идти своей дорогой»? Что значит — аскеза и своя дорога? Своя — значит никем не хоженная, оригинальная, или та, по которой прошли многие? В этом парадоксе отражается поливалентность эпохи Второй софистики, в частности сложно соотносимые принципы оригинальности и под-

¹ Пример оценки Второй софистики как явления вторичного, как эпохи заката античной культуры — вступительная статья к собранию сочинений Лукиана, которую ее автор, А.И. Зайцев, называет «Лукиан из Самосаты — древнегреческий интеллигент эпохи упадка» (Лукиан. Учитель красноречия // Лукиан. Сочинения: В 2 т. Т. 1. СПб., 2001. С. 1).

² Как видно из текста, Лукиан не различает ритора и софиста.

ражания, а кроме того, *игра*¹ автора с читателем: «захочешь ли ты», «оставаться верным тому, что услышишь от нас», «трудолюбиво упражняться» и, наконец, «смело идти своей дорогой». Эти слова учителя подготавливают ученика к усилию (путь лежит на вершину горы), и к усилию, которое ученик должен предпринять по собственному желанию, ведь он, ученик, намеревается «поймать добычу и не незначительного требующую рвения, но такую, ради которой стоит потрудиться усиленно» (*Luc. Rhet. Praec.*; пер. Н.П. Баранова). И после такой преамбулы — обещание легкого и короткого пути. Далее по тексту — описание двух путей: «каменистой стези» и путь «цветущих лугов»²: ученик должен совершить выбор сам. Продолжаем читать Лукиана, и снова — парадокс. Оказывается, важна внешняя сторона дела — презентация: умение модулировать свой голос, повышая и понижая его тон, важен внешний вид («чтобы плащ был накинут красиво» (*Luc. Rhet. Praec.*; пер. Н.П. Баранова), «затем — непонятные и странные речения и выражения» (*Luc. Rhet. Praec.*; пер. Н.П. Баранова)). Таким образом представленный интеллектуал кажется пародией. Однако, как нам кажется, Лукиан переформатирует «привычную» оптику, смешая акцент от одного полюса к другому, от насмешки к серьезному, от серьезного — к насмешке. Это движение-смещение может быть названо иронией, нарушением оптики, позволяющим взглянуть иначе на «очевидный» феномен, в нашем случае, феномен образования и культуры. Образование, сложившееся в систему, лучше — в *рутину* (*route* — путь), предполагает следование проторенному пути, традиции, «школе». Но должно ли быть так? Это, как нам представляется и есть та проблема, с которой сталкиваются интеллектуалы во времена Второй софистики. Образование — *παιδεία* и *cultura* — проблематизируются. Приходится признать, что нехоженных дорог нет, не осталось. Как в таком случае найти свой путь? Нехоженый на торном пути. Учитель красноречия говорит о необ-

¹ Что в контексте этой статьи подразумевается под игрой, проясним ниже, когда речь пойдет о так называемой «ученой литературе» (*litteratura docta*).

² Этот образ сам по себе суггестивен: цветущий луг, «живое» место, медоносные цветы и травы, раздолье для пчел. Каменистый путь — бесплодный. И тут — парадокс.

ходимости и неизбежности перформанса, но финальная часть этих «наставлений» недвусмысленно указывает путь: «Но довольно! Пусть этот благородный муж, произнеся свои наставления, теперь умолкнет. Ты же, если сказанное им тебя убедило, — считай, что ты уже там, куда стремился взойти (...) Я же (...) отойду перед вами в сторону от дороги (...) вы одолели нас не потому, что оказались проворнее, но в силу того, что повернули на более легкий и пологий путь».

Проблема соотношения оригинального и подражательного не связана только с контекстом Второй софистики. Чтобы подтвердить это утверждение, обратимся ко времени, значение которого для европейской культуры неоспоримо — речь о Ренессансе. Интерес к проблеме подражания на заре Ренессанса обостряется, и понятно почему: Ренессанс создает культ Античности, что осуществляется как «подражание». *Imitatio* оказывается едва ли не ключевым концептом, описывающим это время. Возьмем для примера Франческо Петрарку. Он обсуждает проблему подражания в ряде писем, ссылаясь при этом на Сенеку, утверждавшего, что сочинитель подобен пчеле. Искусство заключается в том, чтобы, действуя, как пчелы, передавать суждения других своими словами. Многообразие различного превращается в единое и целое. Таким образом формируется собственный опыт: чужой опыт, будучи ассилированным, истолкованным на языке того, кто этот опыт воспринимает, превращается в собственный опыт восприемлющего, а вместе с тем становится основанием для передачи в качестве опыта¹ другим. Так формируется традиция. Петрарка, правда, предлагает иной образ — шелкопряд, из себя тянущий нить. Он говорит, что у нас должен быть не стиль другого автора, а наш собственный стиль, сплавленный из многих. Ничто нельзя долго хранить в самом себе — нужно раздумья обращать посредством стиля в соты. О душе заботится философ, о слове — оратор, однако следует уметь соединять оба эти дела. Оформлять свои мысли следует ради передачи другим, то есть ради воспитания. Стало быть, забота о слове — это выражение ответственности, например,

¹ «Свой» опыт непередаваем в, так сказать, его чистоте и непосредственности. Передача опыта связана неизбежно с его (ре)интерпретацией.

перед потомками. И эта забота о слове должна укореняться в *humanorum studiorum cura*. Удивительно признание Петрарки: хорошо усвоив Вергилия, он стал сам сочинять его же словами. «Я забываю автора, — говорится в одном письме¹, — потому что от долгой привычки и давнего владения словно отчуждаю его добро и считаю его своим!» (пер. В.В. Бибихина).

Итак, через *παιδεύειν* формируется идентичность. Как было сказано выше, в горизонте *παιδεία* оказывается подражание. В связи с этим возникает вопрос о парадигме или — образце. Если речь идет об образце как норме², естественно возникает мысль об ином по отношению к ней: норма и ее нарушение как «прием». Слушатель ждал узнаваемого, то есть привычного, ставшего в каком-то смысле нормой, но в то же время — новизны, или *καινότης*. Новизна — *καινότης* — предполагает *уместность*. Говоря иначе, *καινότης* предполагает *καιρός*, или соответствующий *контекст*³, *ситуацию*, что, в свою очередь, неизбежно Софистика в действии — представление, которое предполагает заботу о внешнем облике и жесте. Как таковая софистическая декламация ситуативна: она возникает в коммуникации между софистом и публикой.

При внимательном чтении нельзя не заметить, что перед нами образец *litteratura docta*⁴.

Феномен ученой литературы чрезвычайно интересен. Ее истоки — в литературной деятельности филологов (библиотекарей, ученых) Александрийской библиотеки, среди которых следует выделить двух ученых-поэтов: *Каллимаха из Кирены* (310–240 гг. до н.э.) и его ученика *Аполлония Родосского* (295–215 гг. до н.э.). Их литературная деятельность символизирует разный тип ученой по-

¹ Петрарка Франческо. Книга писем о делах повседневных // Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 209.

² Описываемые времена богаты на сочинения, посвященные грамматике, и словари. Правильность становится темой для обсуждения. Можно вспомнить софиста Продика, к которому неоднократно обращается платоновский Сократ как к специалисту в области различения имен и правильности их употребления. Однако озабоченность «правильностью» становится особенно очевидной в период Поздней Античности.

³ См.: Алымова (2018), Alymova (2020).

⁴ Останемся при латинской терминологии.

эзии. Аполлоний, автор эпоса «Аргонавтика», может быть назван ученым поэтом преимущественно из-за того, что его эпос — произведение, насыщенное разного рода сведениями мифологического, географического, исторического характера, иначе говоря, является таким произведением, которое может научить читателя, сообщив ему множество самых разнообразных фактов. Каллимах же заложил основы новой поэтики, которая в качестве главного пункта своей программы провозглашает литературный эксперимент. И эта поэтика оказалась чрезвычайно авторитетной. На ней были воспитаны римские неотерики — поэты-экспериментаторы, в том числе, Катулл, Проперций и Тибулл, Вергилий и Овидий. Согласно этой новой поэтике, хорошая поэзия подобна стрекотанию цикад, плохая же — реву осла. Удивительно, но этот мотив подхватывает Апулей, обыгрывает его. Роман Апулея «Метаморфозы» в самых своих первых строчках обещает *permulcere aures* и призывает: *lector intende, laetaberis* (I. 1. 6). Читатель ждет развлечений, удовольствия, но... Наивный читатель, буквально понимающий обращенные к нему слова, и удобно расположившийся в ожидании обещанного удовольствия, рискует вместе с героем Луцием превратиться в осла — животного с большими ушами, оказавшись жертвой магии слов. За поверхностью следует предполагать глубины.

Между тем, традиция *literatura docta* в духе Каллимаха требовала читателя определенного склада. Аполлоний Родосский представляет такой тип ученой поэзии, которая предполагает *ученого автора*, готового научить читателя, Каллимах же принадлежит иному типу — его поэтический проект требует *lector doctus* (ученый читатель). Ученый читатель должен быть весьма компетентным, чтобы суметь включиться в организованную автором интеллектуальную игру. Таким образом, *literatura docta* в духе Каллимаха требует активного компетентного читателя как своей конститутивной части. Феномен ученой литературы вписывается в семантический контекст темы *воспитания* времен Второй софистики.

Подведем итог. Πεταιδευμένος (образованный) в духе Второй софистики оказывается фигурой многогранной. Границы эти отражают традицию, с одной стороны, с другой — сама традиция отражается в них сложным образом: как сохраняемое прошлое и сохраняемая (или — воспроизведенная) идентичность (это о греческом, точнее —

грекоязычном — мире), вместе с тем — диалог между греческим миром и римским. Вторая софистика — эпистрофический феномен¹. Отношение к прошлому — это его конфигурация или созидание, а вместе с тем — рефлексия и критика. В такой перспективе понятый πεπαιδευμένος есть держатель культуры.

Материал поступил в редакцию 10.03.2022

Материал поступил в редакцию после рецензирования 21.03.2023

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Alymova, E.V. (2020) “Socratic Dialogue as Kairotic Logos”, *Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences*, 13.8, 1238-1249.
- Gerth, K. (1962) “Die Zweite oder Neue Sophistik”, *Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. Suppl. VIII*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Keibel, G. (1885) “Dionysios von Halikarnass und die Sophistik”, *Hermes*, 20.4, 497-513.
- Rohde, E. (1886) “Die asianische Rhetorik und die Zweite Sophistik”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 41, 170-190.
- Rohde, E. (1914) *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel.
- Swain, S. (2003) *Hellenism and Empire/ Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilamowitz von Möllendorf, U. (1900) “Asianismus und Atticismus”, *Hermes*, 35.1, 1-52.
- Аверинцев, С.С. (1989) «Два рождения европейского рационализма», *Человек в системе наук*. М., 332-342. [Averincev, S.S. (1989) «Dva rozhdenija evropejskogo racionalizma», Chelovek v sisteme nauk. M., 332-342].
- Алымова, Е.В. (2018) «Царское искусство ткачества: KAIROS и LOGOS», *Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии: сборник материалов XXVI научной конференции*. СПб., 230-233. [Alymova, E.V. (2018) «Carskoe iskusstvo tkachestva: KAIROS i LOGOS», Platonovskoe nasledie v istoricheskoy retrospektive: intellektual'nye transformacii i novye issledovatel'skie strategii: sbornik materialov XXVI nauchnoj konferencii. SPb., 230-233].

¹ ἐπιστροφή — поворот назад (Шичалин [1999]. С. 5-64).

Шичалин, Ю.А. (1999) «ЕΠΙΣΤΡΟΦΗ, или Феномен возвращения в первой европейской культуре», *Античность. Европа. История*. М., 5-64.
[Shichalin, Ju.A. (1999) «ЕΠΙΣΤΡΟΦΗ, ili Fenomen vozvrashhenija v pervoj evropejskoj kul'ture», *Antichnost'. Evropa. Istorija*. M., 5-64.]

Elena ALYMOVA

PEPAIDEUMENOS, OR WHAT DOES IT MEAN
TO BE EDUCATED
IN THE TIMES THE SECOND SOPHISTIC

The article is devoted to examining the peculiarities of the phenomena of education and being educated during the so-called Second Sophistic period (1st – 3rd centuries AD). The study of the Second Sophistic as a cultural phenomenon is a relatively young area of academic interest, if viewed in the broader context of historical, philosophical, and philological studies. The proposed research focuses on two aspects: firstly, the Second Sophistic as a context within which “education” is understood in its specificity; secondly, the figure of the *pepaideumenos*, or the educated person. The article problematizes the phenomenon of the Second Sophistic, presents its characteristics in relation to the Old Sophistic, specifically in terms of education. Both Old and New Sophistic are primarily phenomena of education (*paideia*). The figure of the *pepaideumenos* (an educated and learned person) is examined in the perspective of the problem of cultural identity that emerged at the intersection of the Greek and Roman worlds. A distinctive feature of the discussed phenomenon is its pronounced involvement into rhetoric. The figure of *pepaideumenos* is presented, in particular, in connection with the phenomenon of *litteratura docta* (learned literature) as one of the key features of the Second Sophistic. The *pepaideumenos*, in the spirit of the Second Sophistic, proves to be a multifaceted figure. These facets reflect tradition on the one hand and, on the other hand, tradition is reflected in them in a complex way, as both preserved past and preserved (or reproducible) identity (primarily in the Greek, or more precisely, the Greek-speaking world), along with the dialogue between the Greek and Roman worlds. An essential problem addressed in the article is the issue of *mimesis / imitatio* (imitation). The Second Sophistic is a phenomenon of *epistrophe* (returning). The attitude towards the past is a configuration or creation of it, but at the same time — its reflection and criticism. In this perspective, the *pepaideumenos* appears to be a *holder* of culture, its guardian.

ЯЗЫЧЕСКИЙ СОФИСТ И ХРИСТИАНСКИЕ ЕПИСКОПЫ

**ПЕРЕПИСКА ЛИБАНИЯ С АМФИЛОХИЕМ,
ЕПИСКОПОМ ИКОНИИ И ОПТИМОМ,
ЕПИСКОПОМ АНТИОХИИ ПИСИДИЙСКОЙ**

(ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

Н.А. ВИНОГРАДОВ

IV–VI столетия заслуженно получили название «золотого века» эпистолографии¹. Для людей этого времени эпистолярное общение выполняло несколько важных функций. Письма не только помогали поддерживать контакты с корреспондентами, но и способствовали выстраиванию сложной системы социальных связей. Согласно справедливому замечанию Е.А. Берковой, «для многих жителей провинции литературная деятельность являлась своего рода средством, с помощью которого можно было сделать не только литературную, но и государственную карьеру, стать известным не только у себя на родине, но и добиться признания в столице»². Сочинение изящных писем по лекалам общепринятых риторических правил и грамматических оборотов было общим культурным кодом элиты, являвшимся основой самоидентификации образованного слоя эпохи Поздней Античности. Во главе угла стояла пайдея — кодекс поведения благородного человека³. Несмотря на

¹ Sogno, Watts (2018). P. 390; см. также McGuire (1960). P. 148.

² Беркова (1967). С. 262. В подтверждение этого тезиса она приводит слова Симмаха о том, что свободные искусства («artes bonas»), то есть, в том числе риторика, грамматика и диалектика, ведут к почестям (Symm. Ep. I. 20).

³ О роли пайдеи в Поздней Античности, см. Brown (1992). P. 35-70; Cribiore (2007). P. 100; 151; 223-231.

бытовавшее в среде позднеримской интеллигенции представление о том, что почитание древних богов является неотъемлемой частью, фундаментом пайдей⁴, чувство общей принадлежности к греческой культурной традиции сохранялось и в общении языческих интеллектуалов с христианской элитой. Об отсутствии барьера между христианами и приверженцами старой веры свидетельствуют многочисленные дружеские письма, которыми они обменивались друг с другом⁵. В настоящем труде представлен перевод двух писем Либания, адресованных его ученикам, впоследствии ставших епископами⁶.

* * *

Либаний был знаменитым антиохийским ритором, чья школа славилась по всему востоку. Он был перфекционистом, имел противоречивый характер, подчас переходящий в двуличность⁷. Его учениками были молодые люди благородного происхождения, женщины к обучению не допускались.

Образование знатных юношей качественно отличалось от того, что получала основная масса римлян, учившихся лишь письму и чтению. На первом этапе учебный курс формировался в соответствии с индивидуальными особенностями школьников. На этой ступени, через чтение и комментирование текстов, изучались ос-

⁴ Либаний ставил в один ряд языческие культуры, греческую образованность и полисный строй (*Lib. Or. II. 74*). Идея единства классической культуры, религии и политической организации ярко проявлялась в религиозно-политической концепции Юлиана Отступника. См. Downey (1959). Р. 339-343; Athanassiadi (1992). Р. 121-128. Подробнее см. Ведешкин (2020). С. 188-192.

⁵ Софист Исокасий обменивался дружелюбными письмами с епископом Феодоритом Киррским (Schor (2011). Р. 140-141; о нем см. также Ведешкин (2020). С. 293-300; Гипатия со своим учеником епископом Синезием Птолемаидским (Watts (2017). Р. 46-50), а знаменитый врач Гессий с христианским риторами Энеем и Прокопием (Watts (2009). Р. 115-117).

⁶ Перевод выполнен по изданию Ферстера: Foerster (1922).

⁷ Cribiore (2007). Р. 16-17. Подробное описание характера и жизни Либания см. idem. Р. 13-24; Jones, Martindale, Morris (1971) (далее — PLRE I) Libanius I; Janiszewski, Stebnicka, Szabat, Dzierzbicka (2015) (далее — PGRES) 624 Libanios; Petit (1866). Р. 19-33; о карьере и личной жизни Либания см. Watts (2015) Р. 94-103.

новы языка и риторики. Затем следовал переход в риторическую школу (при этом многие учащиеся продолжали совершенствоватьсь в грамматике). Именно здесь и проходила основная часть обучения, позволяющая в дальнейшем занять высокое положение в обществе⁸. Длительность обучения в риторической школе составляла от одного года до четырех лет⁹. Стоимость образования была весьма высокой¹⁰.

Целью обучения для отпрысков из хороших семей, помимо, собственно, получения образования, была и возможность прославить красноречием свой родной город после завершения курса. Кроме того, при обучении у прославленного ритора, можно было и самому получить нужные социальные связи, а если обстоятельства складывались хорошо, то и продвижение по службе, благодаря рекомендации учителя. Сам Либаний подчеркивал это в 31-й речи, говоря, что те горожане, которые не имеют сыновей подходящего возраста или те, у которых из детей только дочери, все равно должны помогать в получении образования своим согражданам (*Lib. Or.* 31. 6). Для самого же Либания учительство, во-первых, было любимым делом, а во-вторых, приносило славу и почет благодаря успешной карьере его учеников¹¹.

На протяжении всей жизни Либаний оставался убежденным язычником, что, впрочем, никак не мешало ему обучать молодых людей из христианских семей. По сведениям Сократа Схоластика

⁸ Watts (2012). P. 468-471.

⁹ Idem. P. 178-179. См. также Watts (2012). P. 470.

¹⁰ Либаний в своей речи к Анаксентию пишет: «<...> отец говорит, что ради приобретения сыном этого достояния [образования] он с радостью готов пожертвовать всем, что у него есть, да еще тем, что другое у него будет откуда-нибудь. Ведь то, что взамен того будет приобретено, гораздо ценнее и может вернуть пожертвованное в прежнем размере, а то и в большем» (*Lib. Or.* LV. 26). Известно, что отцу Августина пришлось откладывать деньги, чтобы накопить на образование сына (*Aug. Conf.* II. 3.5). Впрочем, накопленных денег оказалось недостаточно, поэтому Августина спонсировал богатый сосед (*Aug. C. Acad.* II. 2). О дороговизне хорошего образования упоминает Иоанн Златоуст (*John. Chrys. De Sacer.* I. 5). Об обстоятельствах, формирующих такую цену см. Cribiore (2007). P. 188–189. О заработке преподавателей см. Cameron (1965). P. 257-258.

¹¹ Подробное описание школы Либания см. Cribiore (2007). P. 30-37.

среди учеников Либания были в будущем знаменитые епископы и проповедники Иоанн Златоуст¹², Феодорит Мопсуестийский, Максим Селевкийский и, возможно, глава антиохийской общины староникейцев-павлиниан Евагрий (*Soc. Hist. Eccl.* VI. 3). Кроме того, Либаний был ответственен за обучения нескольких молодых христиан из Каппадокии, в том числе будущего митрополита Кесарии Василия (*Soc. Hist. Eccl.* IV. 26)¹³, его товарища Григория (*ibid.*), а также Амфилохия, будущего епископа Иконии (*Lib. Ep.* 1543) и Оптима, епископа фригийской Агдамии, впоследствии занявшего кафедру писидийской Антиохии (*Lib. Ep.* 1544)¹⁴.

F1543 | Либаний. К Амфилохию епископу

Предварительные замечания

Первое письмо, адресованное уроженцу Кесарии Каппадокийской¹⁵ Амфилохию, епископу иконийскому, датируется 377 г. Годы жизни Амфилохия доподлинно неизвестны — большинство исследователей считает, что он родился около 339 или 340 гг., а умер между 394 и 403 гг.¹⁶.

¹² О заимствованиях Иоанна у Либания, см. Hunter D.G. (1988); *idem.* (1989).

¹³ Стоит заметить, что переписка Василия и Либания признается подделкой V в. См. Gemeinhardt, Hoof, Nuffelen (2016). Р. 116-131. О дискуссии, связанной с этой перепиской см. также Nesselrath (2010). Р. 338-352; Foerster (1927). Р. 205.

¹⁴ Подробнее об учениках Либания см. Petit (1957); Cribiore (2007).

¹⁵ См. Basil. *Ep.* 156 / 161. Нумерация писем Василия приводится по изданию: «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе»; М.: Сибирская Благозвонница, 2009, и по PSG. Труды Василия приведены в переводе Московской духовной академии.

¹⁶ Wace, Piercy, Smith (2000). Р. 106. А.И. Сидоров и О.В. Лосева приводят похожие даты: рождение около 340 или 345, смерть — после 394 (Сидоров, Лосева [2000]. С. 192-195). Такие же даты приведены в просопографическом справочнике «Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire» (Janiszewski, Stebnicka, Szabat, Dzierzbicka [2015]. Р. 25). При этом другой справочник «The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 1: A.D. 260–395» воздерживается от указания времени жизни Амфилохия, приводя лишь годы его епископства (Jones, Martindale, Morris [1971]. Р. 58).

Амфилохий Старший, отец будущего епископа, сам был ритором и сокурсником Либания в Афинах и состоял с ним в переписке (*Lib. Ep.* 671). Он приходился дядей Григорию Назианзину: его сестра, Нонна, была матерью епископа¹⁷. Еще одним другом Амфилохия Старшего был и известный философ и ритор Фемистий — об этом упоминает Григорий (*Greg. Naz.* 31 / 140). Возможно, отец иконийского епископа занимал некоторые административные должности — Либаний в одном из писем называет его своим коллегой (*συστρατιώτης*) у Ульпиана, правителя Каппадокии в 361–363 гг. (*Liban. Ep.* 620)¹⁸. Сам факт того, что отец будущего епископа смог оплатить образование сразу для двух своих сыновей у столь прославленного ритора (даже если принять во внимание давнюю дружбу Амфилохия с Либанием), свидетельствует о его богатстве¹⁹.

Получив вместе с братом превосходное образование у Либания в Антиохии, Амфилохий Младший стал адвокатом в Константинополе. После некоего инцидента в столице в начале 70-х гг. IV в.²⁰, он покидает Новый Рим и в 374 г. становится иконийским

¹⁷ Близкое родство Амфилохия Младшего с дьяконисой Олимпиадой через его сестру Феодосию, долгое время считавшееся доказанным, было убедительно опровергнуто М.А. Ведешкиным (*Vedeshkin [2022]. Р. 407–419*). Григорий высоко оценивал красноречие своего дяди. В эпитафии на его смерть он упоминает, что «медоточивый Амфилохий <...> превосходил всех кappадокийцев своим красноречием» (*Greg. Naz. Epitaph.* 109). Несмотря на кровное родство, близкое соседство (отец Амфилохия происходил из Диокесарии¹⁷ и владел поместьем в Озизале — мелким поселением рядом с Назианзом [см. *Greg. Naz. Epitaph.* 105–106]), и обучение у одного и того же учителя, в юности Григорий и Амфилохий Младший почти не общались, на что сетует сам Назианзин (*Greg. Naz. Ep.* 10 / 160). Цитаты из трудов Григория Назианзина приводятся в переводе Московской духовной академии. Нумерация писем приведена по изданию П.П. Сойкина и по изданию Биллия. Перевод Московской духовной академии.

¹⁸ Об Ульпиане см. *PLRE I Ulpianos 3*.

¹⁹ Подробнее об отце иконийского епископа см. *PLRE I Amphilius 2; PGRSRE 64 Amphilius*. Карьера брата Амфилохия Младшего, Евфимия, оборвалась, даже не начавшись — он скончался в возрасте 20 лет (*Greg. Naz. Epitaph.* 30).

²⁰ Григорий написал несколько писем в защиту Амфилохия. Часть из них была адресована христианскому префекту Константинополя Соф-

епископом. Амфилохий принимал участие во Втором Константинопольском соборе в 381 г. — об этом сообщает Феодорит Кирский, называя его имя среди «мужей достодивных, исполненных мудрости и святой ревности» (*Theod. Сугр. Hist. eccl.* V. 8. Пер. МДА). О его активной поддержке православного вероучения свидетельствует то, что император Феодосий I назвал Амфилохия образцом веры в асийском диоцезе (CTh. XVI. I. 3).

Краткое содержание

Антиохийский ритор сначала упоминает о своей досаде на то, что Амфилохий бросил адвокатскую практику и удалился в Озизалу. Узнав же о том, что Амфилохий вернулся к ораторской деятельности, став христианским епископом, Либаний радуется, что его ученик вновь получил возможность показать свою искусность.

Перевод

(1) Признаюсь, я был опечален, и весьма сильно, когда узнал, что обрел ты иной образ жизни, и молчал об этом, погубив то особенное, что позволяло мне побеждать врагов. (2) Ведь лишь стоило мне упомянуть тебя и твои труды, как все наглецы обращались в бегство. (3) Итак, пока до меня доходили слухи лишь о том, что ты засел в поместье, и что [некогда] весьма обильный и красивый поток [твоего красноречия] иссяк, я чувствовал то же, что и человек, потерявший нечто (*τὰ τῶν ἐζημιῶθαι πεπεισμένων ἐποίουν*). (4) Когда же я в очередной раз узнал о «добром стяжании» (*ἀρπαγήν τε γενέσθαι καλὴν*) и о том, что теперь ты сидишь на епископском престоле и что использовал хоть какой-то предлог для занятия красноречием, обрадовался я, хвалю похитивших тебя и полагаю, что душа твоя вновь станет приносить плоды (*καρποῦσθαι ψυχήν*). (5) Слыхал ведь я и о том, как [твоя речь] волнует толпу и о том, что дивятся твоей речи, и о возгласах одобрения, и всему этому охотно верю. (6) Кем бы ты был сейчас — ты, который, будучи еще учеником, мог заставить стариков вскакивать на ноги? (7) Ан-

ронию (*Greg. Naz. Ep.* 28 / 110. О Софронии см. PLRE I Sophronius 2, часть — некоему Кесарию (*Greg. Naz. Ep.* 29 / 106) и прославленному «царю красноречия» Фемистию (*Greg. Naz. Ep.* 31 / 140).

О Фемистии см. PGSRSE 1007 Themistios. Протекция помогла — нет никаких сведений о том, что Амфилохий как-либо пострадал.

тиох же и зять (κηδεστής) его, ритор, полагают, что, заполучив тебя, они осчастливили и себя, и город этим приобретением, и считают, что тем самым обогатились более иных от тебя и твоей мудрости. (8) Дети же Антиоха, братья жены ритора, понимая, какой великий судья обосновался на их родине, прилагают теперь еще больше усилий в словесности.

Комментарий

1. По-видимому, упоминание о своем ученике, бывшем адвокатом в Константинополе или обращение к нему с деловыми и рекомендательными письмами способствовало тому, что «все наглецы обращались в бегство», и именно эту возможность погубил Амфилохий, уехав из столицы. О влиятельности Амфилохия в Константинополе свидетельствует письмо его двоюродного брата, в котором он просит о заступничестве за своего племянника Никовула: «приди и помоги, как можно скорее произнеся суд и защитив, если найдешь нас обиженными. А если не так, то по крайней мере не переходи на противоположную сторону, за малую корысть отдав свою свободу» (Greg. Naz. Ep. 10 / 160). Значит, даже невмешательство Амфилохия могло помочь делу.

3а. Имеется в виду поместье отца иконийского епископа, Амфилохия Старшего, находящееся близ Озизалы. О близости поместья и пустыни свидетельствует письмо Григория Назианзина к отцу Амфилохия, написанное спустя некоторое время после хиротонии Амфилохия Младшего. Расстроенный дядя Григория сетовал на то, что потерял, «надежду жизни, <...> единственную опору, единственного доброго советника, единственного сообщника в благочестии [то есть сына]» (Greg. Naz. Ep. 55), из чего следует вывод, что Амфилохий жил в то время с отцом или, по крайней мере, в непосредственной близости от него. Об Озизале Григорий Назианзин писал: «Одно похвально в ней, что хотя там и умирают с голодом, однако же благоухают и имеют для себя в готовности пышный гроб» (Greg. Naz. Ep. 44 / 163).

3б. По-видимому, после отъезда из Константинополя на какое-то время Амфилохий вовсе перестал читать речи, и вернулся к занятиям риторикой только после избрания на епископскую кафедру. Молчание Амфилохия длилось примерно четыре года (с начала 70-х

годов и до 374 г.), и понадобилось еще около трех лет, чтобы слухи о возобновлении занятиями риторикой дошли до Либания.

4а. Выражение «άρπαγὴ καλὴ» использовал другой ученик Либания, Иоанн Златоуст. В 40-й «Беседе на I послание к Коринфянам» он пишет: «Доброе стяжание (άρπαγὴ καλὴ) — приобретение небес, не причиняющее никому вреда» (John. Chrys. In *Epist. I Ad Cor. Homil. XL. 2. Пер.* СПбДА). Можно предположить, что использование Иоанном этого тропа свидетельствует о литературной преемственности между Либанием и его учеником²¹.

Судя по всему, Либанию было известно, каким образом Амфилохий оказался рукоположен в иконийские епископы. В 371 г. единая провинция Каппадокия была разделена на две части — Каппадокию I со столицей в Кесарии-Мазаке и Каппадокию II, центром которой стала Тиана²². Кесарийский архиерей был весьма недоволен этим решением ввиду того, что деление территории вызывало раздел епархии и, соответственно, уменьшение влияния и власти метрополии, поскольку столица Каппадокии II, Тиана, получила собственного митрополита, сторонника омийства Анфимия²³. Через сеть знакомств Василий пытался убедить императора отказаться от этого решения²⁴, однако его просьба не была удовлетворена. В письмах этого времени Василий просит духовной поддержки у знакомых епископов, а также пишет по поводу политических последствий решения о разделении²⁵. По-видимому, назначение Амфилохия в Иконию также было призвано увеличить влияние Василия в регионе. До Амфилохия объектом «доброго стяжания» уже стал Григорий Назианзин. В 372 г. он был поставлен Василием на кафедру Сассима, откуда впоследствии бежал, написав Василию письмо полное горьких упреков (Greg. Naz. *Ep. 49 / 32*). Несмотря на такое «насильственное» назначения, сам Григорий, спустя два года, способствовал назначению Амфилохия на

²¹ О заимствованиях Иоанна у Либания см. примеч. 7.

²² См. Jones (1998). Р. 184–185.

²³ О борьбе за церковное управление территориями в Каппадокии см. Jones (1998). Р. 182–188.

²⁴ Basil. Caes. *Ep. 70 / 74*.

²⁵ Ibid. 71 / 75; 72 / 76; 73 / 77; 76 / 80.

кафедру Иконии, несмотря на то что этого не желал ни сам Амфилохий, ни его отец (см. Greg. Naz. *Ep.* 55). Впрочем, рассказы о демонстративных отказах от занятия епископской кафедры были распространённым литературным топосом²⁶.

4b. Вновь в произведении Либания встречается выражение, которое потом использует его ученик — «καρποῦσθαι ψυχήν». Василий Кесарийский в «Толковании на книгу пророка Исаии» использует термины «плодоносный» или «бесплодный» по отношению к душе: ср., например: «Α когда душа бесплодна ($\tauῆς δὲ ἀκάρπου ψυχῆς$), удаляется от нее Дух Святый» (Basil. Caes. In Proph. Isai. Cap. I. 20. 45. Пер. МДА). Ср. также: «Когда душа приносит плоды (καρποφορῆ ἡ ψυχὴ), достойные вечных житниц, Дух пребывает с нею» (idem. Cap. I. 20. 36). Впрочем, выражение Либания не несет христианских коннотаций. Поскольку для Либания проявление себя через речи учеников было весьма важно (см. вступление), то и их молчание для него было сродниувяданию — ведь плодоносить способно только здоровое дерево.

6. По мнению Р. Крибиоре, Амфилохий и его брат Евфимий учились у Либания всего один год²⁷. В письме к Амфилохию Старшему Либаний восхищался ученическими успехами его сыновей (Lib. *Ep.* 671). Вскочить на ноги в знак восхищения речью считалось наивысшим проявлением похвалы, впрочем, недостойным для должностных лиц²⁸.

²⁶ Cp. Soz. Hist. eccl. 8.19.4; Pallad. Laus. 11.1–3; Иоанн Златоуст, узнав о слухе, что хотят его сделать епископом, испугался, как бы не сделали это против его воли (John. Chrys. *De sacerd.* 1.6). Схожие сюжеты можно найти и у Синезия Киренского (Syn. Ep. 96), и у Павлина Медиоланского (Paul. Med. V. Amb. 6–9). Отказ от предлагаемого титула, а затем согласие, встречается даже в повествованиях о восшествии на престол получении власти императоров: ср. Pan. Lat. VI. 8. 3-5; Amm. XX.8.8-10. Об этом см. Ведешкин (2023). Подробнее см. Béranger (1948). Р. 178-196. Судить об искренности таких заявлений крайне сложно. Подробнее об этом см. Rapp (2013). Р. 143-147.

²⁷ Cribiore (2007). Р. 323.

²⁸ Ссылки на примеры и анализ одного подобного случая см. Ведешкин (2021). С. 298-299.

7а. «κηδεστής» может означать сразу несколько степеней родства — зять, тестя, шурин, отчим. Однако из следующей фразы, где упоминается, что дети Антиоха — братья жены ритора, то есть ритор — муж дочери Антиоха, следует, что этот ритор именно зять Антиоха²⁹.

Стоит заметить, что «мудрость» Амфилохия сочеталась с его юношеской неопытностью и наивностью. Ходатайствуя за Амфилохия после инцидента в Константинополе, Григорий Назианзин писал: «[Амфилохий] не подозревал лукавства, думая о себе, что ему надобно более заботиться об исправности слова, нежели нрава» (Greg. Naz. 29/106). Как причину попадания в неприятности Григорий указывает молодость Амфилохия. Склонность Амфилохия доверяться всяkim подозрительным личностям сохранилась, как кажется, и до времени его епископства — Григорий в одном из писем порицает иконийского епископа за слишком сильную хвалу некоего армянина (Greg. Naz. Ep. 47/12).

7б. Ср. «μακαρίζω μὲν τὴν πόλιν, μακαρίζω δὲ αὐτούς» (Lib. Ep. 1487) («считаю счастливым город, счастливыми считаю и их»³⁰) в другом письме Либания, адресованном Никоклу — грамматику из Спарты, другу Либания и наставнику будущего императора Юлиана.³¹.

F1544 | Либаний. К Оптиму епископу (374? г.).

Предварительные замечания

Второе письмо адресовано Оптиму — ученику Либания, епископу Агдамеи Фригийской, а затем Антиохии Писидийской³². Ферстер, а вслед за ним и Крибиоре, датируют это письмо 374 г.³³.

Годы жизни Оптима доподлинно неизвестны. Скорее всего, он был ровесником Амфилохия. Р. Ван Дамм выдвигает предположение, что именно Амфилохий познакомил Оптима с Василием Кесарийским³⁴. Феодорит Кирский упоминает, что Оптим, вместе

²⁹ О нем см. Petit (1957). P. 26; 62; 110.

³⁰ Перевод мой. — Н. В.

³¹ О нем см. PLRE I Nicocles; PGPSRE Nikokles 738.

³² О нем см. PLRE I Optimus 1; PGPSRE 763 Optimos.

³³ Foerster (1922). P. 561; Cribiore R. (2007). P. 301.

³⁴ Van Dam (2003). P. 220.

с Амфилохием Иконийским, был участником II Вселенского собора в Константинополе в 381 г. (*Theod. Hist. eccl.* V. 8), и также был перечислен в ряду «мужей достодивных, исполненных мудрости и святой ревности» (*ibid.*). Наравне с Амфилохием, Оптим был назван Феодосием образцом веры в асийском диоцезе (CTh. XVI. I. 3). В «Диалоге» Палладия упоминается о том, что Оптим скончался в Константинополе ок. 400 г. (*Pallad. Dialog. De Vit.* XVII. P. 197-200).

По структуре это письмо соответствует критериям *philikai* — дружеского письма³⁵. Такие письма сочинялись для поддержания контактов. Чаще всего их писали из-за невозможности увидеться, стараясь, таким образом, укрепить ослабевшую из-за разлуки связь. Подобные письма почти всегда заканчиваются просьбой писать почаше и иногда небольшими поручениями.

Краткое содержание

Либаний пишет это письмо к Оптиму, после того как тот был рукоположен в епископы. Вначале софист сетует на произошедшее, но затем все же смягчается и хвалит новоиспеченного архиерея — благодаря избранию на кафедру, Оптим получил возможность продемонстрировать свои риторические таланты на новом месте.

Перевод

(1) «Дальнейшее — лучше прежнего» (ἔστι τὰ δεύτερα βελτίω). В самом деле, зачем тебе понадобилось сопротивляться и огорчать человека, никогда тебя не огорчавшего? (2) Ведь ты же как раз тот кротчайший Оптим, которого я с радостью видел ведущим беседу и письмами и вживую. (3) Ведь ты человек, хранивший чистоту греческого, и произносивший на родине речи, в которых был и я. (4) Услыхал я и о том, что случилось после: что избрал тебя город на этот епископский трон, ты же, хоть и пытался ускользнуть, не смог избежать этого, ни силой увещеваний, ни плачем. (5) И вот я обрадовался, узнав, что ты все еще «мой» (ἔχοντός σου), ведь и тут у тебя есть возможность произносить речи. Стало-быть, побуждай толпу к тому, чтобы хвалила тебя, и покажи, что [и будучи епископом] ты остаешься ритором. (6) Если же ты хочешь сделать ме-

³⁵ Критерии и примеры дружеских писем, см. Stowers (1989). Р. 58-70.

ня счастливым, то пиши мне. (7) И, если найдется какой-нибудь юноша, подобный Роману — пришли его ко мне: ведь такие [молодые люди] делают мои труды не напрасными.

Комментарий

1. Либаний начинает с поговорки, которая перекликается с темой всего письма. В «Corpus paroemiographorum graecorum» она приведена в варианте «δευτέρων ἀμεινόνων»³⁶. Ее значение раскрывает Асклепий Тралльский в «Комментарии» на «Метафизику» Аристотеля: «<...> δεύτερον ἀμεινον ἐπὶ τῶν εὖς ἀρχῆς μὲν ὄρμάντων καὶ μὴ κατορθούντων, ὕστερον δὲ κατορθούντων»³⁷ («далнейшее — лучше прежнего» [говорят] о тех вещах, которые начинаются неуспешно, но, в конце концов, завершаются благополучно»³⁸). Либаний часто использует эту поговорку³⁹.

3. Родиной Оптима был, по-видимому, город Гданмаа (он же Экдавмава) в Ликаонии. Там он произносил свои речи, будучи ритором⁴⁰. Представляется, что в этом регионе, так же, как и в соседней Каппадокии, часть населения, несмотря на контакты с греко-римской цивилизацией, в значительной мере сохраняла исконную культуру и уклад жизни. Скорее всего здесь, а также и в соседних провинциях все еще сохранялись местные наречия, используемые наравне с греческим языком⁴¹. Отсюда замечание Либания о том, что Оптим, получив риторическое образование, сохранял язык чистым от местного влияния. В этом же предложении Либаний

³⁶ Von Leutsch, Schneidewin (1958). P. 62; 234.

³⁷ Asclep. Phil. In Arist. Metaph. P. 22. 19-20.

³⁸ Перевод мой. — Н. В.

³⁹ Cp. Liban. Ep. 1489; 1521; 1532.

⁴⁰ См. PGSR 763 Optimos.

⁴¹ Ср. о каппадокийском произношении: Basil. Caes. *De Spirit. Sanct.* 29. Флавий Филострат ругает кappадокийское произношение, которое, по-видимому, было не лишено заметного акцента (Phil. Vit. Soph. II. 13). О Севериане Габальском, конкуренте Иоанна Златоуста в Константино-поле и любимчике императрицы Евдоксии, Сократ Схоластик сообщал, что «[и Антиох, и Севериан] славились красноречием, но Севериан, завшившийся весьма ученым, произносил греческие слова не совсем чисто; в греческом его выговоре слышно было что-то сирийское» (Socr. Soz. Hist. eccl. VI. 11. Пер. И.В. Кривушкин).

отдельно отмечает, что он сам проявлялся в речах своего ученика — то есть для него было важно, чтобы по красноречию его воспитанника узнавали его стиль.

4. О притворных отказах от сана, титула или должности см. комментарий 4 к предыдущему письму.

5. Как было отмечено выше, для Либания была важна реализация через успехи своих учеников. Благодаря их славе он увеличивал и свою. Прекращение постоянной работы над словом Либаний считал признаком лени и упадничества. В нескольких местах можно найти подтверждения тому, что для него единственным допустимым и нужным ему удовольствием была работа. Так, например, в 64-й речи «К Аристиду за плисунов» он сообщает: «В самом деле, как тем, у которых есть страсть к собиранию речей, величайшим подспорьем в удовлетворению их желания служат труды и нельзя в одно и то же время толстеть и радеть о душе» (*Lib. Or. LXIV. 106*. Пер. С.П. Шестакова)⁴². В письме к Модесту Либаний пишет: «<...> но достаточно для меня пения (τὸ ἄδειν), как для соловья»⁴³ (*Lib. Ep. 617*) — то есть произнесения речей. Поэтому-то Либаний обрадовался, что Оптим все еще «его» — то есть продолжил заниматься тем, что для антиохийского ритора было делом его жизни⁴⁴.

6. Просьбы писать почще — эпистолографический топос. Ср. напр. в письме Фирма Кесарийского: «Те, кто любит встречи, достаточно общения могут получать и из писем, когда оказываются разлученными из-за большого расстояния» (*Firm. Ep. 20*), «Как для жаждущих питие становится наслаждением, так и для страстно желающих увидеться письменное общение становится наслаждением» (*idem. Ep. 28*); у Григория Назианзина: «А если и Григорий у тебя в памяти, то это для обоих нас лучше. Покажи же это в сво-

⁴² См. также *Liban. Or. LXIV. 99*; *idem. Or. XXIII. 20*; *idem. Ep. 462*; *idem. Or. 30. 8*.

⁴³ Перевод мой. — *H. B.*

⁴⁴ Студенты, которые вернулись в школу к Либанию после Антиохийского восстания 387 г. за время отсутствия растолстели, из чего учитель сделал вывод, что они ленились и не предавались риторическим трудам (см. *Liban. Or. 34. 12*). Подробнее об отношении Либания к занятиям и работе см. Cribiore (2007). Р. 17-18.

их письмах, какие будешь писать ко мне; это одно и возможно для нас» (*Ep.* 89 / 156).

7. Завершая письмо, Либаний просит прислать к нему новых учеников. Неизвестно, в каком году к антиохийскому ритору был отправлен учиться Роман. П. Пети считал, что Либаний упоминает этого Романа в датируемом 390 г. письме к Мартиниану. Из этого же письма известно, что Роман стал адвокатом⁴⁵.

Материал поступил в редакцию 11.03.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 23.03.2023

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Athanassiadi, P. (1992). “*Julian: An Intellectual Biography*”. New York: Routledge.
- Béranger, J. (1948). “Le refus du pouvoir (Recherches sur l’aspect idéologique du principat”. *Museum Helveticum*, 5(3), 178-196.
- Brown, P. (1992). “*Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*”. Madison, Wis: University of Wisconsin Press.
- Cameron, A. (1965). “Roman School Fees”. *The Classical Review*, 15(03), 257-258.
- Cribiore, R. (2007). “*The School of Libanius in Late Antique Antioch*”. Princeton: Princeton University Press.
- Downey, G. (1959). “Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture”. *Church History*, 28(4), 339-349.
- Foerster, R. (1922). “*Libanius: Opera*“. Vol. XI (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig: Teubner
- Foerster, R. (1927). “*Libanius: Opera*”. Vol. IX (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig: Teubner.
- Hunter, D.G. (1989). “Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem” *Studia patristica*, 22, 129-135.
- Hunter, D.G. (1988). “Borrowings From Libanius in the «Comparatio Regis Et Monachi» of St John Chrysostom”. *The Journal of Theological Studies*, 39(2), 525-531.
- Janiszewski, P., Stebnicka, K., Szabat, E., Dzierzbicka, D. (2015). “*Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*”. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁵ Petit (1957). P. 128.

- Jones A.H.M., Martindale, J.R., Morris, J. (1971). “*The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 1: A. D. 260–395*”. Cambridge: University Press.
- Jones A.H.M. (1998). “*Cities of the Eastern Roman Provinces*”. Oxford: Clarendon Press.
- McGuire, M.R.P. (1960). “Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity”. *The Classical World*, 53(5), 148.
- Nesselrath, H.-G. (2010). “Libanio e Basilio di Cesarea: Un dialogo interreligioso?”, *Adamantius* 16, 338–352.
- Petit, L. (1866). “*Essai sur la vie et la correspondance du sophiste Libanius*”. Paris: Durand.
- Petit, P. (1957). *Les étudiants de Libanius*. Paris: Nouvelles Éditions latines.
- Rapp, C. (2013). “*Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*”. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press.
- Schor, A. M. (2011). “*Theodore's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*”. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press.
- Sogno, C.; Watts, E. J. (2018). “Epistolography”. *A Companion to Late Antique Literature (cc. 389–400)*, ed. by B. S. McGill, E. J. Watts. Hoboken, New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Stowers, S.K. (1989). “*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*”. Philadelphia: Westminster Press.
- Van Dam, R. (2003). “*Families and Friends in Late Roman Cappadocia*”. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Van Hoof L. (2016) “Falsification as a Protreptic to Truth: The Force of the Forged Epistolary Exchange between Basil and Libanius”. *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, ed. by P. Gemeinhardt, L. Van Hoof, P. Van Nuffelen. London: Routledge.
- Vedeshkin M.A. (2022). “The Pagan Father for Olympias the Deaconess”. *Scrinium*, 407-419.
- Von Leutsch E., Schneidewin F. W. (1839). “*Corpus paroemiographorum Graecorum*”. Gottingen: Vanderhoek et Ruprecht
- Wace, H., Piercy, W. C., Smith, W. (2000). “*A Dictionary of Early Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D.: With an Account of the Principal Sects and Heresies*”. Grand Rapids, Mich.: Christian Classics Ethereal Library.

- Watts, E.J. (2009). “The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius”. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 49.
- Watts, E.J. (2012). “Speaking, Thinking, and Socializing: Education in Late Antiquity”. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by Johnson S. F. Oxford: Oxford University Press.
- Watts, E.J. (2015). “*The Final Pagan Generation*”. Oakland, Calif.: University of California Press.
- Watts, E.J. (2017). “*Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher.*” Oxford: Oxford University Press.
- Беркова, Е.А. (1967). “Поздняя римская эпистолография (IV–V вв. н. э.)”, под ред. Грабарь-Пассек М. Е. Античная эпистолография. Очерки. М.: Наука. АН СССР. [Berkova, E. A. (1967). “Pozdnjaja rimskaia jepistolografija (IV–V vv. n. je.)”, pod red. Grabar'-Passek M. E. *Antichnaja jepistolografija. Ocherki.* M.: Nauka. AN SSSR].
- Ведешкин, М.А. (2020а). “Ритор Исокасий: портрет позднеантичного учителя и политика”, *Диалог со временем*, 73, 292–306. [Vedeshkin, M.A. (2020a). “Ritor Isokasij: portret pozdneantichnogo uchitelja i politika”, *Dialog so vremenem*. Vyp. 73, 292–306].
- Ведешкин, М.А. (2020б). “Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв.”. СПб: Алетейя. [Vedeshkin, M.A. (2020b). “Jazycheskaja oppozicija hristianizacii Rimskoj imperii IV–VI vv.”. SPb: Aletejja].
- Ведешкин, М. А. (2021). “Юлиан Каппадокийский и афинские школы конца III – начала IV веков”. *Образовательные пространства и антропопрактики города*. М.: Аквилон. С. 278 – 306. [Vedeshkin, M.A. (2021). “Julian Kappadokijskij i afinskie shkoly konca III – nachala IV vekov”, *Obrazovatel'nye prostranstva i antropopraktiki goroda*. M.: Akvilon, 278 – 306].
- Ведешкин, М.А. (2023). “Новая монография о Синезии Киренском”. В печати. [Vedeshkin, M. A. (2023). “Novaja monografija o Sinezii Kirenskom”. V pechati].
- Сидоров, А.И., Лосева, О.В. (2000). “Православная энциклопедия. Т. 2”. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». [Sidorov, A.I., Loseva O.V. (2000). “Pravoslavnaja jenciklopedija. T. 2”. M.: Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja Jenciklopedija».]

СОФИСТИКА И РИТОРИЧЕСКИЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

АПОЛОГЕТ АРНОБИЙ — ХРИСТИАНСКИЙ РИТОР ИЗ СИККИ ВЕНЕРИИ*

А.В. КАРГАЛЬЦЕВ

Статья посвящена одному из интереснейших христианских апологетов рубежа III–IV вв. из африканского города Сикка Венерия — Арнобию. Будучи язычником и преподавателем риторики, он обращается в христианство после Великого гонения Диоклетиана и пишет пространное сочинение в защиту христианской веры в качестве подтверждения своих новых взглядов, известное как «Семь книг против язычников». Данная христианская апология является собой уникальный пример сочинения, составленного в отрыве от предшествующей христианской традиции. По всей видимости, Арнобий не располагал при ее написании текстами Священного Писания и не мог в полной мере опираться на труды предшествующих христианских авторов. Апология в значительной степени посвящена системному изложению критики классического язычества, которая была присуща не только церковным, но и философским сочинениям. Целью данной статьи является реконструкция мировоззрения Арнобия, на основании которого можно судить, чему он учил в качестве преподавателя риторики в начале IV в., что позволяет восстановить картину образовательной среды в римском провинциальном городе той эпохи. Арнобий активной пользуется сочинениями греческих и римских авторов, которые, как представляется, и были его основным препо-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18–78–10001–П. — <https://rscf.ru/project/18-78-10001/> (апрель, 2023).

давательским материалом. В статье поднимается вопрос о взаимоотношениях риторической школы и христианской общины в античном городе. Традиционно, знакомство Арнобия с христианством рассматривается с момента его обращения в новую веру, однако анализ его апологии позволяет предположить, что, предложенная им версия христианства родилась далеко не случайно и явилась продуктом глубокого творческого поиска, что позволяет по-новому оценить преподавание риторики в провинциальном городском пространстве. Более того, очевидно, что изначально конфликт между Арнобием и церковью проходил не только по линии язычество — христианство, но апологету была ближе восточная идеалистическая модель церковного учения, нехарактерная для римской Северной Африки.

Христианский писатель Арнобий, вероятно, один из самых необычных авторов доконстантиновской эпохи¹. Его обширная апология «Семь книг против язычников», очевидно, одно из крупнейших сохранившихся сочинений этого жанра, которое представляет собой не сколько изложение христианской веры, но в большей степени критическое описание известных ему языческих культов и практик античной эпохи. В этом отношении автор является примером классического новообращенного верующего, к которого отсутствие детальных представлений о предмете веры компенсировалось пылкостью изложения и искренним желанием бороться со своими прежними взглядами. Будучи преподавателем риторики, он создает насыщенный полемический текст, в котором излагает критическое отношение к классическому язычеству характерное в целом для философов-интеллектуалов его времени.

Апология Арнобия сохранилась в единственной рукописи в Парижском кодексе (Cod. Parisin, n. 1661) IX в., где вперемешку содержатся тексты Арнобия и Минуция Феликса, а сам автор имеется как Arnovius². Также свидетельства о жизни Арнобия содержатся в трактате Иеронима «О знаменитых мужах», который

¹ Подробнее см.: Дроздов (2008); Mora (1994); Simmons (1995); Schöningh (2003). S. 256-342.

² Дроздов (2008). С. 118; Simmons (1995). Р. 94.

пишет, что именно Арнобий был преподавателем риторики в правление императора Диоклетиана в городе Сикка Венерия (*Hier. De Vir. Ill.* 79). Исследовавший это расхождение в именах Д. МакКракен пришел к заключению об ошибке в средневековой рукописи и правильном именовании автора апологии Арнобием, имя которого имеет греческое происхождение, позицию которого поддерживают все современные исследователи¹. Город, упомянутый Иеронимом, можно локализовать по сообщениям античных авторов. Он упоминается Саллюстием (*Sall. Bell. Iug.*, 56) в связи с деятельностью Мария по снабжению армии и Прокопием Кесарийским (*Procop. Caesar. De Bell. Vand.* II. 24). Сохранилась и более поздняя эпиграфика, в частности при Северах город именовался как *Colonia Iulia Veneria Cirta Sicca Nova* (*CIL VIII*, 15858)². Сикка располагалась в 100 км к югу от Карфагена. Н.М. Дроздов полагал, что в республиканские и в византийские времена город был достаточно крупным торговым и сельскохозяйственным центром со значительным населением³. Вполне возможно, что и христианская община Сикки была также была значительной, и играла заметную роль в жизни карфагенской епархии, во всяком случае, П. Монсо полагал, что в середине III в. этот город имел епископа⁴. Однако, для Северной Африки такая ситуация не была исключительной, епископы были и в маленьких городах.

Что касается времени написания апологии, то его принято оценивать в промежутке между 284–311 гг. Иероним сообщает, что Арнобий пользовался известностью в Африке, как блестящий преподаватель риторики и имел в числе своих учеников Лактанция (*Hier. De Vir. Ill.* 80). Лактанций в дошедших до нас своих произведениях не упоминает Арнобия за исключением «Божественных установлений» (*Lact. Div. Inst.* V. 1), где перечисляются предшествующие христианские писатели. Это произведение было написано Лактанцием, по-видимому, в то время, когда апология Арнобия еще не получила распространения и могла быть неизвестна Лак-

¹ McCracken (1949). P. 37-47; Simmons (1995). P. 94.

² Подробнее см.: Reid (1913). P. 263; Gasco (1972). P. 24; Bomgardner (2000). P. 167.

³ Дроздов (2008). С. 11.

⁴ Monceaux (1905). P. 244.

танцию, жившему в то время в Малой Азии. Поэтому отсутствию упоминания Лактанцием Арнобия нельзя придавать значения, кроме того, это упоминание могло быть в недошедших до нас произведениях, как предполагает А. Гарнак¹. В целом, исследователи единодушны в том, за исключением свидетельства Иеронима ни сама апология, ни другие источники ничего не сообщают о личности африканского писателя, что представляет известную проблему для исследования его творчества².

Иероним сообщает, что, будучи язычником, Арнобий вел борьбу против христиан, но когда, побуждаемый сновидениями, решился принять христианство, то должен был для того, чтобы убедить епископа в искренности своего обращения, написать сочинение в опровержение своей прежней религии. Тогда он написал превосходные книги против язычников (*Hier. De Vir. Ill.* 79). Также Иероним уточняет, что книг было именно семь (*Hier. Ep. 70*). То, что Арнобий был ритором, подтверждается как формой его апологии, отражающей сильное влияние риторики, так и самим содержанием, которое показывает хорошее знакомство с греко-римской литературой и с философией. Указанный Иеронимом повод к написанию апологии Арнобием подтверждается ее формой и содержанием. Она носит в некоторых местах явные следы спешной работы и показывает, что автор подчас критикует язычество с философских позиций, нежели христианских³. Кроме того, ясно, что он не располагал при написании текстами Библии. Этому обстоятельству можно дать понятное объяснение, поскольку уже в первом антихристианском эдикте Диоклетиана 303 г. предписывалось изымать и уничтожать тексты Священного Писания⁴. Очевидно, местная община прятала свои священные тексты от посторонних, опасаясь доноса или порчи. К тому же в Африке такое отношение имело еще более щепетильный характер, ведь именно на фоне спора о передаче римским властям христианских писаний возникнет донатистский раскол. Как точно подметил С. Дж. Холл: «В то время как на востоке верующие расставались с книгами

¹ Harnack (1958). S. 414.

² Říhová (2019). P. 147.

³ Jiráni (1908). S. 3.

⁴ Каргальцев (2016) С. 117.

Священного Писания без особых угрызений совести, в Африке еще силен был дух Тертуллиана и Киприана. Пастыри, осквернившие себя подобными уступками, теряли сан»¹. Неясным в этой ситуации остается статус Арнобия в момент написания апологии, являлся ли он катехуменом, как полагает М. Симмонс, или нет². Но безотносительно данного вопроса фактом является то, что Арнобий вынужден был полагаться на свою собственную эрудицию, широкий круг философских сочинений, а также лишь на обрывочные свидетельства из Священного Писания, которого, по общему мнению современных ученых, он не знал³. Другим более важным с исследовательской точки зрения является вопрос об обращении Арнобия⁴. В общем виде он формулируется таким образом: был ли апологет вынужден написать свое сочинение по указанию местного епископа⁵ или сделал это добровольно и преподнес свою апологию как дар местной общине, чтобы продемонстрировать свою лояльность⁶? Свидетельство Иеронима вполне можно толковать в пользу наличия риторической школы в Сикке, которую возглавлял Арнобий. В этом смысле его преподавательская деятельность должна была длиться не один год, а следовательно, должна была в том или ином виде вестись полемика с местными христианами. Трудно предполагать в свете уже высказанных аргументов, что жизнь верующих Сикки протекала совсем уж незаметно для языческого сообщества города, однако в духе традиционного для Африки понимания христианской веры местная церковная община вполне могла придерживаться ригористического отношения к риторике, философии и всей языческой мудрости, что исключало содержательную полемику между верующими и учениками Арнобия. Сам факт того, что апология содержит большей частью критику языческой религии, может указывать, что именно она и была содержательной частью христианской проповеди в Сикке. В этом смысле не только Арнобий вполне мог обходиться без экзегезы

¹ Холл (2000). С. 152.

² Simmons (1995). P. 22.

³ Gigon (1966). S. 152; Sebestyén (2006). P. 60.

⁴ Říhová (2013). S. 50–51.

⁵ Jiráni (1908). S. 2; Altaner (1951). S. 152.

⁶ Swift (1965) P. 440; Burger (1970). S. 6.

Священного Писания, но и местный епископ, основное назидание которого было нацелено на критику различных проявлений идолопоклонства в духе Тертуллиана и Киприана Карфагенского¹.

В апологии единственный раз упоминается Ветхий Завет, который Арнобий называет — *Judaeorum litterae*, и даёт ему отрицательную характеристику (*Arnob. Adv. Nat.* III. 12), очевидно, не причисляя к источникам христианской веры. К ним он относит только книги Нового завета — так называемые *nostrae litterae* (*Arnob. Adv. Nat.* I. 57) и *nostra scripta* (*Arnob. Adv. Nat.* I. 57; IV.36), под которыми он подразумевает не только Евангелия, но и другие книги Нового Завета, как это видно из его указания на изложение в них того, что было совершено Христом и апостолами (*Arnob. Adv. Nat.* I. 56). Ряд исследователей апологии, в особенности в дореволюционной отечественной историографии, предлагают понимать рассуждение Арнобия: что не все то, что было совершено Христом и Его проповедниками, записано и могло быть записано в Священном писании (ср. Ин. 21:25); не все, записанное в нём, может быть известным для всех людей, и в особенности среди некультурных (*ignotis*) народов и незнакомых с употреблением письма; более того, в том, что записано, встречаются изменения и искажения, сделанные по злобе (*malevolentia*) демонов и подобных им людей, — как свидетельство признания автором авторитета предания². Однако, на наш взгляд, подобная интерпретация — это искусственная попытка приблизить апологию к нормам современного русскому издателю начала XX в. богословия.

В апологии встречается лишь несколько выражений, довольно точно повторяющих текст Нового завета: о невоздаянии злом за зло (*Arnob. Adv. Nat.* I.6; ср. Мф. 5:39; 1 Птр. 3:9; Рим. 12:17), о том, что мудрость человеческая есть глупость перед Богом (*Arnob. Adv. Nat.* II. 6; ср. 1 Кор. 3:19) и фрагмент о достоверности того, что видели и слышали своими глазами (*Arnob. Adv. Nat.* II. 9; ср. 1 Ин. 1:1). Однако, нет достаточных данных считать их заимствованиями непосредственно из Священного Писания. Они могли быть или результатом бесед Арнобия с христианами, или быть заимст-

¹ Burger (1970). S. 2.

² Дроздов (2008). С. 40.

вованными из философских и христианских сочинений. Мог Арнобий получить некоторые сведения о Писании также в тех христианских собраниях, на которые допускались катехумены, если он действительно принадлежал во время написания своей апологии к их числу. Могли эти сведения быть получены и в результате полемики с христианами как самого Арнобия, так и его учеников. Повторимся, что на наш взгляд, ошибочно предполагать, что контакты между Арнобием и христианами начались исключительно после обращения ритора и его присоединения к церкви в том или ином качестве. Сикка Венерия была сравнительно небольшим городом, поэтому вероятно, что какой-то диалог существовал, который и привел в конечном счете к обращению Арнобия.

Ещё одной альтернативной возможностью познакомиться с текстами Священного писания были для апологета труды христианских писателей. Автор нигде не приводит дословно ни один из своих источников, умалчивает о большинстве произведений, которыми он вдохновлялся, будь то источники, связанные с языческой мифологией и обычаями, или источники христианского характера¹. В начале третьей книги он говорит: «На все эти обвинения или, скорее, чтобы сказать правду, на клеветы уже давно даны достаточно полные и точные ответы мужами, выдающимися в этом отношении и обладающими надлежащим знанием этой истины, и ни в каком вопросе не был опущен ни один пункт, который не был бы тысячеобразно и самыми убедительными доводами опровергнут (*Arnob. Adv. Nat. III. 1*)». По всей видимости, здесь содержится ссылка к сочинениям Тертуллиана, Минуция Феликса, у которых он, по-видимому, заимствовал многие аргументы, а также к трактату «К Деметриану» Киприана, который, как полагал П. Монсо, написан по тому же плану². Большинство исследователей единодушны в том, что апологет был хорошо знаком с «Протрептиком» Климента Александрийского, которым он, по-видимому, часто пользовался в своей критике философских учений и греческой религии³. Интересен тот факт, что, хотя наш автор глубоко вдохновлен проблемой языческих культов и получает многочисленные

¹ Říhová (2013). S. 53.

² Monceaux (1905). P. 244

³ Burger (1970). S. 17; Říhová (2013). S. 53.

сведения от Клиmenta, но собственно христианское богословие alexандрийца практически игнорируется Arnobiem¹. В историографии давно замечены грубые искажения в именах и родословии мифологических персонажей. Однако, по замечанию N. M. Drzodova, приписывать Arnobiu ошибки и нелепости в указанной области было бы безосновательно². Как полагал P. Monso, Arnobius «хотя не был вполне незнаком с христианской литературой, но имел знакомство с ней только отрывочное и довольно смутное и искал в ней только доказательства против политеизма»³. Еще более показательным в этом отношении является незнакомство Arnobia с самим содержанием христианского учения, которое, очевидно, к началу IV в. претерпело значительную эволюцию по сравнению с апостольскими временами. Arnobius решительно отвергает и не признает христианскими многие пункты учения, изложенные в сочинениях его предшественников. Так, например, христианские апологеты Тертуллиан и Феофил Антиохийский признают гнев Божий (*Theoph. Ad Aut.* I. 3; *Tert. Apolog.* 40—41), Юстин и Феодофил говорят, что мир создан Богом для человека (*Iust. Apol.* I. 8, 10, 28; II. 4; *Theoph. Ad Aut.* II. 10), единодушны христианские авторы, что человек сотворен Самим Богом по образу и подобию Его (*Iust. Apol.* I. 13; *Athen. Apol.* 12; *Theoph. Ad Aut.* II. 11, 18; *Clem. Alex. Protr.* 5; 92), что человек — господин всего на земле и что все твари служат ему (*Theoph. Ad Aut.* I. 6; II. 17, 18), что Бог создал род человеческий разумным и способным избирать истинное и делать добро и что каждый делает добро или грешит по своему выбору. (*Iust. Apol.* I. 28, 43; II. 7), что души людей бессмертны и что грешников ожидают вечные муки (*Iust. Apol.* I. 12, 17, 21; *Theoph. Ad Aut.* I. 14; *Tert. Apolog.* 45, 48)⁴. Arnobius отрицает возможность гнева Божия (*Arnob. Adv. Nat.* I. 17, 18, 23) и мысль о создании мира ради человека (*Arnob. Adv. Nat.* II. 37, 43), он говорит, что человек не создан Богом, что он не имеет ничего общего с небесными существами (*Arnob. Adv. Nat.* II. 25)⁵. Он полагает, что

¹ Říhová (2013). S. 53.

² Дроздов (2008). С. 51.

³ Monceaux (1905). P. 245.

⁴ Дроздов (2008). С. 57.

⁵ Дроздов (2008). С. 58

было бы нечестием и богохульством признавать Бога творцом столь ничтожного, жалкого и порочного существа, как человек (Arnob. *Adv. Nat.* II. 46; VII.34; ср. II. 47, 48, 53)¹. Человек — это слабое и ничтожное существо (Arnob. *Adv. Nat.* I. 38), он жалок бесполезен для мира и глубоко несчастен (Arnob. *Adv. Nat.* II. 46, 47). Люди мало чем отличаются от животных и имеют единую с ними природу (Arnob. *Adv. Nat.* II. 16—18). Души людей не бессмертны (Arnob. *Adv. Nat.* II. 15, 19, 29, 34), они обладают средней природой, действенной и неопределенной (Arnob. *Adv. Nat.* II. 14, 31, 35, 53): души, не знающие Бога, уничтожаются после долговременных мучений вечным огнем, но если они будут стремиться к познанию Бога, вести добродетельную жизнь и обратятся к Его милосердию и благости, то могут, по дару и милости Его, избавиться от утраты жизни (Arnob. *Adv. Nat.* II. 14, 31, 32, 53, 61)². Арнобий не отрицает наличия у человека свободы воли (Arnob. *Adv. Nat.* II. 64, 65), тем не менее говорит, что человека делает грешником природная слабость, а не выбор воли и решения (Arnob. *Adv. Nat.* I. 49; ср. I. 27). Таким образом, можно обнаружить здесь фундаментальное расхождение христианских представлений Арнобия с теологическими взглядами африканских христианских писателей³. Заметим, что в основе теологии Тертуллиана лежит материалистическая модель мировосприятия близкая к аристотелианским представлениям, в то время как Арнобий, как будет показано ниже, тяготеет к платонизму. Душа у Тертуллиана материальна, но при этом, по сути, христианка, поскольку может быть очищена в результате крещения и иметь непорочную природу. При этом душа неотделима от материального тела и имеет общее с ним происхождение. Арнобий же исходит из представления о нематериальной душе, запертой в материальном мире, что отчасти ближе скорее к гностической модели. В пользу этого можно найти и еще ряд свидетельств. Христос — это Бог второго порядка, который был послан на землю, чтобы привести людей к познанию высшего Бога через совершаемые им чудеса. Только Всеышний Бог (*Deus summus*) может даровать бессмертие человеческой душе. Челове-

¹ Дроздов (2008). С. 58

² Дроздов (2008). С. 58

³ Sebestyén (2006). Р. 2.

ческая душа смертна по своей природе и может достичь бессмертия только через познание Бога и Христа. Нигде в своем творчестве он не рассматривает Бога и Христа в категориях Отец - Сын, совершенно игнорируя при этом вопрос о Святом Духе. Бог имеется Арнобием как «Всевышний» (*Deussummus*), Христос не Его Сын, но исходит от Бога, а вопрос о роли Христа, Его воплощении и земной деятельности Арнобий также не формулирует четко. Христос Арнобия полностью подчинен верховному Богу и не известен людям до своего земного воплощения. Христос делает это, принимая человеческое тело и совершая среди людей чудеса, цель которых — явить милость Всевышнего Бога. Резюмируя вышесказанное, можно заключить, что теологическая доктрина Арнобия действительно является уникальной и отличается от всех прочих современных христианских моделей. По сути, она представляет собой творческий синтез неоплатонизма, позднего стоицизма и собственно христианства, но характерного для римской Африки, а скорее для христианского востока. Таким образом, можно предположить, что конфликт между риторической школой Арнобия и местной христианской общиной мог проходить отнюдь не по принципу язычество — христианство, а носить глубоко философский характер, что позволило Арнобию предложить местному епископу не только доказательство веры, но и подлинное, с его точки зрения, христианское учение.

Для понимания трактата Арнобия очень важно выделить духовных предшественников апологета — авторов, которые сформировали его культурные и религиозные взгляды. Очевидно, богатый опыт преподавания риторики сформировал и круг греко-римских авторов, которые использовались Арнобием в его деятельности. Очевидно, что христианские труды используются Арнобием, но в меньшей степени, чем работы римских авторов I в. до н.э.¹. Источники Арнобия можно условно разделить на три большие группы: философские сочинения, преимущественно греческие, труды римских писателей и работы христианских авторов. При этом нужно отметить, что апологет пользовался самым широким кругом источников, среди которых можно встретить Гомера (*Arnob. Adv.*

¹ Максимова (1992). С. 102.

Nat. IV. 25), Гесиода (Arnob. *Adv. Nat.* III. 37), греческих трагиков Софокла (Arnob. *Adv. Nat.* IV. 25) и Еврипида (Arnob. *Adv. Nat.* VII. 33), историков Ктесия Книдского (Arnob. *Adv. Nat.* I. 52) и Эфора (Arnob. *Adv. Nat.* III. 37), а также многих других античных авторов. В этой связи апология Арнобия — произведение вполне эрудитское. Большое место занимают диалоги Платона: «Менон», «Политик», «Теэтет», «Тимей», «Федон» и «Федр» (Arnob. *Adv. Nat.* I. 5–8; II. 7, 9; IV. 16), орфические произведения (Arnob. *Adv. Nat.* V. 19; 26), Эвгемер и его школа (Arnob. *Adv. Nat.* IV. 29), стоики Хрисипп, Зенон и Панетий (Arnob. *Adv. Nat.* II. 9), Эпикур и эпикурейцы (Arnob. *Adv. Nat.* II. 9; 30), представители средней и новой Академии — Аркесилай и Карнеад (Arnob. *Adv. Nat.* II. 9). Знакомство с платонизмом ограничивается для Арнобия, в основном, диалогами самого Платона, которые апологет активно цитирует и полагает за образец философской мысли; в то же время он критикует и отвергает учение Платона и неоплатоников о бессмертии душ и о воспоминании, однако в проблеме собственно философские почти не вдается. Эвгемер и его школа упоминаются в апологии единственный раз, скорее ради демонстрации существования подобного рода доктрины. Взгляды стоиков также, вероятно, знакомы Арнобию весьма поверхностно, или он не придает этой школе большого значения. Апологет приводит их в контексте общего обзора истории философии во II книге и более к ним не возвращается. Арнобий критически относится к Эпикуру, с которым он познакомился, по-видимому, по поэме Лукреция «О природе вещей». Варрон и Цицерон являются наиболее цитируемыми апологетом авторами, не считая того, что сам Цицерон мог заимствовать у Варрона. Сопоставление отрывков из произведений христианских авторов (Арнобий, Лактанций, Тертуллиан) указывает на несохранившееся сочинение Варрона «Antiquitates rerum divinarum» как их основной источник. Верность этого заключения подкрепляется и некоторыми косвенными доказательствами.

Что касается непосредственно христианских источников апологии, то он пользовался преимущественно трудами своих соотечественников¹. Подобное единодушие объясняется анализом апологии

¹ Simmons (1995). P. 24.

Арнобия и сопоставлением ее фрагментов с соответствующими частями произведений церковных авторов. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что знакомство Арнобия с христианской литературой непосредственно предшествовало написанию апологии и не было продолжительно. Вероятно, он воспользовался именно этими источниками, потому что они были известны в его родном регионе — Северной Африке, а с остальными трудами христианских авторов, например, Юстина и Татиана, он познакомился уже непосредственно в процессе работы над собственным трактатом.

Напомним, что, будучи ритором по роду занятий, Арнобий обладал высоким уровнем гуманитарной подготовки. Его заявление является намеренным лукавством: «Истина никогда не стремится к прикрасам, и то, что познано, несомненно, не допускает развития речи посредством длинных периодов. Силлогизмы, энтилеммы, определения понятий и все те украшения речи, через которые стараются приобрести доверие слушателей к утверждениям, хотя помогают в предположениях, но не представляют черт истины» (*Arnob. Adv. Nat. I. 58*). Здесь мнимый отказ от риторических приемов сам оказывается таким приемом, призванным заручиться доверием читателя. В дальнейшем апологет не раз будет отступать от декларируемого принципа. Не имея достаточных знаний о христианстве, Арнобий воспользовался всей доступной ему литературой, посвященной религиозной тематике и сделал особый упор на тех авторов, которые были ему ближе и понятнее, и пользовались огромным авторитетом в римском обществе. Поскольку апология была обращена к язычникам, причем, вероятно, не очень хорошо знакомым с современной религиозной и философской мыслью, подобный выбор был совершенно оправдан.

Тем не менее, апология Арнобия стоит особняком в ряду других произведений христианских писателей Северной Африки. В лице апологета мы имеем нехарактерный для региона пример увлечения греко-римской культурой и равнодушия к традиционному для Африки культу мучеников. Период, на который приходится обращение Арнобия драматический для местной общины, поскольку гонения Диоклетiana породили новую волну споров о церковной дисциплине, которые завершились глубоким кризисом — донатистским расколом, который имел самую широкую

поддержку среди верующих. Пример же Арнобия показывает, что многие в том числе из новообращенных не разделяли ригористические настроения своих единоверцев. Просьба епископа Сикки написать подобную апологию свидетельствует, что умеренных взглядов придерживались и клирики. Авторитет Тертуллиана и Киприана в Африке был, несомненно высок, однако оценка их наследия была разной — для одной части местной церкви Киприан был в первую очередь мучеником, другая обращалась в первую очередь к его интеллектуальному наследию. Сосуществовать эти позиции, как было показано на примере карфагенских соборов, могли при огромной энергии и таланте предстоятеля, отсутствие оных вело к кризису. Пример Арнобия показывает, что в Церковь все более и более приходили люди образованные, которые и составят ортодоксальную ее часть в последующую эпоху, в то время как строгий дисциплинарный ригоризм выродится в ересь. Этот феномен, в первую очередь, связан с тем, что мученики и исповедники были востребованы в гонимой церкви, в то время как прекращение преследований делало для местных христиан невозможным прямое подражание Христу, что лишь провоцировало кризис.

Материал поступил в редакцию 21.11.2022

Материал поступил в редакцию после рецензирования 30.11.2022

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Altaner, B. (1951) *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 3. erw. Aufl. Freiburg: Herder.
- Bomgardner, D.L. (2000) *The Story of the Roman Amphitheatre*. London; New York: Routledge.
- Burger, C. (1970) *Die theologische Position des älteren Arnobius. Dissertation, der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg vorgelegt*. Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität.
- Gascou, J. (1972) *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*. Rome: École Française de Rome.
- Gigon, O. (1966) *Die antike Kultur und das Christentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Harnack A., von. (1958) *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. 2. erw. Aufl. Tl. I. Bd. 2: *Christliche Schriften*. Leipzig: Hinrichshs.

- Jiráni, O. (1908) "Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*", *Listy filologické*, 35, 1-11, 80-97, 163-188, 323-339, 403-423.
- McCracken, G. E. (1949) "Critical Notes to Arnobius "Adversus Nationes", *Vigiliae Christianae*, 3, 37-47.
- Monceaux, P. (1905) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. 3: Le IV siecle, D'Arnobe a Victorin. Paris: E. Leroux.
- Mora, F. (1994) *Arnobio ei culti di mistero: analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*. Rome: 'L'Erma' di Bretschneider.
- Říhová, L. (2013) "Adversus nationes Arnobia ze Sikky: Historie a teologické důrazy", P. Filipi., rid. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. Praha: Vydává Univerzita Karlova v Praze, 48-59.
- Říhová, L. (2019) "Historické kontexty v Arnobiovi a Arnobius v historickém kontextu", *Theological Review*, 90.2, 147-158.
- Schöningh, F. *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilzitaten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Amobius*. Paderborn; München [u.a.]: Schöningh.
- Sebestyén, K. (2006) *Apuleius Christianus. (Arnobius: Adversus Nationes)*. Doktori (PhD) értekezés. Debrecen: Debreceni Egyetem.
- Simmons, M.B. (1995) *Arnobius of Sicca: Religious conflict and competition in the age of Diocletian*. Oxford: Clarendon Press.
- Swift, L.J. (1965) "Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, 439-448.
- Дроздов, Н.М. (2008) «Древнехристианский писатель Арнобий и его апология христианства (*Adversus nationes*). Историко-литературный очерк», *Арнобий. Против язычников* / Под. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, С. 9-200. [Drozdov, N.M. (2008) «Drevnehristianskij pisatel' Arnobij i ego apologija hristianstva (*Adversus nationes*). Istoriko-literaturnyj ocherk», Arnobij. Protiv jazychnikov / Pod. red. A. D. Panteleeva. SPb.: Izd-vo S.-Peterburgskogo un-ta, S. 9-200].
- Каргалыцев, А.В. (2016) «К вопросу о мотивах религиозной политики Диоклетиана», *Христианское чтение* 5, 115-124. [Kargal'cev, A.V. (2016) «K voprosu o motivah religioznoj politiki Diokletiana», Hristianskoe chtenie 5, 115-124].
- Максимова, И. «Интерпретация римской религии у Арнобия и Лактания», *Античность Европы* / Под. ред. И.Л. Маяк, А.З. Нюркаевой. Пермь: Пермский университет, С. 102-110. [Maksimova, I. «Interpretacija rimskej religii u Arnobiju i Laktanciju», Antichnost'

- Evropy / Pod. red. I. L. Majak, A. Z. Njurkaevoj. Perm': Permskij universitet, S. 102-110].
- Холл, С. Дж. (2000) Учение и жизнь ранней церкви / Пер. с англ. Е. Подольской. Новосибирск: Посох. [Holl, S. Dzh. (2000) Uchenie i zhizn' rannej cerkvi / Per. s angl. E. Podol'skoj. Novosibirsk: Posoh].

Alexey KARGALTSEV

APOLOGIST ARNOBIUS,
A CHRISTIAN RHETORICIAN FROM SICCA VENERIA

The article is devoted to one of the most interesting Christian apologists of the turn of the 3rd and 4th centuries from the African city of Sicca Veneria — Arnobius. Being a pagan and a teacher of rhetoric, he converted to Christianity after the Great Persecution of Diocletian and wrote an extensive work in defense of the Christian faith as confirmation of his new views, known as “Seven Books Against the Pagans”. This Christian apology is a unique example of an essay composed independently of the preceding Christian tradition. Apparently, Arnobius did not have access to the texts of Sacred Scripture when he wrote it and could not fully rely on the works of preceding Christian authors. The apology is largely devoted to a systematic exposition of the critique of classical paganism, which was characteristic not only of ecclesiastical but also philosophical works. The aim of this article is to reconstruct Arnobius' worldview, based on which one can judge what he taught as a teacher of rhetoric at the beginning of the 4th century. This allows us to recreate the picture of the educational environment in the Roman provincial town of that time. Arnobius actively uses the writings of Greek and Roman authors, which, as it seems, were his main teaching material. The article raises the question of the relationship between the rhetorical school and the Christian community in an ancient city. Traditionally, Arnobius' acquaintance with Christianity is considered from the moment of his conversion to the new faith, but the analysis of his apology suggests that the version of Christianity he proposed was not born by chance and was the product of deep creative search, which allows us to reassess the teaching of rhetoric in provincial urban spaces. Moreover, it is evident that the conflict between Arnobius and the church initially went beyond the line of paganism-Christianity, and the apologist was closer to the Eastern idealistic model of church doctrine, which was not typical for Roman North Africa.

ВОСПИТАНИЕ ГОСУДАРЯ

ПРИДВОРНЫЕ УЧИТЕЛИ НАСЛЕДНИКОВ РИМСКИХ АВГУСТОВ КОНЦА IV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ V ВЕКА*

М.А. ВЕДЕШКИН

Настоящая статья посвящена широкому кругу проблем, связанных с обучением наследников династии Валентиниана-Феодосия. В ней освещаются биографии воспитателей царственных детей бурдигальского ритора Авзония, константинопольского софиста и философа Фемистия, римского сенатора Арсения, персидского евнуха Антиоха, киренского аристократа Анастасия, царедворца Петрония Максима. Предоставляется общая оценка деятельности придворных училищ, а также прослеживается трансформация статуса наставников наследников престола. Делается вывод, что в сравнении с I–III в. н.э., политический вес придворных учителей существенно укрепился. Это было связано с окончательным оформлением принципа династизма и утверждением представлений о сакральном характере императорской власти. В результате полноправными государями римской державы все чаще становились дети или юноши. Августы, становившиеся носителями неограниченной власти в столь юных годах, конечно же не могли быть самостоятельны в своих действиях и в той или иной степени зависели от своего непосредственного окружения, в том числе и от наставника. В случае, если август доверял и ценил своего воспитателя, то он мог приобрести почти неограниченную власть. Кроме того, в статье дается характеристика общих принципов рекрутования наставников наследников престола. Выдвигаются

* Статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 18–78–10001–П «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города».

ются аргументы в пользу того, что учителя наследников, как правило, избирались из слоев знати, в поддержке которых, на тот момент было наиболее заинтересовано правительство. Также в статье предпринимается попытка восстановить куррикулум их школ. Делается вывод, что он, по-видимому, не слишком отличался от стандартной образовательной программы, принятой на вооружение сотнями грамматических и риторических школ. Некоторые отступления от общепринятых учебных планов могли быть продиктованы личными пристрастиями заказчика, то есть государя-отца или же самого педагога. Более того, освещается вопрос о соучениках августов. Приводятся данные, подтверждающие гипотезу о том, что, в конце IV – начале V в. в Константинополе сформировалось нечто вроде придворной школы, в которой вместе с наследниками престола учились их родственники соответствующего возраста, а равно и дети высокопоставленных чиновников и полководцев. По-видимому, привлечение к обучению будущих государей их ровесников, должно было привнести в учебный процесс соревновательный элемент. Кроме того, принятие детей видных государственных и военных деятелей ко двору могло гарантировать лояльность их отцов, а в будущем обеспечить наследников престола верными друзьями и сподвижниками — после окончания обучения однокашники римских августов могли рассчитывать на высокие придворные посты.

Образовательную традицию поздней античности сложно назвать обойденной вниманием исследователей. За последние десятилетия вышли десятки монографий и сотни статей, освещающие отдельные аспекты этой темы. Среди них труды, посвященные биографиям выдающихся преподавателей, истории отдельных школ, специфическим педагогическим практикам и школьной культуре. Проблема воспитания и обучения наследников престола Римской империи также неоднократно поднималась в литературе. При этом исследователи, как правило, фокусировали свое внимание на царственных юношах семьи Констанция Хлора (прежде всего Юлиане Отступнике). Образование мальчиков из дома Валентиниана-Феодосия либо вовсе не рассматривается, либо затрагивается мимо-

ходом в работах, посвященных отдельным представителям династии (чаще всего Грациану)¹ или же их знаменитым учителям (в основном Авзонию и Фемистио)². Единственной работой, в которой была сделана попытка представить более-менее цельный обзор принципов функционирования придворных школ, является книга Г. Шланге-Шенингена, в которой эта тема кратко затрагивается в одной из глав³. Настоящая статья ставит целью заполнить эту историографическую лакуну и осветить деятельность придворных училищ, а также оценить изменения политического статуса наставников юных наследников престола, охарактеризовать принципы их рекрутования, и охарактеризовать куррикулум их школ.

Авзоний и Грациан

Император Валентиниан I был опытным полководцем, пользовавшимся заслуженным уважением в войсках. Вместе с тем, его отношения с гражданскими элитами нельзя было назвать особенно теплыми. Август не был опытным администратором и подчас излишне доверял своим корыстолюбивым придворным и чиновникам, творившим беззаконие от его имени. Более того, император имел крутой нрав и был вспыльчив и скор на расправу⁴ — царствование Валентиниана отметилось громкими политическими процессами против представителей столичной и провинциальной аристократии. Оценивая характер императора, Аммиан Марцеллин отмечал, что «...он ненавидел людей хорошо одетых, высокообразованных, богатых и знатных» (Amm. XXX.8.10)⁵.

Валентиниан происходил из военной семьи. Его отец, Грациан Старший, поднялся из невысоких чинов и под конец карьеры

¹ Напр., Fortina (1953).

² Напр., Heather, Moncur (2001); Sivan (1993); Vanderspoel (1995).

³ Schlangen-Schöningen (1995). P. 53–59.

⁴ См. Amm. XXX.9.6. Об образе Валентиниана у Аммиана Марцеллина, см. также Teitler (2007); Boeft et al. (2015). Р. 193-194, с обзором историографии.

⁵ ...bene vestitos oderat et eruditos et opulentos et nobiles et fortibus detrahebat... Здесь и далее цитаты из Аммиана Марцеллина приведены в переводе Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни. Комм. на этот отрывок, см. в: Boeft et al. (2015). Р. 178.

скопил немалое состояние¹. Несмотря на это, его сына нельзя было назвать образованным и культурным человеком. Впрочем, едва ли можно согласиться с Зосимом, заявлявшим, что Валентиниан был совершеннейшим неучем (*Zos.* III.36.2). Столь же недостоверной выглядит характеристика императора, данная его придворным поэтом, называвшим своегоавгуста «*vir eruditus*» (*Aus. Cent. Nupt. Praef.*). Истина была где-то посередине. Недолюбливавший императора Аммиан Марцеллин вспоминал, что Валентиниан довольно складно писал и порой мог произнести неплохую речь (*Amm. XXX.9.4*)². Более того, он был знаком с творчеством Вергилия и был способен составить простенький центон (*Aus. Cent. Nupt. Praef.*). Возможно, император даже немного понимал по-гречески³. Таким образом, Валентиниан, несомненно, не был полным невежкой. И все же он оставался грубым солдафоном и имел соответствующие вкусы⁴. Более того, он был паннонцем, которых представители культурной элиты считали едва ли не полуварварами⁵. Иными словами, для установления связей с традиционными элитами Валентиниану не хватало образованности, «гражданственности»⁶ и светского лоска.

Император не мог не думать о судьбе своей династии и стремился воспитать наследника таким образом, чтобы сделать его

¹ О нем, см. Lenski (2002). P. 46-49.

² См. комм. в Boeft et al. (2015). P. 190-191.

³ Cp. *Them. Or.* IX.126b. Обсуждение вопроса о знании Валентинианом I греческого, см. в Lenski (2002). P. 94, п. 160.

⁴ См., напр., написанный для него полупорнографический «Свадебный центон» (*Aus. Cent. Nupt.* 8) или же «Гриф о числе три» (*Aus. Grifp. Tern. Num.*), посвященный вопросу, сколько следует пить на пиру. Придворный поэт Валентиниана, несомненно, имел представление о вкусах своего императора. Cp. Green (1991). P. 518-519; Lenski (2002). P. 93-94.

⁵ Об отношении к Паннонии и паннонцам в античной традиции, см. Balsdon (1979). P. 66; Lenski (2002). P. 86-88. Об отношении к Валентиниану, как к варвару или полуварвару, см. Boeft et al. (2015). P. 194, с историографическим обзором.

⁶ О значении *civilitas* — «гражданственности», в пропаганде позднеримских императоров, см. Born (1934); Storch (1972); Kelly (2008). P. 148-150.

приемлемым государем, не только для чиновничества и военных, но и для светской знати. На момент вступления на престол у Валентиниана уже был сын — родившийся в 359 г. Грациан. Судя по всему, вскоре после того, как император приехал на запад, он принялся подыскивать ему достойного воспитателя¹. Его выбор пал на софиста Децима Магна Авзония². Авзоний был уроженцем Бурдигалы — крупнейшего интеллектуального центра позднеримской Галлии, знаменитого своими многочисленными школами³. Он родился ок. 310 г.⁴ в семье куриала среднего достатка⁵. В молодости Авзоний получил хорошее грамматическое и риторическое образование, сначала в родном городе (*Aus. Prof.* 8.9–12, 10.11–13; *Prof.* 3.1), а затем в Толозе, где преподавал красноречие его дядя Арборий (*Aus. Par.* 33.7–10). После непродолжительной работы адвокатом (*Aus. Praef.* 17) он возвратился в Бурдигалу, где посвятил себя педагогике. За тридцать лет деятельности на ниве народного просвещения (*Aus. Praef.* 23) Авзоний прошел все этапы преподавательской карьеры — от ассистента грамматика до муниципального ритора⁶, и обучил искусству красноречия сотни молодых галльских аристократов. Можно предположить, что кто-то из его учеников, служив-

¹ См. сообщение Аммиана Марцеллина о том, что уже в августе 367 г., Валентиниан заявлял, что его сын принялся обучаться наукам еще в «ранней юности» (*Amm. XVII.6.9*).

² Краткие биографические очерки, см. в Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 140-141 (*Ausonius 7*); Kaster (1988). Р. 247-249 (21. Decimus Magnus Ausonius); Green (1991). Р. XXIV-XXXII.

³ О Бурдигале как важном центре образования римской Галлии, см. Haarhoff (1920). Р. 47-48; Sivan (1993). Р. 79-83. О статусе местных риторических школ красноречиво свидетельствует тот факт, что знаменитый сенатор и оратор Квинт Аврелий Симмах обучался риторике у уроженца Бурдигалы (*Symm. Ep.* IX.88). Своему сыну он также присмотрел галльского учителя (*ibid.* VI.34).

⁴ О дате рождения Авзония, см. Booth (1982). Р. 329-330, п. 4.

⁵ Его отец был врачом и, судя по всему, не мог похвастаться благородным происхождением, в отличие от его матери, являвшейся наследницей нескольких знатных, хотя и обедневших галльских родов. О семье Авзония, см. Hopkins (1961). Р. 240-243; Sivan (1993). Р. 49-73.

⁶ О его академической карьере, см. Booth (1982).

ший при дворе Валентиниана, и порекомендовал его августу в качестве воспитателя для юного наследника престола.

Впрочем, педагогические и литературные таланты, которые Авзоний щедро демонстрировал в своей поэзии, были не единственными факторами, обеспечившими бурдигальскому ритору место при дворе. Валентиниан, прежде всего, мыслил себя императором-воином. Большую часть своего царствования он провел на территории Галлии, отражая набеги зарейнских варваров. На памяти Валентиниана командующие местными армиями трижды решались пойти на узурпацию власти, причем каждая из этих попыток была в той или иной степени поддержанна местной знатью¹. Император служил в Галлии во второй половине 350-х гг.² — и, вероятно, успел завязать контакты с офицерами, служившими на рейнском лимесе. Его авторитет в армии укрепляли и победы в войнах с германцами. В целом, в верности воинства Валентиниан мог не сомневаться. Иное дело, светские элиты региона, не испытывавшие особых симпатий к новому императору³. Назначение воспитателем наследника представителя галльской знати служило своего рода гарантией того, что после вступления на престол новый император будет разделять ее культурные и социально-политические идеалы, уделять ее нуждам особое внимание. Более того, назначение Авзония наставником Грациана приобщало будущего властелина запада к обширной социальной сети его учителя — многочисленные галльские аристократы некогда бывшие воспитанниками бурдигального софиста, имели того же «школьного отца», а следовательно, становились «школьными братьями» наследни-

¹ Узурпация Магна Максима в 350 г., узурпация Сильвана в 355 г. и узурпация цезаря Юлиана в 360 г.

² См. Amm. XVI.11.6–7.

³ Потенциальная нелояльность галльских элит проявилась во время тяжелой болезни императора в начале 367 г., когда входившие в его окружение «галлы» заговорили о том, что преемником умирающего императора должен стать один из них — глава императорской канцелярии Рустик Юлиан (Amm. XXVII.6). О нем, см. Jones, Martindale, Morris (1971). P. 479–780 (*Iulianus* 37); Chastagnol (1960). P. 44; Drinkwater (1987). P. 254; Matthews (1989). P. 272–273; Sivan (1993). P. 99–100. Анализ этого отрывка труда Аммиана Марцеллина, см. в Boeft et al. (2009). P. 129–130.

ка¹. Таким образом, авзониево воспитание в некотором смысле «галлизировало» Грациана, делало его «своим» для местной аристократии, что, в свою очередь, расширяло социальную базу сторонников режима Валентиниана I.

Наконец, нельзя исключать, что среди причин выдвижения Авзония на пост учителя Грациана были и высшие династические интересы. Для укрепления легитимности своей династии Валентиниан I всеми силами пытался выстроить связи с домом Констанция Хлора, представители которого правили империей с 293 по 363 г.: Грациану была просватана внучка Константина I — Констанция (Amm. XXIX.6.7), а сам Валентиниан был женат вторым браком на Юстине, происходившей от одной из боковых ветвей династии Констанция². Присутствие Авзония при дворе также помогало укрепить образ династической преемственности — его дядя и учи-

¹ К примеру, Либаний неизменно называл бывших учеников своими «детьми» (напр., Lib. *Or.* 62.27; *Ep.* F960 / N170; F1130 / C121; F1454 / C115; F294 / C6; F300 / C103; F137 / C105; F239 / 109; F1102 / C122; F895 / C125; F1071 / C136; F876 / C141; F381 / B178). Нумерация писем Либания приводится по изд. Ферстера (F), Нормана (N), Брэдбери (B) и Крибиор (C). Философ Плутарх Афинский именовал Прокла своим «ребенком», хотя между ними не было кровного родства (Marin. *V. Procl.* 12), а сам Прокл впоследствии величал своего учителя Сириана «родителем», а наставника Сириана Плутарха — «своим дедом» (Marin. *V. Procl.* 29, ср. *Procl. In Parm.* 1058.22.). В посланиях к своей наставнице Гипатии Синезий обращался к ней: «мать, сестра и наставница» (Syn. *Ep.* F16 / G16 / C134, нумерация писем Синезия приведена по изд. Фиджеральда (F), Гарзия (G) и Сидаша (C)). О «родственных» отношениях между учителями и учениками позднеантичных школ, см. подробнее: Petit (1957). Р. 35-36; Kaster (1988). Р. 67-69; Cribiore (2007). Р. 140-141; Watts (2012). Р. 472; Watts (2015). Р. 53-54.

² См. подробнее, Lenski (2002). Р. 102-103. Степень родства Юстины с домом Констанция Хлора доподлинно неизвестна. По мнению ряда исследователей, она была внучкой Юлия Констанция от его брака с Галлой (Rougé (1958); Sabbah (1992). Р. 99-100; Frakes (2005). Р. 97; Chausson (2007). Р. 160-188). Впрочем, Н. Ленски полагал, что она была племянницей Галлы (Lenski (2002). Р. 103), а Т. Барнс и Д. Вудс считали ее внучкой или даже правнучкой цезаря Криспа от его брака с Еленой Младшей (Barnes (1982). Р. 44; Woods (2004). Р. 325-327).

тель Арборий в свое время был воспитателем одного из цезарей дома Констанция (*Aus. Prof.* 16)¹. Таким образом, сам Авзоний мог считаться академическим и даже биологическим наследником воспитателя царских детей.

О том, чему именно и как Авзоний учил Грациана известно не много. Можно предположить, что куррикулум будущего государя не сильно отличался от стандартного учебного плана грамматических и риторических школ Римской империи: обучение письму и чтению, анализ классических текстов, теория композиции и правила составления речей для публичных декламаций². В обращенной к внуку поэме, в которой Авзоний в некотором смысле подводил итоги своей педагогической деятельности, ритор вкратце перечислял литературу, которую должен был изучить юный аристократ в школьные годы: труды Гомера, Менандра, Флакка, Вергилия, Катулла, Теренция, Цицерона (*Auson. Protrep. (Ep. 22)*).45–65). Едва ли Авзоний был единственным учителем императора. Судя по всему, Грациан знал греческий³. Авзонию язык восточных провинций империи был хорошо известен⁴, однако едва ли он владел им настолько свободно, что мог преподавать⁵. Следовательно, при дворе присутствовал как минимум еще один учитель. Тем не менее, Авзоний оставался главным воспитателем императора, следил

¹ Вопрос о том, кого из потомков Констанция Хлора учил Арборий вызывает споры. Чаще всего его воспитанником считают императора Константа (*Hopkins [1961]. P. 242; Booth [1978]. P. 245*) или Далмация Младшего (*Green [1978]. P. 19ff; Barnes [1981]. P. 399, n. 6*). Оригинальная версия Х. Сивана, согласно которой учеником Арбория был неизвестный по имени старший брат императора Юлиана распространения не получила. См. *Sivan (1988). P. 147–148*.

² О позднеантичной образовательной системе, см. *Watts (2012). Рус. пер., см. Уоттс (2019)*.

³ См. *Them. Or. XIII*.

⁴ Его отец Юлий Авзоний говорил по-гречески даже лучше, чем на латыни (*Aus. Epiced. 9–10*). Сам ритор обучался греческому в бурдигальской школе (*Aus. Prof. 8*), а в зрелом возрасте мог переводить, писать письма и даже стихи на греческом. См. напр. *Aus. Ep. 7/9; Epigr. 14–16 / 23; 80–81; 44 / 25; 49–29*.

⁵ *Sivan (1993). P. 76–77*.

за составлением его образовательной программы и лично преподавал ему латинскую словесность.

Авзоний был мягкосердечным человеком, привыкшим не вбивать свою науку розгами, но завоевывать сердца учеников лаской. Педагогическое кредо ритора нашло отражение в вышедших из-под его пера строфах:

С легким сердцем учись! не так ведь уж грозен учитель.
Пусть он мрачен и стар, и голос его неприветен,
Пусть у него на челе угрожающе морщатся складки, -
Ты, хоть раз увидав его добрым, забудешь о страхе.
Правду тебе говорю. К морщинистой тянется няне
С рук материнских дитя, трясущихся деда и бабку
Предпочитают отцу запоздалые баловни-внуки;
Не был кентавр фессалийский Хирон Пелееву сыну
Пугалом; не был Атлант, потрясавший лесною сосновою,
Страшен Амфитриониду; о нет! по-доброму кротки,
Ласковой речью они сердца покоряли питомцев

(Auson. *Protrep.* [Ep. 22].13–23, пер. М.Л. Гаспарова).

В произведениях Авзония, посвященных его царственному ученику, сквозит неподдельная симпатия к Грациану, успехами которого старый софист по праву гордился. Его юный воспитанник, в свою очередь, благоговел перед своим воспитателем — впоследствии, уже став полноправным владыкой римского мира, он открыто заявлял, что многим обязан своему старому наставнику (Aus. *Grat. Actio.* 4.17; 5.21; 5.23; 18.83; *Symm. Ep.* I.20).

Сердечные взаимоотношения Авзония с его воспитанником, подчеркивавшие *civilitas* наследника, были хорошим материалом для пропаганды, обращенной к образованным слоям населения империи. Вести о почтении, которое Грациан испытывал по отношению к своему наставнику, распространялись даже на территории восточных провинций. В речи, прочитанной в Константинополе 1 января 379 г. ритор и философ Фемистий заявлял: «Я знаю, что пред ним (Грацианом) преклоняют колени все люди, греки и варвары, но сам он склоняется перед своим воспитателем; и что его боятся кельты и германцы, а он... опускает глаза в присутствии своего наставника, и что он испытывает к своему учителю уваже-

ние большее, чем обычные отроки» (*ibid.* 125c, пер. М. В.)¹. Последующая биография Авзония и членов его семьи служит самым красноречивым подтверждением этих слов.

Большинство современников считало, что Авзоний успешно выполнил возложенные на него обязанности по воспитанию просвещенного государя. В письме к Грациану сенатор Квинт Аврелий Симмах на все лады восхвалял его красноречие и заявлял, что он «почтил муз гостеприимством своего дворца (*Symm. Ep.* X.2.5). Эту характеристику едва ли можно спisать на обычную придворную лесть. Уже после смерти Грациана, его бывшие подданные, как правило, высоко оценивали образованность своего покойного императора. Аммиан Марцеллин отмечал, что Грациан был одарен, красноречив и сдержан (*Amm. XXXI.10.18*)², а его младший современник свидетельствовал, что Грациан был «образован выше среднего уровня, слагал стихи, красиво говорил, умел разбираться в контроверсиях по правилам риторики» (*Epit. de Caes. XLVII.4*)³.

Авзоний также не остался в убытке. Постоянное пребывание при наследнике позволило ему наладить контакты с многими представителями высшей знати. В частности, в 369 г. он сдружил-

¹ ...ἐκεῖνον μέντοι πυνθάνομαι προσκυνεῖσθαι μὲν ὑφ' ἀπάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, ὑποκύπτειν δὲ τῷ διδασκάλῳ, καὶ φοβερὸν μὲν εἶναι Κελτοῖς καὶ Γερμανοῖς, κάτω δὲ ὄρāν φανέντος τοῦ τῶν μαθημάτων καθηγεμόνος. εὐλαβέστερον δὲ τῶν ἰδιωτικῶν μειρακίων ὑπέχειν ἔαυτὸν τῷ παιδεύοντι.

² ...facundus et moderatus et... clemens... См. комм. в: Boeft (2017). P. 173-174.

³ Fuit autem Gratianus litteris haud mediocriter institutus: carmen facere, ornate loqui, explicare controversias rhetorum more. Cp. *Symm. Or.* III.7. Некоторый диссонанс в этот хор хвалебных отзывов о Грациане вносит сообщение Евнапия Сардского, отмечавшего, что информация о нраве и образовании императора была тайной за семью печатями (Eunap. Fr. 5.50, ed. Blockley). Так или иначе, большинство его современников искренне верили в то, что Грациан был весьма образован. По мнению Н. Ленски, аллюзией на Грациана и Валентиниана явились образы хрестоматийного «солдатского» императора Максимиана Фракийца и его высокообразованного (и изнеженного) сына Максима, выведенные анонимным автором (авторами) *Historia Augusta* (Lenski [2002]. P. 95).

ся с Симмахом, посещавшим треверский двор Валентиниана в качестве официального представителя римской курии¹. Знакомство с Симмахом, в свою очередь, позволило Авзонию завязать контакты с сенаторской аристократией столицы, в том числе с влиятельнейшим представителем знати Вечного города Петронием Пробом². Ритор смог расположить к себе даже сурового Валентиниана. Император ценил поэтические и педагогические таланты обаятельного наставника своего сына и охотно делил с ним трапезу. Авзоний вспоминал, что во время очередного похода в земли германцев, в котором участвовал его воспитанник, а следовательно, и он сам, Валентиниан время от времени приглашал его на дружеские пирушки (*Aus. Griph. Tern. Num. Pr.*). Свидетельством симпатий государя была и его щедрость по отношению к Авзонию — император подарил престарелому вдовцу один из добытых в походе «трофеев» — хорошенъкую германскую девушку Биссулу. Несмотря на то, что Авзоний дал ей вольную, Биссула осталась в доме бывшего хозяина на правах konkubini (Aus. *Biss.*).

Впрочем, связи и подарки были не единственной наградой Авзония. С первых лет службы при дворе ритор постепенно поднимался по ступеням государственной службы. Еще в августе 367 г., вскоре после того, как Авзоний был приставлен к Грациану³, его воспитанник был провозглашен августом, то есть сделался официальным соправителем своего отца⁴. Вероятно, сразу после того Авзонию был присвоен почетный, но ни к чему не обязывавший чин комита, т.е. «спутника» нового государя, прибавкой к которому служило автоматическое причисление к сенаторскому сословию (Aus. *Grat. Actio. 2.11; Praef. 35*)⁵. В начале 375 г. Вален-

¹ McGeachy (1942). P. 9; Sivan (1993). P. 111ff; Sogno (2006). P. 5ff.

² См. Aus. *Ep. 10/12*. О нем, см. Jones, Martindale, Morris (1971). P. 736-740 (*Probus 5*).

³ О времени назначения Авзония на пост наставника Грациана существуют разные мнения. Вероятнее всего он вступил в свои обязанности не позднее весны-лета 367 г. См. Sivan (1993). P. 200, п. 33, с обзором различных мнений.

⁴ Ссылки на источники, сообщающие о дате интронизации Грациана, см. в (Jones, Martindale, Morris (1971). P. 401 (*Gratianus 2*).

⁵ Green (1991). P. 541; Sivan (1993). P. 108.

тиниан даровал Авзонию пост квестора Священного дворца (*ibid.*) — члена высшего государственного совета (консистории), в число обязанностей которого входила разработка новых законов, а также стилистическое оформление императорских указов и ответов на поданные августу прошения¹. Едва ли это назначение было связано с кратким опытом работы Авзония в адвокатуре. Думается, что для Валентиниана куда важнее был риторический талант кандидата, его способность придать языку императорского указа должную изысканность и величавость².

В ноябре 375 г. Валентиниан умер, после чего шестнадцатилетний воспитанник Авзония стал полноправным властителем западной части Римской империи. Вслед за этим на Авzonия, его родственников и друзей, как из рога изобилия, посыпались почести и титулы. В 377 г. он был назначен на пост префекта претории Галлии, став таким образом главой гражданской администрации всех британских, галльских и испанских провинций. В 378 г., сохранив контроль над галльской префектурой, Авзоний также сделался префектом Италии. Год спустя Грациан назначил своего старого учителя первым консулом³. Любовь властелина Рима к своему старому наставнику была столь велика, что ее отблески задели даже членов семьи бурдигальского софиста. В 377 г. его почти девяностолетний отец Юлий Авзоний занял пост префекта Иллирика⁴. Сын Авзония — Гесперий в 376 г. получил должность проконсула Африки, а в следующем году разделил со своим отцом префектуру Галлии, а затем и Италии⁵. Авзониев зять Талассий занял пост викария Македонии, а затем стал преемником Гесперия на

¹ Отсюда неофициальное название должности — уста царя (*AP. XVI.48*). О должности квестора Священного дворца, см. Harries (1988); Harries (2001). Р. 42-47; Honoré (1998). Р. 11-23. О деятельности Авзония на посту квестора, см. Sivan (1993). Р. 115-118.

² Знаменитые риторы и поэты нередко становились квесторами, см., напр., Martindale (1980). Р. 633-634 (*Isocasius*); 825-828 (*Pampreprius*).

³ Ссылки на источники, см. Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 140-141 (*Ausonius 7*); Kaster (1988). Р. 247-249 (21. *Decimus Magnus Ausonius*); Green (1991). Р. XXIV-XXXII.

⁴ Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 139 (*Ausonius 5*).

⁵ Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 427-428 (*Hesperius 2*).

должности проконсула Африки¹, двоюродный брат Арборий — сделался комитом священных щедрот, а затем префектом города Рима², а муж племянницы — Павлин был назначен корректором Тарраконы³. Не остались обойдены вниманием друзья и сослуживцы Авзония: его коллега Непотиан получил пост презида одной из западных провинций⁴, а его любимый ученик Павлин Ноланский — титул консула супфекта и наместника Кампании⁵. В целом, с конца 375 и по 379 г. Gens Ausonii был самой могущественной семьей в империи. В эти годы влияние императорского воспитателя на внутреннюю политику государства было исключительно высоко. В частности, считается, что именно Авзоний был ответственен за организацию примирения двора с римским сенатом, находившимся в оппозиции императорской власти на протяжении большей части царствования Валентиниана⁶.

Головокружительная карьера Авзония и его родни, несомненно, не могла не вызвать неприятия со стороны части знати. Можно предположить, что завуалированная критика юного императора, излишне превозносившего своего наставника, нашла отражение в сборнике *Scriptores Historiae Augustae*, время составления которого определяется последней четвертью IV столетия⁷. Его анонимный

¹ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 887-888 (Thalassius 3).

² Jones, Martindale, Morris (1971). P. 97-98 (Arborius).

³ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 676-678 (Paulinus 7).

⁴ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 624 (Neptianus 1).

⁵ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 681-683 (Paulinus 21).

⁶ О действиях «правительства Авзония», см. Alföldi (1979). P. 84-95; Matthews (1990). P. 54-55; 68-87; Sivan (2003). P. 131-141; Watts (2015). P. 168-172; Ведешкин (2018). С. 105-106. Кроме того, почти наверняка кто-то из ставленников Авзония был назначен воспитателем младшего брата Грациана — Валентиниана II, провозглашенного августом после смерти отца. Согласно сообщению Аммиана «Грациан, как человек благожелательный и рассудительный, нежно любил своего брата и прилагал все заботы для его воспитания» (Amm. XXX.10.6). Учитывая влияние бурдигальского ритора при дворе Грациана в первое пятилетие его правления представляется маловероятным, что он не озабочился прискать достойного воспитателя для малолетнего соправителя.

⁷ Обзор полемики о дате составления SHA, см. в: Cameron (2011). P. 782-746.

автор вкладывал в уста императору Тациту слова: «Да избавят нас боги от необходимости называть государями мальчиков и отцами отечества детей, руку которых, когда они подписываются, водят их учителя грамоты, и которые дают консулеские должности за сладости, за круглые печенья, за всякие ребяческие удовольствия. Какой смысл — о проклятие! — иметь императора, который не знает, как охранять свое доброе имя, который не ведает, что такое государство, боится своего дядьки, оглядывается на свою няньку, испытывает страх перед розгами своих учителей, делает консулами, полководцами, судьями тех, чьей жизни, заслуг, возраста, рода, деяний он не знает» (*SHA. XXVII*(Tacitus).6.5–6, пер. С.П. Кондратьева)¹.

Впрочем, всевластие Авзония продлилось недолго. В 379 г. двор Грациана переехал в Медиолан. Здесь молодой и набожный императора подпал под влияние местного епископа Амвросия. Авзоний остался не у дел. Пожилой преподаватель вернулся на родину, где прожил еще около пятнадцати лет, окруженный почетом и любовью родных и друзей. Ему было суждено пережить и оплакать и своего царственного ученика — Грациан был убит узурпатором Магном Максимом в 383 г., и его младшего брата. На прожитую жизнь Авзоний смотрел с чувством заслуженной гордости — он воспитал сотни молодых аристократов, прославился как один из лучших поэтов своего века и достиг всех возможных мирских почестей:

Но в аквитанской земле, где много достойных ученых,
С ними я был наравне, не уступая ни в чем.
Тридцать лет прошло, тридцать консулов в Риме сменилось,
И с городскою моей школой расстаться пришлось.
Было повелено мне в золотые явиться палаты
И молодого учить Августа чину словес.
Был я грамматиком здесь, был ритором, этим горжуся,

¹ Di avertant principes pueros et patres patriae dici impuberes et quibus ad subscribendum magistri litterarii manus teneant, quos ad consulatus dandos dulcia et circuli et quaecumque voluptas puerilis invitet. quae (malum) ratio est habere imperatorem, qui famam curare non noverit, qui quid sit res publica nesciat, nutritorem timeat, respiciat ad nutricem, virgarum magistralium ictibus terrorique subiaceat, faciat eos consules, duces, iudices quorum vitam, meritam, aetates, familias, gesta non norit.

И для гордыни моей все основания есть:
Много наставников выше меня бывало на свете,
Но ни один не учил выше питомца, чем я.
Пусть учился Алкид у Атланта, Ахилл у Хирона —
Этот Юпитеру сын, правнук Юпитеру тот —
Все же один — лишь из Фив, а другой — из Фессалии родом,
Мой же питомец в удел целый наследовал мир.
Он меня спутником, он меня квестором сделал, и выше —
Он мне вверил е о власть Ливию, Галлию, Рим.
Он мне латинские фаски вручил и курульное званье —
В консульстве первым из двух имя стояло мое.
Вот я, Авсоний, каков; не будь же высокомерен,
Добрый читатель, приняв эти писанья на суд.

(Aus. *Praef.* 21–40, пер. М.Л. Гаспарова).

Фемистий и Валентиниан Галат

Валент, которого его брат Валентиниан I поставил правителем востока в 364 г., несомненно не обладал теми качествами, которые желали бы видеть в своем государе его поданные. Представители образованных слоев общества не могли избежать сравнения Валента с его предшественником Юлианом. Отступник был человеком рафинированной культуры, «эллином» по вере и языку¹, а новый август — христианином, латиноязычным полуварваром-паннонцем², который не только не получил сколь-либо сносного образования³, но даже и не понимал по-гречески⁴. К тому же последователи традиционных культов не могли простить Валенту репрессий против представителей языческой интеллигенции⁵, а христиане-никейцы и

¹ См. Ведешкин (2021) С. 177-178.

² Пристрастие Валента к традиционному паннонскому напитку — изготавляемой из ячменя и проса сабайе, даже способствовало закреплению за августом обидной клички «сабайярия», т.е. «пивняка» (Amm. XXVI.8.2). О прозвище Валента, см. подробнее: Milićević-Bradač (1999). P. 69-70; Lenski (2002). P. 88; Dzino (2005); Boeft et al. (2007). P. 216-217; Ведешкин (2022а). С. 276-278.

³ Lenski (2002). P. 94-95.

⁴ См. Them. *Or.* VI.71c; *Or.* XI.144d; Vanderspoel (1995). P. 180, n. 133; Lenski (2002). P. 94.

⁵ См. напр. Lenski (2002). P. 223-230; Ведешкин (2018). С. 224, н. 5; 230-231.

вовсе считали поддерживавшего омийское исповедание августа нечестивым гонителем сторонников «православия»¹. Более того, в отличие от своего брата и соправителя, император не мог похвастаться величественной (или хотя бы благообразной) внешностью, способной хоть отчасти сгладить это впечатление. По воспоминаниям Аммиана Марцеллина, у восточного августа было смуглое лицо, выпирающий живот, кривые ноги и бельмо на глазу (Amm. XXXI.14.7)². Иными словами, Валент не пользовался популярностью у своих подданных. Император знал о своей репутации и, вероятно, прилагал все усилия, чтобы она не перешла на его преемника. Это требовало подготовки достаточно образованного и утонченного наследника, способного угодить восточным элитам³.

На момент вступления на престол у Валента не было детей мужского пола. Соответственно, у императора не было иного выхода, кроме как сделать ставку на своих дочерей: Анастасию и Каросу. Согласно сообщениям Сократа Схоластика и следовавшего за ним Созомена их учителем был назначен грамматик и по совместительству пресвитер новацианской Церкви Маркиан, отличавшийся исключительной эрудицией, красноречием и благочестием (Soc. IV.9; Soz. VI.9). По-видимому, этот ученый священнослужитель имел большое влияние на своего государя — церковные историки ставили ему в заслугу умягчение нрава Валента и прекращение гонения на последователей новацианства. Впоследствии заслуживший благодарность своих единоверцев Маркиан сделался лидером новацианской общины столицы (Soc. V.21.1–4)⁴.

В январе 366 г. супруга Валента Домника подарила ему сына — Валентиниана Галата⁵. Почти сразу на долгожданного на-

¹ См., напр.: Ruf. *HE*. II.2–9; Oroz. VII.33.1; 9; 16–18; Soc. IV.2; 6; 9; 12; 15–18; 21; 22; Soz. VI.7; 10; 14; 18–20; Theod. *HE*. IV.13; 15; 16–18; 21; 22; 24.

² Анализ портрета Валента у Аммиана, см. Boeft (2017). P. 252–253.

³ См. Lenski (2002). P. 195.

⁴ О Маркиане, см. Jones, Martindale, Morris (1971). P. 554 (Marcianus 8); Kaster (1988). P. 418–419 (238. Marcianus); Schlange-Schöningen (1995). P. 53.

⁵ О дате рождения Галата, см. Jones, Martindale, Morris (1971). P. 381 (Galates).

следника обрушился град титулов и почестей, призванных закрепить статус царственного младенца. Вскоре был утвержден и официальный воспитатель мальчика — знаменитый философ-перипатетик Фемистий, по праву считавшийся одним из ярчайших представителем интеллектуальной элиты востока. Фемистий являлся наследником прославленной династии философов и преподавателей — его неизвестный по имени предок (скорее всего, дед) входил в число ближайших советников императора Диоклетиана (*Them. Or.* V.63d)¹, а отец, Евгений, под руководством которого молодой человек начал готовиться к карьере преподавателя «любомудрия» (*Them. Or.* XXI.244b–d), был одним из первых философов, открывших школу в Новом Риме². После того как Евгений был вынужден покинуть столицу³, Фемистий продолжил обучение под руководством другого знаменитого философа (вероятно, Максима Византийского), впоследствии выдавшего за подающего надежды юношу свою dochь⁴. Начало преподавательской карьеры Фемистия пришлось на 340-е – 50-е гг. В это время молодой человек читал лекции по философии и преподавал риторику в Константинополе (*Them. Or.* XXXI.352c), Никомедии (*Them. Or.* XXIV) и, возможно, Анкире⁵. За эти годы Фемистий свел знакомства со знаменитейшим антиохийским софистом Либанием и будущим

¹ Ф. Щеммел и О. Балеро считали, что он был тем самым любившим роскошь философом-сотрапезником императора, о котором рассказывал Лактанций (*Lact. Div. Inst.* V.2; *Schemmel* (1908). P. 123; *Ballériaux* (1996). P. 140-141. Об иных версиях идентификации упомянутого философа, см. Ведешкин (2022b). С. 266, примеч. 19.

² Сведения о том, что Евгений основал училище в новой столице, выводятся из послания Констанция II, сообщавшего, что Новый Рим знал отца Фемистия и высоко чтил его философские дарования (*Ep. Const.* 23a-b). В то же время, родившийся в 317 г. уроженец Пафлагонии Фемистий называл Константинополь городом своего детства и юности (*Them. Or.* XVII.214c; XXXIV.12). См. также *Vanderspoel* (1995). P. 31. Иными словами, в середине-конце 320-х гг. Евгений с семьей перебрался в новую столицу и открыл там школу.

³ Об обстоятельствах прекращения деятельности училища Евгения, см. Ведешкин (2022b). С. 274.

⁴ *Vanderspoel* (1987). P. 71-74.

⁵ *Vanderspoel* (1995). P. 48.

епископом Назианза Григорием, а также множеством других влиятельных интеллектуалов и чиновников. Ок. 350 г. Фемистий удостоился чести держать речь перед лицом императора Констанция II (*Them. Or. I*), который был впечатлен красноречием философа и включил его в свою свиту¹. К 355 г. Фемистий был избран членом константинопольского сената (*Them. Or. II; Lib. Ep. F434 / N12*) — август возложил на него обязанность по рекрутированию в курию видных представителей интеллектуальной элиты восточных провинций (*Lib. Ep. F34 / 48; F40 / B82; F62 / N51; F70 / N43; F86 / N44*)². Дипломатические таланты³ и красноречие Фемистия обеспечили ему почетное место при дворе всех правителей Восточной империи середины — второй половины IV в.⁴. Иными словами,

¹ Впоследствии Фемистий вспоминал о своих частых встречах с императором (*Them. Or. XXXI.353a*). О благорасположении Констанция II к философу, см. также *Lib. Ep. F66/N52; F77*.

² Традиционно считалось, что в 358 или 359 г. Констанций II назначил Фемистия на пост проконсула Константинополя — формального главы сената новой столицы. См. напр. Daly (1970). P. 41-43; Jones, Mardale, Morris (1971). P. 890; Daly (1983); Brauch (1993a). P. 85; Errington (2022). P. 872. Это предположение строится исключительно на неверной интерпретации данных *Lib. Ep. F40 / B82* и должно быть отвергнуто. См. Dagron (1968). P. 55-57; Dagron (1974). P. 129-133; Heather, Moncur (2001). P. 43-47; Bradbury (2003). P. 119-120. Гипотеза Т. Брауча о том, что Фемистий был префектом Константинополя ок. 366–369 гг. распространения не получила. См. Brauch (2002).

³ Фемистий неоднократно выступал в роли официального представителя курии Нового Рима. По данным одной из последних речей философа Константинопольский сенат десять раз назначал его своим легатом (*Them. Or. XVII.214b*).

⁴ Единственным августом, при котором политическое влияние Фемистия несколько ослабло, был его бывший ученик Юлиан Отступник. Несмотря на уважение, которое император испытывал к наставнику, их отношения нельзя было назвать теплыми. Непреодолимой преградой между Фемистием и его царственным учеником являлась тесная связь философа с режимом ненавистного Юлиана Констанция II. Еще одним фактором, определившим напряженность отношений между Отступником и Фемистием, было коренное противоречие в оценке современных им философских школ. Фемистий принадлежал к числуcommentatorов-

Фемистий был влиятельнейшим членом константинопольской знати¹, имевший обширные связи с политическими и интеллектуальными элитами востока. К тому же у него уже был опыт обучения будущего государя — ок. 350 г. Фемистий некоторое время преподавал философию Флавию Клавдию Юлиану².

Первый, еще довольно аморфный, проект подготовленной для Валентиниана Галата образовательной программы, Фемистий пре-

формалистов, отрицавших распространенные в IV в. мистические интерпретации наследия классиков и критически относившегося к школе Ямвлиха Халкидского, пифагорейству и халдейским оракулам. См. Them. *Or.* XXIII.295; Penella (1999). Р. 122 п. 25. Юлиан же, напротив, предпочитал пафос теургического богопознания аналитической традиции. См., напр., Jul. *Or.* V.162b. Об отношениях Фемистия и Юлиана см.: Daly (1980); Elm (2012). Р. 82ff; Vanderspoel (1995). Р. 125-134; Heather, Moncur (2001). Р. 137ff. Впрочем, по данным такого позднего источника как «Свида» при Юлиане Фемистий занимал пост префекта Константиноополя (*Suda*. Θ, 122). На это же намекает и сохранившийся арабский текст послания Фемистия к Юлиану (т.н. *Risālat*), переводчик которого Ибн Зура, называл Фемистия «визирем» Юлиана (Vanderspoel (1995). Р. 241; Errington (2022). Р. 897-902). Эти свидетельства позволили некоторым исследователям утверждать, что Отступник, назначил философа префектом Константиноополя в конце 361 – начале 362 г. См.: Brauch (1993a); Brauch (1993b); Swain (2013). Р. 83-87. Поскольку ни один из современников, в том числе и сам Фемистий (см., напр.: Them. *Or.* XXXIV), не упоминал о занятии какого-либо поста при Юлиане, данная точка зрения остается маргинальной. См. Errington (2022). Р. 897-902.

¹ См., напр.: CTh. VI.4.12, в котором оговаривается персональный статус Фемистия, приравненный к статусу высших магistratorов Константинопольского сената.

² Вопрос, обучался ли Юлиан у Фемистия является предметом дискуссии. Несмотря на то, что император в письме к Фемистию прямо упоминал о своем ученичестве у константинопольского философа (Jul. *Ep. ad Them.* 257; 259), ряд авторов продолжает отрицать ценность данного свидетельства. См., напр.: Bouffartigue (1992). Р. 22; 299-300; Prato, Fomaro (1984). Р. 47. Тем не менее, большинство современных исследователей признает, что Юлиан все же брал уроки у Фемистия. См. Daly (1980). Р. 2-3; Bradbury (1987). Р. 236; Brauch (1993b); Smith (1995). Р. 27; Vanderspoel (1995). Р. 118; Heather, Moncur (2001). Р. 139; Henck (2001). Р. 175.

зентовал в марте 368 г.¹. В речи, посвященной победе Валента над готами, философ на все лады воспевал реальные и мнимые заслуги и достоинства императора, в частности его благочестивую семейную жизнь, «божественным ростком», которой он именовал «возлюбленного» наследника престола. Фемистий обещал императору вырастить из Галата нового Александра Македонского (тем самым недвусмысленно намекая на то, что сам он мнил себя «новым Аристотелем»). Верные признаки того, что со временем Галат превратится в царя-философа Фемистий видел в «священстве» брака его родителей ($\gamma\acute{α}μος \iotaερός$)², а также в особой «серезности», которой якобы проявлял двухлетний ребенок: «Даже сейчас он являет мне доказательства своей царственности — задумчивый лик. Ни один шут не выводит его за рамки доволенного, ни один чудодей не восхищает его, (он ведет себя) как и подобает тому, кто в будущем станет заниматься философией и иметь иные поводы для восхищения» (Them. *Or.* VIII.120a, пер. М. В.)³.

В 369 г. еще не достигший и трехлетнего возраста Галат был провозглашен консулом⁴. В торжественной речи, произнесенной по случаю празднования нового года, Фемистий уже более пространно сообщал о своих планах, относительно воспитания наследника престола. В формально обращенной к младенцу речи философ на все лады восхвалял состояние наук и искусств в царствование Валента и призывал Галата превзойти своего отца. Помочь ему в этом должны были находившиеся в его распоряжении учителя и наставники (Them. *Or.* IX.122d–124b). Сам Фемистий обещал вырастить из мальчика великого государя, сделаться для него новым Фениксом — воспитателем Ахилла. Не поить своего воспитанника вином, но питать его «нектаром и амброзией», то есть философией и риторикой. Своими соратниками в деле воспитания

¹ Dagron (1968). P. 21; Vanderspoel (1995). P. 168, n. 44.

² Cp. Plat. *Resp.* V. 458e ff.

³ ...δίδωσι δέ μοι καὶ οὗτος ἥδη τὰ σύμβολα τῶν βασιλικῶν γυνωρισμάτων, σύννουν πρόσωπον. οὐ γελωτοποιὸς αὐτὸν προσάγεται ἔξῳ τοῦ μέτρου, οὐθὲν θαυματοποιὸς ἐκπλήττει, ὅσπερ εἰκὸς τὸν μέλλοντα ἐν ταύτῃ εὑφρανεῖσθαι καὶ ἄλλα θαυμάσειν.

⁴ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 381 (Galates); Bagnall et al. (1987). P. 272-273.

государя Фемистий называл «прославленного Платона и божественного Аристотеля», то есть учение академиков и перипатетиков. Философ убеждал своего воспитанника внимательно изучать наставления великих, а не просто слушать их вполуха (*ibid.* 125d–126d). Очевидно, это был задел на будущее — от двухлетнего ребенка едва ли можно было всерьез ожидать погружения в труды древних мудрецов. Примером идеальных отношений учителя и ученика Фемистий полагал отношения двоюродного брата Галата — августа Грациана с его учителем Авзонием. (*ibid.* 125c). Фемистий был тщеславным человеком и, судя по всему, завидовал влиянию западного коллеги на своего царственного воспитанника.

Мечтам Фемистия о том, что, повзрослев, благодарный Галат возвысит своего учителя, не суждено было сбыться. Около 372 г. мальчик умер (*Greg. Naz. Or. XLIII.54; Ruf. HE. XI(II).9; Soc. IV.26; Soz. VI.16; Theod. HE. IV.19; Faust. Buz. IV.5; Theoph. Chron. AM 5868*)¹. Даже лишившись поста воспитателя наследника престола, Фемистий остался доверенным советником Валента². Сохраняя благорасположение государя, Фемистий не оставлял идей о том, чтобы стать воспитателем нового наследника. Супруга Валента еще была способна к деторождению, а значит оставалась надежда на то, что у царственной четы еще рождаются мальчики, которых он сможет обучать философии Платона и Аристотеля³. Однако второй шанс стать наставником будущего императора Фемистий обрел лишь в царствование Феодосия.

¹ О дате смерти Валентиниана Галата, см. Lenski (2002). Р. 91-92, н. 146.

² В частности, Фемистий убедил августа смягчить свою позицию по отношению к христианам-никейцам. См. *Soc. IV.32; Soz. VI.36–37*. Сохранившаяся на латыни условная «XII речь», ранее отождествлявшаяся с упомянутой Сократом и Созоменом фемистиевской апологией религиозной терпимости, признается подделкой XVI в. большинством исследователей (Foerster [1900]; Dagron [1968]. Р. 22; Daly [1970]. Р. 146; Goulding [2000]; Dostálová [2000]; Heather, Moncur [2001]. Р. XII, н. 6). Некоторые аргументы в защиту аутентичности этой речи, см. в: Ando (1996). Р. 180.

³ См. *Them. Or. XI.153d*. Об Фемистии и Валентиниане Галата, см. также: Errington (2022). Р. 885-887.

Фемистий и Аркадий

9 августа 378 г. готы разбили войска Валента в битве при Адрианополе. Сам август был убит, а его армия рассеяна. Варвары принялись разорять балканские провинции империи, не встречая почти никакого сопротивления. В это время Грациан с западно-римскими войсками подходил на помощь соправителю, но, получив известия об Адрианопольской катастрофе, стремясь предотвратить прорыв варваров в Италию, отошел в Сирмий (Amm., XXXI.11.6). Император запада не мог позволить себе длительного отсутствия на рейнском лимесе — границы Галлии постоянно беспокоили набеги германских племен¹. В результате Грациан был вынужден назначить восточного соправителя — опытного военачальника, способного справиться с готской угрозой. Его выбор пал на испанца Феодосия — молодого, но уже известного полководца, принадлежавшего к прославленной династии военных². В январе 379 г. Феодосий был провозглашен правителем востока.

Войскам нового августа, так и не удалось одержать решительную победу над готами — в 382 г. империя была вынуждена пойти на компромисс с варварами. Как следствие, легитимность Феодосия не могла строиться на образе полководца-триумфатора. В результате новый режим начал искать опору в «гражданственности» (*civilitas*) государя³, которую на востоке традиционно отождествляли с пайдеей⁴. Для пропаганды этой черты нового царствования Феодосий был вынужден прибегнуть к испытанному средству — в равной степени изысканным и неискренним речам Фемистия⁵. Впрочем, льстивое красноречие софиста едва ли могло убедить восточные элиты в том, что их новый август, выросший в военном лагере латиноязычный испанец, является носителем тради-

¹ См.: Amm. XXXI.10; Soc. V.6; Drinkwater (2007). P. 310-314; но ср. Sivan (1996). P. 205.

² Amm. XXIX.5.14–15; Theod. *HE*. V.5; Zos. IV.16.6.

³ См. Kelly (2008). P. 147ff.

⁴ Brown (1992). P. 35-70.

⁵ См. Them. Or. XV; особ. 188-189. См. подробнее: Vanderspoel (1995). P. 200-206; Sivan (1996). P. 203-204; Heather, Moncur (2001). P. 212-213; 230-235.

ционной культуры¹. В результате, Феодосию пришлось прибегнуть к уже опробованному его предшественниками методу завоевания симпатий подданных — заявить о подготовке «идеального» наследника.

На момент вступления на престол у императора уже был двухлетний сын Аркадий². На роль его воспитателя был избран все тот же Фемистий. Назначения константинопольского философа на должность формального наставника будущего августа произошло не ранее 24 ноября 380 г. (в этот день состоялся первый визит Феодосия в Новый Рим (*Soc. V.6*) и не позднее 1 января 383 г., когда Фемистий впервые упомянул о своих занятиях с Аркадием в речи, произнесенной в честь вступления в консульство полководца Сатурнина (*Them. Or. XVI*). Намечая план занятий с наследником, Фемистий явно использовал старые наработки: он снова обещал вырастить нового Александра Македонского и царя-философа (*ibid. 204c*). Софист хвалил мальчика за совершенство его речи и сообщал, что вскорости отрок сможет выступать на публике (*ibid. 204d*). Иными словами, к моменту произнесения речи Фемистия Аркадий уже начал изучать грамматику и готовился приступить к курсу риторики. Свое выступление оратор завершал словами: «Да стану я для него Фениксом и посажу его к себе на колени. Я буду потчевать его не лакомствами и медовыми коврижками, но воспевать славные подвиги людей и добрые деяния царей, в особенностях многочисленные свершения его отца» (*ibid. 213a-b*, пер. М. В.)³. Софист намекал на то, что в рамках курса словесности его юному воспитаннику предстояло углубленное изучение истории.

¹ Исключительно расположенный к Феодосию анонимный автор «Извлечений о жизни и нравах римских императоров» признавал, что Феодосий получил посредственное образование (*Epit. de caes. XLVIII.11*). О происхождении и образовании Феодосия, см. также McLynn (2005). Р. 100-104.

² Аркадий умер в 408 г., дожив до тридцати одного года, следовательно, он родился ок. 377 г.: Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 99 (*Arcadius 5*).

³ ...καὶ γενοίμην αὐτῷ Φοίνιξ ἐγώ, καθίζων ἐπὶ τοῖς γόνασιν, οὐκ δύψων κορεννὺς οὐδὲ πεμπάτων, ἀλλ’ ἐπάδων κλέα ἀνδρῶν καὶ βασιλέων ἀγαθὰ ἔργα, μάλιστα δὲ οἴα πολλὰ τὰ πατρῶα.

Исторический уклон образовательной программы Аркадия еще более явственно проступает в XVIII речи Фемистия, прочитанной летом 383 г.¹. Помимо уже ставших дежурными рассуждений о Фениксе, коленях, а также участии Платона и Аристотеля в образовании наследника, Фемистий говорил о том, что будущий государь должен быть осведомлен «о славных деяниях древних царей, в числе которых Кир Великий, римлянин Нума, прославленный Марк и благородный Тит, которому принадлежит великолепное и блестательное изречение: «Я не царствовал сегодня, ибо никому не принес пользы»» (*Them. Or.* XVIII. 224d–225b, пер. М. В.)².

Судя по всему, особое внимание к истории в разработанном для Аркадия учебном плане являлось отражением личных пристрастий его отца, который был известен увлечением древностями римского государства (*Them. Or.* XVII.215a; *Epit. de caes.* XLVIII.11–13)³. Сам Фемистий, по-видимому, осознавал нетипичность куррикулума Аркадия и оправдывал новую образовательную программу волей императора: «Но, по всей видимости, этот человек (Феодосий) считает, что государю не подобает обучаться так же, как частному лицу, и что одни и те же учения не подходят для того, кто собирается управлять сушей и морем, и для того, кто собирается командовать войском» (*Them. Or.* XVIII. 224c–d, пер. М. В.)⁴.

¹ О дате создания этой речи, см. Dagron (1968). P. 23-24; Vanderspoel (1995). P. 210.

² ...παλαιῶν κλέα αὐτοκρατόρων, οἵς Κῦρος ὁ μέγας ἐτράφη καὶ Νουμᾶς ὁ Θρᾳμῖος καὶ Μάρκος ὁ κλεινὸς καὶ Τίτος ὁ γενναῖος, οὗ τὸ λαμπρὸν καὶ μέγα ἐκεῖνο ρῆμα, ὅτι τήμερον οὐκ ἐβαστλευσα· οὐδένα γὰρ εὗ ἐποίησα.

³ Cp. Claud. IV cons. Hon. 414–438,особ. 414–418; свидетельством интереса Феодосия к исторической науке является его расположение к историку Сексту Аврелию Виктору, который в 389 г. был назначен префектом города Рима (ссылки на источники, см. в: Jones, Martindale, Morris (1971). P. 960 (Victor 13). Примечательно, что префект Италии Вирий Никомах Флавиан посвятил Феодосию, свои «Анналы» (*CIL* VI 1782; 1783) — вероятно, сенатор был хорошо осведомлен об увлечениях своего государя. Об интересе Феодосия к истории, см. Hartke (1962). P. 143-144; Vitiello (2015).

⁴ ...ἀλλ', ως ἔοικεν, ὁ ἀνὴρ οὐ τὴν αὐτὴν ἀνήκειν ἡγεῖται παιδείαν βασιλεῖ προσήκειν καὶ ἴδιώτη, οὐδὲ ταύτα παιδεύματα ἀρμόττειν τῷ ἄρξοντι γῆς καὶ θαλάσσης καὶ τῷ ταξιαρχήσοντι.

19 января 383 г., спустя всего лишь восемнадцать дней после того, как Фемистий прочитал XVII речь, шести- или семилетний Аркадий был провозглашен августом¹. Изменение статуса Аркадия не замедлило отразиться на положении его воспитателя. В конце 383 – начале 384 г. Феодосий официально назначил Фемистия опекуном своего сына (*Them. Or.* XVIII.224a–b) и наградил его постом префекта Константинополя (*Them. Or.* XII; XXXI; XXXIV)². Это назначение привело к громкому скандалу. На протяжении десятилетий, проведенных при дворе, Фемистий выставлял себя вольным философом, чьи суждения не зависели от воли правящего императора. Традиционное для восточноримского общества преклонение перед «любомудриями» в том числе выражалось в признании за ними права на паррессию (παρρησία) — «свободную речь»³, возможности открыто критиковать сильных мира сего, доносить до них мнение общества. В то же время, соглашаясь занять высокий государственный пост Фемистий лишился своей интеллектуальной свободы, которой он всегда так кичился⁴. Реакция общества на это назначение нашла отражение в едкой эпиграмме александрийского грамматика Паллада⁵:

Сидя на троне небесном, ты сделался вдруг одержимым
Креслом серебряным; о, этот безмерен позор!
Выше ты некогда был, а теперь ты сделался низким.
Книзу сюда поднимись: пал ты, поднявшись наверх.

(*AP. XI.292*, пер. Ю.Ф. Шульца)⁶.

Фемистий попытался было оправдаться. В свою защиту он написал три речи (*Them. Or.* XVII; XXXI; XXXIV), которые, впр-

¹ Ссылки на источники, см. Jones, Martindale, Morris (1971). P. 99 (Arcadius 5).

² О времени префектуры Фемистия, см. Heather, Moncur (2001). P. 285, n. 1; Errington (2022). P. 894–895, n. 125.

³ См. Brown (1992). P. 62ff.

⁴ Heather, Moncur (2001). P. 286.

⁵ О Палладе, см. Cameron (1965). P. 219–225.

⁶ Ἀντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος ἐς πόθον ἥλθες // ἀντυγος ἀργυρέης· αἴσχος ἀπειρέσιον·// ἥσθα ποτε κρείσσων, αῦθις δ' ἐγένου πολὺ χείρων. // δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

чем, уже не смогли спасти его изрядно подпорченную репутацию¹. Судя по всему, этот скандал вынудил Фемистия удалиться в частную жизнь. Ни сохранилось ни одной его речи, написанной после 384 – нач. 385 г.². Последнее упоминание о константинопольском философе содержится в датируемым 388 г. письме Либания (*Lib. Ep. F18*). Вероятно, Фемистий умер вскоре после того. На закате своей жизни философ едва ли мог утешиться осознанием успеха своей придворно-педагогической деятельности. Воспитать из Аркадия нового Александра и питомца философии, ему явно не удалось — события царствования старшего сына Феодосия ясно свидетельствуют, о том, что в этом вялом и набожном христианском монархе не было ничего ни от знаменитого завоевателя, ни от последователя Аристотеля и Платона³.

Арсений, Аркадий и Гонорий

На момент смерти Фемистия Аркадий был совсем юн и все еще нуждался в наставнике. Кроме того, в сентябре 384 г.⁴ у императора Феодосия родился второй сын — Гонорий, которому тоже необходимо было получить образование. Современники ничего не сообщают о преемнике Фемистия. Вместе с тем, в трудах агиографов и хронистов VI и последующих столетий появляется рассказ о том, что в конце жизни Феодосия I воспитанием его сыновей занимался некий Арсений, по завершению своей педагогической карьеры сделавшийся монахом.

Впервые о нем, как о воспитателе Аркадия и Гонория напрямую упоминается в составленном в середине VI столетия «Житие Евфимия» за авторством Кирилла Скифопольского⁵: «Евфимий со сладостью слушал рассказы... о жизни великого Арсения, который

¹ О полемике Фемистия с его критиками, см. Dagron (1968). P. 49-53; Vanderspoel (1995). P. 214-216; Heather, Moncur (2001). P. 286-295.

² Dagron (1968). P. 24; Heather, Moncur (2001). P. 297; Vanderspoel (1995). P. 215-216.

³ Об ученичестве Аркадия у Фемистия, см. также, Dagron (1968). P. 10-12; Schlange-Schöningen (1995). P. 54-56.

⁴ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 442 (Honorius 3).

⁵ О дате, составления этого текста и его источников, см. Bumazhnov (2020). P. 75-80, n. 19.

отечески воспитал и образовал царей Аркадия и Гонория, за что и был назван некоторыми святыми отцами их отцом» (Сур. *Scyth. V. Euthym.* ППОЗЗ / S21.34)¹. Косвенные подтверждения того, что Арсений был учителем сыновей Феодосия можно обнаружить и в «*Apophthegmata Patrum*» — сборнике речений египетский монахов, письменная фиксация которого обычно определяется рубежом V–VI вв.². В частности, в нем упоминается о том, что в отличие от большинства пустынных отцов, Арсений не был простолюдином-коптом (*Apoph. Patr. [G]. Arsenius.5*), монах был образован и ведал «эллинскую и римскую науку» (*ibid. 6*), приходился родственником какому-то сенатору (*ib. 29*), некогда жил при дворе (*ib. 1; 42*), и «вмирии был отцом царей», которому служили «тысячи слуг» (*ib. 36*).

Из этих свидетельств наиболее примечательным выглядит повторяющееся упоминание о том, что Арсений считался «отцом царей» (*ibid. 42; 36*). Опираясь на сообщение из собрания апофегм псевдо-Руфина, рассказывавшего, что Арсений «принял августов Аркадия и Гонория из крещенской купели» (*Vit. Pat. III.37*, PL LXXIII, 762d – 763a)³ некоторые исследователи полагали что «отцовство» Арсения носило «духовный» характер⁴. Впрочем, этот сборник был составлен лишь в X в.⁵, а следовательно, содержащиеся в нем уникальные данные заслуживает меньшего внимания, чем известия более ранней коллекции речений пустынников. В то же время, по-видимому, основываясь на свидетельствах позднейших византийских летописцев, сообщавших, что Арсению был

¹ ...διεβεβαιοῦντο γὰρ καὶ τοῦτο ὅτι τὰ κατ' αὐτὸν τὸν μέγαν Ἀρσένιον τὸν πατρικῶν τρόπων ἀναθρέψαντά τε καὶ παιδαγωγήσαντα Ἀρκάδιον καὶ Ὄνώριον τοὺς βασιλεῖς καὶ διὰ τοῦτο πατέρα αὐτῶνύπὸ τῶν ἀγίων πατέρων ὄνομασθέντα. Пагинация приведена по изд. Православного Палестинского общества (ППО) и Шварца (S).

² Rubenson (1913). P. 19.

³ Fuit quidam vir in palatio sublimus, sub Theodosio imperatore, nomine Arsenius, cuius filios, id est Arcadium et Honorium Augustus (sic!) de baptism suscepit.

⁴ Васильевский (1887). С. 362; Афиногенов (2004). С. 55; Regnault (1991); Bumazhnov (2020). P. 75.

⁵ Freire (1973). P. 166–167.

присвоен титул «vasileopatра»¹, В.Г. Васильевский полагал, что данные об «отцовстве» следует рассматривать как указание на то, что Арсений имел какой-то официальную должность при дворе. Несмотря на то, что сам исследователь напрямую не говорил этого, очевидно, он считал, что Арсению было присвоено семантически близкое позднейшему титулу «vasileopatr» звание «патриция». Вместе с тем, в IV в. дарование титула «патриция» было событием исключительным², а значит назначение нового «родителя государя» едва ли могло оставаться незамеченным современниками. Думается, что именование Арсения «отцом царей» является еще одним указанием на то, что он был учителем Аркадия и Гонория — в рассматриваемый период учителя традиционно воспринимались как «вторые родители». Литература IV–V вв. знает множество примеров именования наставников «отцами»³. Таким образом, несмотря на то что «Apophthegmata Patrum» напрямую не называет Арсения воспитателем или наставником императорских детей, данные сборника косвенно подтверждают слова Кирилла Скифопольского⁴.

Связные повествования об Арсении и его роли в воспитании августов появляются в средневизантийскую эпоху⁵. Как было показано В.Г. Васильевским и Д.Е. Афиногеновым все повести об Арсении восходят к двум текстуальным традициям, сохранившимся в разных редакциях «Хроники» Георгия Амартола⁶. Основные элементы этих рассказов схожи: известного своей ученоностью и набожностью римлянина Арсения приглашают в Константинополь в качестве воспитателя Аркадия и Гонория; Феодосий просит Арсения обучить своих сыновей Закону Божьему и философии; август

¹ Напр. Sym. Mag. 95.4.

² Ensslin (1934); Barnes (1975). P. 169; Чекалова (2010). С. 106-110.

³ См. выше.

⁴ Более того, апофегмы Арсения демонстрируют его знакомство с трудами Платона (Bumazhnov (2020). P. 78ff), что, само по себе, конечно же, не является доказательством того, что Арсений был преподавателем, но в совокупности с другими свидетельствами добавляет веса этой гипотезе.

⁵ См., напр.: Theod. Stud. Enc. ad Ars. 3–4; Sym. Log. Chron. 95.4; Zon. XIII.19.92–93; Cedr. I. 573; Theod. Scut. 66.30–67.4.

⁶ Васильевский (1887). С. 357-375; Афиногенов (2004). С. 50.

наказывает ему вести себя с царевичами как с обычными детьми и карать их за проступки; узнав, что во время занятий ученики восседают на тронах, а Арсений стоит, император гневается и, усаживая учителя на престол, приказывает сыновьям заниматься стоя; Аркадий совершает какой-то проступок и Арсений сечет юного августа; затаивший злобу Аркадий требует у одного из своих телохранителей убить своего учителя; «убийца» выдает план Арсению и тот бежит в Египет, где принимает монашеский постриг; Феодосий тщетно ищет учителя своих сыновей; много лет спустя Аркадий узнает, что его бывший наставник обитает в пустыне и направляет ему письмо с просьбой простить ему его прегрешения и принять от него деньги для раздачи нищим; Арсений дарует свое прощение императору, но отказывается от денег, заявляя, что «он уже умер для мира». По сути, два варианта «педагогического романа» об Арсении отличаются лишь несколькими деталями — в версии, восходящей к рукописи Coislin. 305, Арсений предстает богатым сенатором, а в традиции, основанной на данных манускрипта BHG 167z — бывшим учителем и дьяконом Римской Церкви, который был избран в учителя сыновьям Феодосия папой и неким неназванным по имени западным императором¹.

Историчность этих рассказов, равно как и их ценность для характеристики придворного образования конца IV в. вызывает сомнения. В целом, эти изобилующие подробностями сообщения могут быть как плодом фантазии византийских агиографов и хронистов, так и изрядно искаженным отражение некой позднеантичной традиции. В частности, не столь фантастическим, как кажется на первый взгляд выглядит рассказ о том, что в Аркадий готовил покушение на своего учителя — в юности у этого в целом довольно меланхоличного августа случались приступы гнева, во время которых он подчас совершал необдуманные поступки².

Сообщения о том, что Арсений происходил из римского сенаторского рода, также не выглядят невероятными. Более того, они

¹ См. Georg. Mon. XI.49.239г–243б, под ред. В.А. Матвеенко, Л.И. Щеголева; Афиногенов (2004). С. 56-49.

² К примеру, по данным комита Марцеллина, когда его отец Феодосий пребывал в Италии, Аркадий прогнал из дворца свою мачеху Галлу (Marc. Com. Chron. AD 390).

способны пролить свет на некоторые особенности внутренней политики императора Феодосия. Как уже отмечалось выше римские августы стремились подыскивать наставников своим сыновьям из числа представителей элитарных групп, в поддержке которых они на тот момент были заинтересованы. В конце 380-х гг. восточный август, стремившийся укрепить свою личную власть над итальянскими и африканскими провинциями, формально находившимися в подчинении Валентиниана II, «заигрывал» со староримской аристократией¹. Возможно, назначение Арсения на пост воспитателем сыновей императора также являлось частью этого курса.

Так или иначе, несмотря на то, что принадлежность Арсения к знати Вечного города спорна, сам факт участия будущего анахорета в обучении Аркадия и Гонория несомненно подтверждается источниками IV–V вв. Вероятно, Арсений начал обучать сыновей Феодосия после того, как Фемистий отправился на покой. Учитывая его дальнейшую «карьеру», можно предположить, что в разработанном им куррикулуме большое внимание уделялось «духовному» воспитанию учеников².

¹ Одной из первых акций Феодосия после победы над войсками Максима стало объявление амнистии представителям сенаторской знати, поддержавшей узурпатора (*Soc. V*, 14). Чтобы выразить свое почтение к сенату и управляемому им Вечному городу осенью 389 г. Феодосий посетил Рим, что стало первым императорским визитом в древнюю столицу с 357 г. (*Soc. V.14; Pan. Lat. II.47*). В 389 г. сенатор-язычник Цейоний Руфий Альбин был назначен префектом Рима (*Jones, Martindale, Morris (1971). P. 37-38 (Albinus 15)*). В том же году один из лидеров языческой «партии» — Вирий Никомах Флавиан (*Jones, Martindale, Morris (1971). P. 347-349 (Flavianus 15)*), вступил в должность квестора священного дворца, став первым представителем староримской аристократии, получившим придворный пост с конца III в. В 390 г. он был назначен префектом претория Италии и Иллирии. Еще один влиятельный сенатор-язычник Квинт Аврелий Симмах был избран консулом 391 г. (*Jones, Martindale, Morris (1971). P. 865-870 (Symmachus 4)*). О попытках Феодосия I опереться на сенат, см.: *McLynn (1994). P. 310-311.; Ведешкин (2018). С. 134-135.*

² Об ученичестве Аркадия и Гонория у Арсения, см. также труд Г. Шланге-Шенингена, который, впрочем, опирается исключительно на поздние и урезанные свидетельства Зонары и Кедрина (*Schlange-Schöninghen (1995). P. 56-57.*

Наставники и учителя Феодосия II

Император Аркадий умер в 408 г., вскоре после того, как его сыну и наследнику Феодосию II исполнилось 7 лет¹. Согласно данным Иоанна Малалы, еще перед смертью отец назначил его воспитателем евнуха Антиоха, служившего на посту императорского кубикулярия (*Malal. XIV.16.361*). Историю о том, как Антиох стал наставником юного императора, сообщают позднейшие византийские летописи. Ученый монах Феофан Сигрианский рассказывал, что Аркадий, чувствуя приближение смерти и опасаясь того, что его малолетний сын не сможет удержать престол, якобы обратился к шахиншаху Ездигерду с просьбой стать опекуном его сына. Персидский владыка паче чаяния согласился и прислал в Константинополь христианина Антиоха, которому было поручено воспитывать и обучать Феодосия от имени Ездигерда (*Theoph. Chron. AM 5900*)². Это, казалось бы, малоправдоподобная история подтверждается рассказом обычно хорошо осведомленного Прокопия Кесарийского, не упоминавшего об Антиохе, однако подтверждавшего, что персидский владыка согласился оберегать трон юного наследника Аркадия (*Procop. BP. I.2*)³. Намек на то, что Антиох был персидским вельможей содержится и в одном из писем его современника Синезия Киренского, который сообщал, что до своего прибытия к константинопольскому двору Антиох был в большой чести у некоего Нарсеса (*Syn. Ep. G110 / C40*). Этот Нарсес скорее всего отождествляется с Михр-Нарсе — одним из влиятельнейших сасанидского двора первой половины V столетия⁴.

¹ О дате смерти Аркадия и дате рождения Феодосия II, соответственно, см. в: Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 99 (*Arcadius 5*); Martindale (1980). Р. 1100 (*Theodosius 6*).

² Ср., напр.: *Cedr. I.586; Zon. XIII.22; Niceph. XIV.1.*

³ Ср. сообщение Агафия Миринейского, который, впрочем, сомневался в достоверности рассказа Прокопия (*Agath. IV.26*). Большинство современных исследователей склонны воспринимать сообщение об опекунстве Ездигерда над Феодосием как исторический факт. См. Cameron (1969). Р. 149, с библиографией; Holm (1982). Р. 82-83, примеч.18–19, с библиографией; Canera (2009). Р. 126.

⁴ См. Martindale (1980). Р. 772–773 (*Narses 1*); Daryaee (2012), но см.: Greatrex, Bardill (1996). Р. 176.

Таким образом, новый наставник императора был персидским вельможей¹.

Целый ряд современников свидетельствовали о том, что в конце царствования Аркадия и первые годы правления Феодосия евнух пользовался исключительным влиянием². Еще при Аркадии Антиох был официально назначен воспитателем государя (βαῖοντος)³, а после его смерти получил должность препозита Священной опочивальни, то есть главы всех дворцовых ведомств, а также сан патриция⁴. Позднейшие византийские летописцы именовали Антиоха образованнейшим мужем (Theoph. *Chron.* AM 5900; Cedr. I.586; Zon. XIII.22). Впрочем, представляется сомнительным, что ученый перс лично преподавал императору грамматику и риторику⁵. Даже в том случае, если он обладал достаточными знаниями для толкования Гомера и Гесиода, организация дворцовых служб едва ли оставляла у него время на занятия. Впрочем, Антиох не был единственным учителем юного августа.

В письме к своему другу киренскому аристократу Анастасию Синезий поздравлял его с тем, что «что “золотые дети”, как назвал их царь, стали по закону твоими детьми»⁶ и радовался их «доброй судьбе» (Syn. *Ep.* F22 / G22 / C97). Как уже было упомянуто выше обращение к ученикам, как к своим «детям» было весьма распространено в позднеримском обществе⁷. Иными словами, скорее всего незадолго до отправки этого письма товарищ Синезия был

¹ Подробнее о происхождении Антиоха и его поступлении на римскую службу, см. Greatrex, Bardill (1996). Р. 171-180.

² См., напр.: John. Chrys *Ep.* 176 / 186; Syn. *Ep.* F110 / G47 / C40; Isid. Pel. *Ep.* I.36.

³ Сообщения о даровании этого титула Антиоху обнаруживаются только у средне- и поздневизантийских авторов. См. Laurent (1953). Р. 200. Можно предположить, что евнух носил семантически близкий латинский титул «graesceptor».

⁴ О карьере Антиоха, см. Martindale (1980). Р. 101-102 (Antiochus 5); Greatrex, Bardill (1996).

⁵ Как, например, считает Шланге-Шенинген. См. Schlangen-Schöneningen (1995). Р. 58-59.

⁶ ...χρυσᾶ παιδία τῇ τοῦ βασιλέως φωνῇ νόμῳ σοὶ παιδία γενόμενα.

⁷ См. выше.

назначен на пост наставника Феодосия и его сестер. К сожалению, данные источников ничего не сообщают о том, какую дисциплину преподавал Анастасий. Вероятнее всего он был грамматиком или софистом¹. Другие письма Синезия косвенно указывают на обстоятельства, которые помогли Анастасию заполучил столь высокий пост. Судя по данным одного из посланий киренского аристократа, его друг был вхож в «Панэллинион» (Syn. Ep. F26 / G26 / C95) — литературно-философский кружок, сформировавшийся вокруг знаменитого константинопольского софиста и философа Троила². Он, в свою очередь, являлся доверенным лицом и советником префекта Анфимия³, фактически управлявшего Восточной империей в период малолетства Феодосия II⁴. Скорее всего, именно Троил и Анфимий были ответственны за назначение Анастасия на пост учителя царственных детей. Иными словами, скорее всего Анастасий являлся креатурой правящей «партии», стремившейся умерить влияние Антиоха на юного государя. Судя по тому, что ни о каких конфликтах Анфимия и Антиоха источники не сообщают, скорее всего евнух был вынужден принять это вмешательство в воспитание императора, формально являвшееся его «епархией». Анастасий стал влиятельным придворным — Синезий несколько раз обращался к нему с разнообразными просьбами и ходатайствами (Syn. Ep. F26 / G26 / C95; F43 / G40 / C51; F79 / G79 / C15).

В 414 г. правительство Анфимия было свергнуто придворной партией, сделавшей своим знаменем старшую сестру императора Пульхерию. Она была провозглашена августой и официально объявлена соправительницей своего младшего брата⁵. Вскоре Антиох

¹ О нем, см.: Martindale (1980). P. 77-78 (Anastasius 2); Janiszewski, Stebnicka, Szabat (2014). P. 26-27 (37. Anastasios).

² О Троиле, см. Martindale (1980). P. 1128 (Troilus 1); Dagron (1984). P. 214-217; Cameron, Long, Sherry (1993). P. 71-84; Janiszewski, Stebnicka, Szabat (2014). P. 370 (1060. Troilos). О «Панэллионе», см. Cameron, Long, Sherry (1993). P. 72-84; Мирошниченко (2021). С. 244-262.

³ См. Soc. VII.1; Syn. Ep. F73 / G73 / C7; F79 / G79 / C15; F118 / G118 / C52.

⁴ Козлов (1982). С. 12-14; Holum (1982). P. 84-91.

⁵ Soz. IX.1. О «перевороте» Пульхерию, см. Holum (1982). P. 94ff.

также лишился власти (Malal. XIV.16.361; Theoph. Chron. 5905; Suda A 2694, ed. Adler I, p. 240; Suda E 360, ed. Adler II, p. 460; Suda Y 169, ed. Adler IV, p. 646; Suda П 793, ed. Adler IV, p. 68)¹. Можно предположить, что, взяв бразды правления в свои руки, Пульхерия заменила учителей, назначенных прежними опекунами своего брата. Согласно Созомену юная августы пристально следила за воспитанием Феодосия и «старалась дать ему образование, сколько можно приличнейшее царю, и питала его душу свойственными его возрасту науками. Люди сведущие учили его ездить на коне, владеть оружием и сообщали ему познания в науках»². Сама Пульхерия наставляла брата в тонкостях придворного этикета (Soz. IX.1).

Возможно, сохранился один из «учебников», призванных посвятить молодого августа в тонкости системы государственного управления его державы. Сравнительно недавно, развивая гипотезу К. Цукермана, Д. Траина предположил, что «*Notitia Dignitatum*» — знаменитая «табель о рангах» Римской империи конца IV – начала V вв. — была изготовлена с целью предоставить юному Феодосию II наглядный справочник по ведомствам и чинам царства, которым ему предстояло править³.

Усилия воспитателей августы не прошли даром. Феодосий II вошел в историю как один из наиболее эрудированных правителей своей эпохи. Об образованности императора сообщал уже его современник Созомен. Обращаясь к Феодосию во вступлении к своему историческому труду, он заявлял: «...от большой учености ты, как я слышал, познал и природу камней, и силу корней, и действие

Альтернативную точку зрения на приход сестры императора к власти, см. Cameron, Long, Sherry (1993). Р. 400-403.

¹ Holum (1982). Р. 94. По данным Иоанна Зонары Антиох потерял свой пост ок. 421 г. (Zon. XIII.22). Ср. Martindale (1980). Р. 101–102 (Antiochus 5). Впрочем, Дж. Гретре и Дж. Бардилл высказывали аргументы в пользу того, что Антиох сохранил свой пост до конца 430-х гг. См. Greatrex, Bardill (1996). Р. 180ff.

² καὶ ἐπεμελέτῳ ὡς ἀν μάλιστα βασιλικῶς ἀναχθείη τοῖς καθ' ἡλικίαν παιδευόμενος μαθήμασιν. ἀλλ' ἵπτικὴν μὲν καὶ τὴν ἐν τοῖς ὅπλοις καὶ τοῖς λόγοις ἀσκῆσιν παρὰ τὸν ἐπιστημόνων ἔξεδιδάσκετο.

³ Zuckerman (1999). Р. 147, п. 79; Giusto (2013). Р. 161-162.

лекарств...» (*Soz. Pr.* 1)¹. Едва ли это была простая лесть. Сведения о широте интеллектуальных интересов августа подтверждаются данными Иоанна Зонары, скорее всего передававшего информацию некоего несохранившегося позднеантичного автора. Хронист рассказывал, что август был «не чужд пайдеи, весьма сведущ в книгах математиков и даже в астрономии... искусен в каллиграфии² и ваянии» (*Zon. XIII.23*, пер. Л. Александрова)³. О широте естественно-научных и литературных интересов императора свидетельствует и ссылка на труды Гиппократа и аллюзия на Вергилия в одной из его новелл (*NTh. III.10*)⁴. Сам император покровительствовал наукам и искусствам, по его распоряжению в Константинополе открылся знаменитый «университет» — Аудиториум, весьма способствовавший утверждению новой столицы в качестве одного из крупнейших интеллектуальных центров империи⁵.

При этом император, сначала находившийся под влиянием евнуха Антиоха, а затем своей властной сестры, вырос несамостоятельный и внушаемым правителем, которым по собственному произволению вертели его родственницы и придворные скопцы. Живший в начале VII в. антиохийский хронист Иоанн, передававший известия современника Феодосия Приска Панийского, сообщал, что «все, что бы он ни делал, совершалось под влиянием евнухов... Они довели дела до такого нелепого состояния, что, говоря коротко, отвлекали Феодосия, как детей отвлекают игрушками,

¹ ...ὑπὸ γοῦν πολυμαθείας, ὡς εἰκός, ἀκούω σε καὶ λίθων εἰδέναι φύσεις καὶ δυνάμεις ρίζῶν καὶ ἐνεργείας ιαμάτων.

² Увлечение императора каллиграфией отразилось в прозвище, под которым тот вошел в историю — позднейшие византийские хронисты именовали его «Феодосием Каллиграфом». См. подр.: Ведешкин (2022а). С. 278-280.

³ ...ἢν δὲ λογικῆς παιδείας οὐκ ἀνομίλητος, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων μετεσχηκώς μαθηματικῶν βίβλων καὶ τῆς ἀστρονομίας αὐτῆς ἀπεγεύσατο... πρὸς τὴν γραφικὴν δὲ καὶ τὴν πλαστικὴν δεξιῶς εἶχεν. Cp. Sym. Log. *Chron.* 97. 2.

⁴ Довольно прозрачную аллюзию на литературные штудии августа, см. также в ILS 802. См. подробнее Александрова (2018). С. 55-58.

⁵ Об этом учебном заведении, см. Lemerle (1986). Р. 66-68; Александрова (2019).

и не позволили ему совершить ничего достойного упоминания, (хотя у него и был добрый характер). Даже когда он достиг пятидесяти лет, они убеждали его продолжать предаваться некоторым низменным занятиям и охоте на диких зверей, так чтобы они... распоряжались царской властью» (John. Ant. Mü194 / R288 / M220 = Prisc. Fr. 30, ed. Blockley = Suda. Θ 145, ed. Adler, II, p. 694-695)¹.

Петроний Максим и Валентиниан III

Вплоть до недавнего времени о воспитателях Валентиниана III, вступившего на престол Западной империи в шестилетнем возрасте в 425 г., не было никаких данных. Однако, в статье, опубликованной в 1996 г., С. Панчера убедительно показал, что описание cursus honorum некоего анонимного наставника (praeceptor) августа, упомянутого на частично сохранившейся надписи из коллекции лапидария Римского форума, соотносится с карьерой лишь одного известного политического деятеля первой половины — середины V в. — сенатора Петрония Максима².

По мере ослабления власти правительства западной империи над Галлией, Африкой и Испанией равенский двор попадал во все большую зависимость от итальянской и, прежде всего, римской знати³. Неудивительно, что в наставники юному Валентиниану III были избран видный представитель столичной аристократии. Петроний Максим был наследником двух богатейших и влиятельнейших сенаторских династий Петрониев и Анициев⁴. Несмотря

¹ Υπὸ γὰρ τοῖς εὐνούχοις τραφεὶς πρὸς πᾶν σφίσιν ἐπίταγμα... Ἐς τοῦτο τὰ πράγματα οἱ εὐνοῦχοι ἀτοπίας παρεσκεύασαν, ἀποβουκολοῦντες τὸν Θεοδόσιον, ὥσπερ τοὺς παῖδας ἀθύρμασιν· οὐδὲν ὅ τι καὶ ἄξιον μνήμης διαπράξασθαι παρεσκεύασαν· ἀλλ᾽ εἰς ν' ἐτῶν ἡλικίαν ἐληλυθώς διετέλεσε βαναύσους τέ τινας μετιών τέχνας καὶ θήρᾳ προσκαρτερῶν· ὥστε τοὺς εὐνούχους... ἔχειν τὸ τῆς βασιλείας κράτος...

² В настоящей работе используется материал этой статьи, опубликованной в сборнике трудов автора: Panciera (1996).

³ Humphries (2012); Salzman (2021). P. 138ff.

⁴ Согласно реконструкции Дж. Ф. Дринквотера и Х. Элтона Петроний Максим был сыном Аниция Пробина (Drinkwater, Elton [2002]. P. 119-120). Если это так, то только по мужской линии Петроний Максим был консулом в шестом поколении. См. Jones, Martindale, Morris (1971).

на свою относительную молодость, к моменту вступления на престол Валентиниана, Петроний уже побывал на придворных постах трибуна и нотария (ок. 415 г.), комита священных щедрот (418 г.) и даже отправлял должность префекта Рима (ок. 420 г.). Иными словами, этот баснословно богатый и высокообразованный¹, обладавший обширными связями среди столичной аристократии и при дворе член высшей христианской знати Вечного города был отличным кандидатом в официальные наставники августа. Едва ли аристократ лично занимался обучением императора премудростям грамматики и риторики. Скорее всего пост *praceptor* имел исключительно символическое значение, свидетельствующее об особой близости Максима к государю². Впрочем, нельзя отрицать вероятность того, что Петроний Максим был ответственен за подбор учителей для своего юного воспитанника. После вступления в должность официального воспитателя молодого императора и без того исключительно успешная карьера Петрония Максима резко пошла в гору: в последующие десятилетия он два раза занимал пост префекта претория и дважды становился консулом, а в 445 г. был почен званием патриция³.

История взаимоотношений Петрония Максима и его воспитанника закончилась трагически. Согласно рассказам Прокопия Кесарийского и Иоанна Антиохийского Валентиниан хитростью заманил жену Максима во дворец и изнасиловал ее⁴. Максим затаил злобу на императора (*quelle surprise!*) и замыслил погубить его. Воспользовавшись своим влиянием при дворе, он убедил Валентиниана казнить его главного полководца — могущественного

П. 1144. О родственных связях Петрония Максима, см. Chastagnol (1962).
П. 282; Chausson (2008); Grossi (2018). Р. 58-60.

¹ См. Sid. Apoll. Ep. II.13.4.

² McEvoy (2013). Р. 243, п. 60.

³ О карьере Петрония Максима, см. Jones, Martindale, Morris (1971). Р. 749-751.

⁴ Несмотря на явно анекдотичный характер этого сообщения, нельзя исключать, что в нем есть зерно правды — о сексуальной распущенности и даже девиантности Валентинина III упоминается в нескольких источниках. См. Procop. *BV*. I.3.9–10; Zon. XIII.25; Cedr. I.19–21.

магистра армий Аэция, а затем натравил телохранителей убитого военачальника на самого императора. Последний мужчина-представитель династии Валентиниана-Феодосия был зарезан 16 марта 455 г. После смерти своего бывшего воспитанника Максим захватил престол. Его царствование продлилось немногим более двух месяцев — в конце мая 455 г. к Риму подступили вандалы Гейзериха. Император попытался было бежать, но был растерзан толпой (*Procop. BV. I.4–5*)¹.

Соученики наследников престола

Император Юлиан с горечью вспоминал, что во время своего взросления находясь в ссылке в каппадокийском Макеллуме, они с братом «проводили жизнь будучи лишены всякой серьезной науки, всякого свободного общения; мы воспитывались в прекрасных жилищах своими собственными рабами, как совместно занимаются с друзьями... Ни один ровесник не подходил к нам, ни одному это не позволялось» (*Jul. Ep. ad Ath. 271c–d*)². В отличие от императора Констанция II, стремившегося изолировать своих двоюродных братьев (и потенциальных конкурентов в борьбе за престол) от общества, августы конца IV – начала V в. охотно позволяли своим детям и племянникам обучаться в компании сверстников.

Георгий Амартол рассказывал, что Феодосий I не желал того, чтобы его сыновья обучались вместе с другими мальчиками, «чтобы они не научились от других детей тому, чего Бог не желает, и не привыкли к словам бесполезным и вредным» (*Georg. Mon. XI.49.239г*, пер. В.А. Матвеенко, Л.И. Щеголева). Это позднее и очевидно легендарное известие полностью опровергается свидетельствами авторов IV–V вв. В одном из писем Иеронима сообщается, что соучеником Аркадия и Гонория был их двоюродный брат и близкий друг Небридий II (*Jerom. Ep. 79.5 / 74*) — сын неизвест-

¹ Cp. John. Ant. Fr. Mü200–201 / R293 / M224 = Prisc. Fr. 30, ed. Blockley; Greg. Tour. HE. II.8. Об этих событиях, см. Henning (1999). P. 16–27; Oppedisano (2013). P. 45–70; Salzman (2021). P. 152–154.

² ...διαζῶμεν ἀποκεκλεισμένοι παντὸς μὲν μαθήματος σπουδάιου, πάστης δὲ ἐλευθέρας ἐντεύξεως, ἐν ταῖς λαμπραῖς οἰκετείαις τρεφόμενοι καὶ τοῖς ἡμῶν αὐτῶν δούλοις ὥσπερ ἔταίροις συγγυμναζόμενοι; προσήγει γὰρ οὐθεὶς οὐδὲ ἐπετρέπετο τῶν ἡλικιωτῶν.

ной по имени сестры императрицы Элии Флациллы и префекта Небридия¹. Мать Небридия II умерла до 386 г.², а его отец скончался ок. 386–387 гг.³. Иероним писал, что мальчик был взят на воспитание во дворец (*nutritus in palatio* — *Jerom. Ep. 79.5 / 74*) и рос «на коленях» своей царственной тетки (*in materterae nutritus sinu* — *ibid. 79.2 / 74*). Исходя из того, что Флацилла умерла в 386 г.⁴, следует, что Небридий был приглашен ко двору еще до смерти его отца. Судя по всему, на тот момент Небридий был еще совсем ребенком⁵. Впоследствии подросшему племяннику императора была дарована какая-то высокая придворная должность (*ibid. 79.2–5 / 74*). Он был обласкан августом и пользовался большим влиянием при дворе (*idid.*). Небридию II пришлось сыграть роль в политической игре его дяди — ок. 388 г.⁶ племянника императора женили на Сальвине — дочери правителя союза мавританских племен и командовавшего римскими войсками в Африке Гильдана. По-видимому, этот союз служил гарантом того, что североафриканские провинции, формально подчинявшиеся западному августу Валентиниану II, будут верны Феодосию⁷.

Краткие сведения о соучениках Аркадия и Гонория содержатся и в «Новой истории» Зосимы, упоминавшего, что вместе с ними воспитывались сыновья магистра конницы и консула 391 г. Промота (*Zos. V.3.2*). Промот был одним из наиболее деятельных полковод-

¹ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 620 (Nebridius 3).

² Примерно в 386 г. время Небридий Старший вторично женился на Олимпиаде Константинопольской. Подробнее, см. Vedeshkin (2022). P. 407–408.

³ По данным «Лавсаика» Небридий Старший умер спустя всего лишь несколько дней после свадьбы с Олимпиадой (*Pall. Laus. 56*); по мнению анонимного автора «Жития Олимпиады» — их брак продлился менее года (*V. Olymp. 2*); а согласно «Диалогу» Палладия Еленопольского — двадцать месяцев (*Pall. Dial. XVII*).

⁴ Jones, Martindale, Morris (1971). P. 342 (Flacilla).

⁵ В письме, написанном Иеронимом его недавно овдовевшей вдове Сальвине прибл. в 400 г., несколько раз упоминается о том, что Небридий II умер совсем молодым (*Jer. Ep. 79 pass.*).

⁶ Oost (1962).

⁷ О политическом значении этого брака, см.: Blackhurst (2004). P. 68–70.

цев Феодосия. Он получил известность благодаря своим громким победам над готами. Военачальник враждовал с магистром оффиций Руфином. Противостояние полководца и чиновника закончилось поражением Промота — он был выслан из столицы и вскоре погиб. По слухам за его убийством стоял его недруг Руфин (*Zos.* IV.51; *Claud. De cons. Stil. I.* 94–96; 102–103; *In Ruf. I.* 316–317)¹.

Причины, побудившие Феодосия пригласить сыновей Промота обучаться вместе с наследниками престола, не ясны. Если это произошло еще до смерти их отца, то действия императора можно объяснить его желанием обеспечить лояльность влиятельного (а следовательно, и потенциально опасного) полководца. С другой стороны, если сыновья Промота были приняты ко двору уже после его гибели, то действия августа могут свидетельствовать о его стремлении позаботиться о детях военачальника, отдавшего жизнь за империю². Так или иначе, близость сыновей Промота к августу Аркадию сделало их влиятельными фигурами в константинопольской политике. Согласно рассказу Зосима, именно они помешали Руфину выдать свою наследницу за молодого императора. Вместе с препозитом Евтропием сыновья Промота организовали бракосочетание Аркадия с жившей в их доме наследницей военачальника Баутона — Евдоксией (*Zos. V.3*)³. Женитьба Аркадия на воспитаннице сыновей Промота заметно ослабила положение Руфина и в итоге привела к падению режима всесильного временщика⁴. О дальнейшей судьбе наследников полководца источники молчат.

Несколько больше известно о соучениках августа Феодосия II, упоминающихся у ряда авторов, опиравшихся на исторический труд Евстафия Епифанейского (*Malal. XIV.3.352; 4.355; Chron. Pasch. 420; 421; John. Ant. Fr. Mü192 / M218 / R286; John. Nik. LXXXVII.1*)⁵. Малала, автор «Пасхальной хроники» и Иоанн Ни-

¹ О Промоте, см.: Jones, Martindale, Morris (1971). P. 750-751 (*Promotus*). См. также: Cameron (1970). P. 71-72.

² Schlange-Schöningen (1995). P. 58.

³ Cp. *John. Ant. Fr. Mü190 / R282 / M215*. Нумерация отрывков хроники Иоанна Антиохийского приведена по изд. Мюллера (Mü), Роберто (R) и Мариева (M).

⁴ Holum (1982). P. 52-53; Liebeschuetz (1990). P. 24; 92.

⁵ См. Treadgold (1907).

киусский рассказывают о том, что после смерти императора Аркадия соучеником (и ближайшим другом) юногоавгуста Феодосия II сделался сын комита доместиков Павлин. Иоанн Антиохийский добавляет, что вместе с ними учился некий Плацит. Оба императорских однокашника сделали блестящую карьеру (John. Ant. Fr. Mü192 / M218 / R286). Около 430 г. Павлин был назначен магистром оффиций. Впрочем, уже в начале 440-х гг., он впал в немилость и был казнен. Молва объясняла смерть другаавгуста его адюльтером с императрицей Афинаидой-Евдокией¹. По всей видимости, второй соученик Феодосия Плацит также служил по дворцовому ведомству. В актах Халкидонского собора он назван магистром оффиций (*ACOec.* II.i.ii, p. 138).

Заключение

Подводя итоги анализу биографий придворных учителей представителей династии Валентиниана-Феодосия, можно сделать следующие выводы. Во-первых, по сравнению с предшествующей эпохой статус наставников принцепсов заметно вырос. Воспитатели римских государей I–III вв. обычно были людьми невысокого звания, не занимали никаких видных постов и либо вовсе не участвовали в государственных делах, либо оказывали на них сравнительно незначительное влияние². В IV–V вв. наблюдается полностью противоположная картина — учителя принцепсов получают высочайшие чины, и становятся чрезвычайно могущественными людьми (особенно показательны головокружительные карьеры Авзония и Петрония Максима). Думается, что этот феномен был в значительной степени связан с двумя процессами: упадком института цезарата и окончательном закреплении представлений о божественном характере власти августов³. Начиная с Валентиниана I распространяется практика назначение малолетних на-

¹ Ссылки на источники, см. в Martindale (1980). Р. 846-847 (Paulinus 8). О причинах казни Павлина, см. Holum (1982). Р. 112-131; Cameron (2015). Р. 59-63. Анализ связанный с этими событиями «легенды о яблочке», см. в: Braccini (2018); Scott (2012).

² Примечательными исключениями, конечно же, являются Сенека и Фронтон. См. Panciera (1996). Р. 1158-1159.

³ См. Kelly (2008). Р. 142ff.

следников престола августами, минуя титул цезаря. Так, Грациан стал августом в восемь лет, Валентиниан II — в четыре года, Аркадий — в пять лет, Гонорий — в восемь лет, Феодосий II — в год, Валентиниан III — в шесть лет. Представление о недостижимом величии августов утверждалось за счет сакрализации всего, хоть как-то связанного с ними. В Кодексе Феодосия изданные от имени государя указы, административные органы, суд, дворец, его платье и даже конюшни назывались «священными». Отблеск этого величия естественным образом падал и на людей из окружения государя — их статус должен соответствовать их близости к «божественному». В результате, воспитатель, как один из наиболее близких к императору людей, превращается в исключительно важную фигуру. Отсюда наречения учителей государей пышными титулами, дарование им видных административных постов. Постепенно сам пост наставника принципса, ранее не имевший никакого юридического оформления институционализируется, и к началу V в. превращается в официальный (и весьма почетный) придворный титул «ргаесертор» или «βαῖουλος».

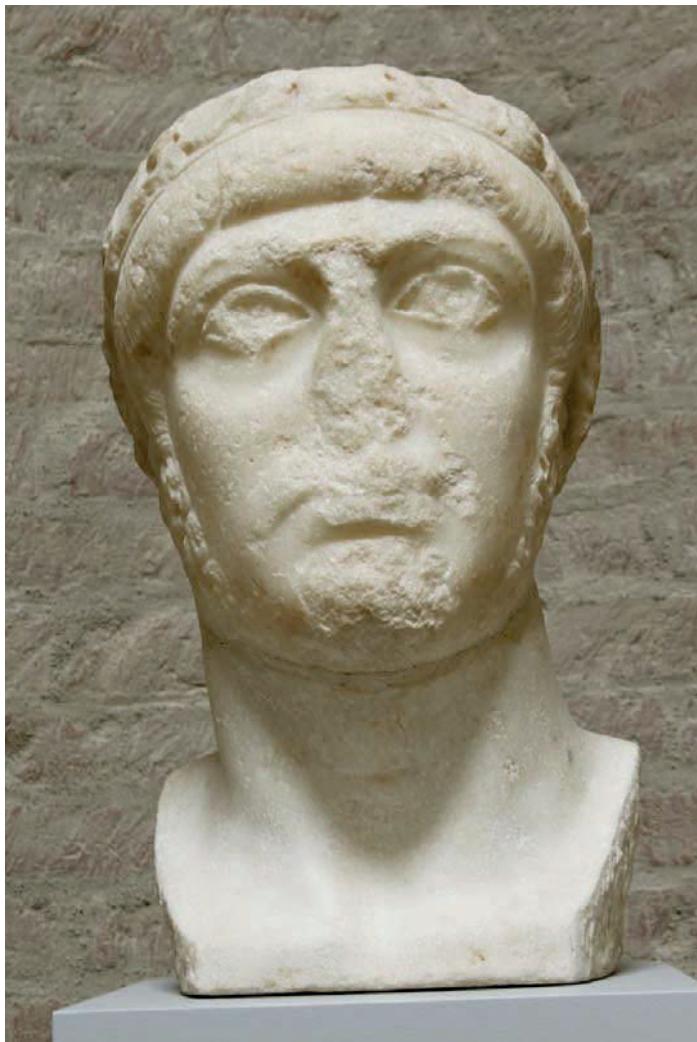
Сакрализация императорской власти вкупе с закреплением принципа династизма способствовала тому, что на протяжении всего IV–V вв. фактическими правителями государства подчас становились дети или подростки. К примеру, Валентиниан I умер, когда Грациану было всего лишь шестнадцать, Феодосий I скончался, когда его наследникам Аркадию и Гонорию, было семнадцать и десять лет соответственно, сам Аркадий отошел в лучший мир, когда Феодосию II едва исполнилось семь, а Валентиниан III был посажен на престол Западной империи в шестилетнем возрасте. Августы, становившиеся носителями неограниченной власти в столь юных годах, конечно не могли быть самостоятельны в своих действиях и в той или иной степени зависели от своего непосредственного окружения, в том числе и от наставника. В случае, если август доверял и ценил своего воспитателя, то он мог приобрести почти неограниченную власть (как это было в случае с Грацианом и Авзонием).

В принципах отбора претендентов на пост императорского наставника прослеживается четкая система — императоры-отцы подыскивали своим сыновьям учителей из представителей групп знати, в поддержке которых они на тот момент были в наибольшей

степени заинтересованы. Назначение воспитателем наследника выходца из определенной прослойки элиты служило зароком того, что, по вступлению на престол новый государь будет разделять ее социально-политические и культурные идеалы, уделять особое внимание ее нуждам.

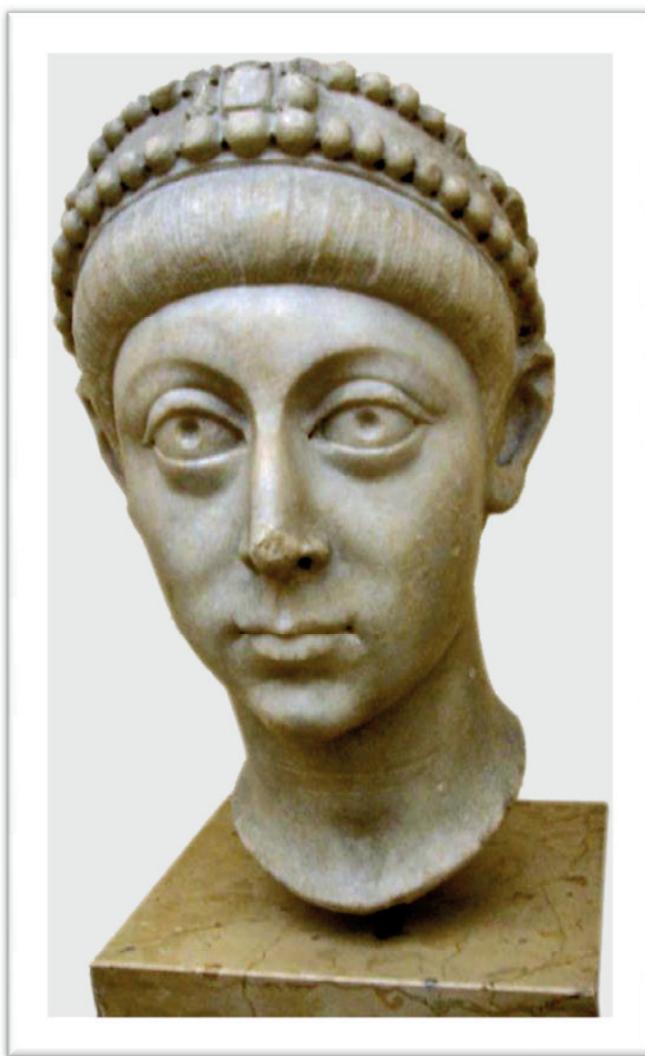
Что касается куррикулума наследников престола, то он, по-видимому, не слишком отличался от стандартной образовательной программы, принятой на вооружение сотнями грамматических и риторических школ. Некоторые отступления от общепринятых учебных планов могли быть продиктованы личными пристрастиями заказчика, то есть государя-отца (как в случае с любившим историю Феодосием I) или же самого педагога (как например Фемистий, упорно добивавшийся славы нового Аристотеля, воспитателя царя-философа, нового Александра).

Как видно, в конце IV – начале V в. в Константинополе сформировалось нечто вроде придворной школы, в которой вместе с наследниками престола учились их родственники соответствующего возраста, а равно и дети высокопоставленных чиновников и полководцев. По-видимому, привлечение к обучению будущих государей их ровесников, должно было привнести в учебный процесс соревновательный элемент. Кроме того, принятие детей видных государственных и военных деятелей ко двору могло гарантировать лояльность их отцов, а в будущем обеспечить наследников престола верными друзьями и сподвижниками — после окончания обучения однокашники римских августов могли рассчитывать на высокие придворные посты (см. Илл. 1–4).



Илл. 1.
Император Грациан. IV в.
Глиптотека, Мюнхен¹.

¹ Источник: [https://en.wikipedia.org/wiki/Gratian#/media/File:Bust_of_Gratian_\(loan_from_Rheinisches_Landesmuseum_Trier\)_-_Glyptothek_-_Munich_-_Germany_2017.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Gratian#/media/File:Bust_of_Gratian_(loan_from_Rheinisches_Landesmuseum_Trier)_-_Glyptothek_-_Munich_-_Germany_2017.jpg) (март, 2023). Wikimedia Commons.



Илл. 2.
Император Аркадий. Конец IV в.
Турция. Археологический музей Стамбула¹.

¹ Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/...:_Arcadius_Istanbul_Museum.PNG (март, 2023). Wikimedia Commons.



Илл. 3.
Император Феодосий II. Первая половина V в.
Лувр, Париж¹.

¹ Источник: https://en.wikipedia.org/wiki/Theodosius_II#/media/File:Theodosius_II_Louvre_Ma1036.jpg (март, 2023). Wikimedia Commons.



Илл. 4.

Император Валентиниан III. Середина V в. (Лувр, Париж)¹.

Материал поступил в редакцию 10.03.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 26.03.2023

¹ Источник: [https://en.wikipedia.org/wiki/Valentinian_III#/media/File:Bust_of_Valentinian_III,Louvre\(cropped\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Valentinian_III#/media/File:Bust_of_Valentinian_III,Louvre(cropped).jpg) (март, 2023). Wikimedia Commons.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Alföldi, A.A (1979) *Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash Between the Senate and Valentinian I.* Westport, Conn: Praeger.
- Ando, C. (1996) “Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine,” *Journal of Early Christian Studies* 4.2, 171-207.
- Bagnall, R.S.; et al. (1987) *Consuls of the Later Roman Empire*. Atlanta: Oxford University Press.
- Ballériaux, O. (1996) “Eugénios, père de Thémistios et philosophe néoplatonicien,” *L'Antiquité Classique*. 65, 135-160.
- Balsdon, J.P.V.D. (1979) *Romans and Aliens*. London: Duckworth,
- Barnes, T.D. (1975) ««Patricii» under Valentinian III,” *Phoenix* 29.2, 155-170.
- Barnes, T.D. (1981) *Constantine and Eusebius*. London: Harvard University Press.
- Barnes, T.D. (1982) *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blackhurst, A. (2004) “The House of Nubel: Rebels or Players?,” ed. by A.H. Merrills. *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*. Aldershot: Ashgate Publishing, 59-75.
- Boeft, den J. (2017) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXXI*. Leiden; Boston: Brill.
- Boeft, J. den; et al. (2007) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVI*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Boeft, J. den; et al. (2009) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVII*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Boeft, J. den; et al. (2015) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXX*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Booth, A.D. (1978) “Notes on Ausonius’ «Professores»,” *Phoenix* 32.3, 235-249.
- Booth, A.D. (1982) “The Academic Career of Ausonius,” *Phoenix* 36.4, 329-343.
- Born, L.K. (1934) “The Perfect Prince According to the Latin Panegyrists,” *Am. J. Philol.* 55.1, 20-35.
- Bouffartigue, J. (1992) *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris: Etudes augustinianes.
- Braccini, T. (2018) “An Apple between Folktales, Rumors, and Novellas: Malalas 14.8 and its Oriental Parallels,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 58.2, 299-323.

- Bradbury, S. (1987) “The Date of Julian’s Letter to Themistius,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28.2, 235-251.
- Bradbury, S. (2003) *Selected Letters of Libanius: From the Age of Constantius and Julian*. Glasgow: Liverpool University Press.
- Brauch, T. (1993a) “The Prefect of Constantinople for 362 AD: Themistius,” *Byzantion* 63, 37-78.
- Brauch, T. (1993b) “Themistius and the Emperor Julian,” *Byzantion* 63, 79-115.
- Brauch, T. (2002) “Notes on the Prefects of Constantinople AD 366-369,” *Byzantion* 72.1, 42-104.
- Brown, P. (1992) *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison, Wis: University of Wisconsin Press.
- Bumazhnov, D. F. (2020) “Revolution of the Solitaries, Arsenius the Great, and Socrates. An Early Theological Justification of the Radical Monastic Detachment from Society,” *Philol. Class.* 15.1, 72-87.
- Cameron, A. (1965) “Notes on Palladas,” *The Classical Quarterly* 15. 2, 215-229.
- Cameron, A., Long, J., Sherry L. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: Univ. of California Press.
- Cameron, A.M. (1969) “Agathias on the Sassanians,” *Dumbarton Oaks Papers* 23/24, 67-183.
- Cameron, Al. (1970) *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, Al. (2011) *The Last Pagans of Rome*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Cameron, Al. (2015) *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Canepa, M.P. (2009) *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Chastagnol, (1960) A. *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chastagnol, A. (1962) *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*. Paris: Nouvelles éditions latines Rennes, Impr. réunies.
- Chausson, F. (2007) *Stemmata Aurea: Constantin, Justine, Theodose. Revendications Genealogiques Et Ideologie Imperiale Au IV S. Ap. J.c.* Roma: L’Erma Di Bretschneider.
- Chausson, F. (2008) “Une fête dans la Rome de Justinien,” ed. by M.L. Caldelli; G.L. Gregori; S. Orlandi. *Epigrafia (2006. Atti della XIVe*

- Rencontre sur l'épigraphie in onore di Sivio Panciera con latri contributi di colleghi, allievi e collaboratori (Roma, 18-21 Ottobre (2006)).* Roma: Quasar, 955-974.
- Cribiore, R. (2007) *The School of Libanius in Late Antique Antioch.* Princeton: Princeton University Press,
- Dagron, G. (1968) "L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme: le témoignage de Thémistios," *Travaux et Mémoires* 3, 1-242.
- Dagron, G. (1974) *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Dagron, G. (1984) *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «patria».* Paris: PUF.
- Daly, L.J. (1970) *A Mandarin of Late Antiquity: The Political Life and Thought of Themistius.*". Chicago: Loyola University.
- Daly, L.J. (1980) "In a Borderland: Themistius' Ambivalence toward Julian," *Byzantinische Zeitschrift* 73.1, 1-11.
- Daly, L.J. (1983) "Themistius' Refusal of a Magistracy," *Byzantion* 53.1, 164-212.
- Daryaee, T. (2012) "Mehr-Narseh," *Encycl. Iran. Online Edition.* — <https://iranicaonline.org/articles/mehr-narseh> (10.03.2023).
- Dostálová, R. (2000) "Zu Pseudo-Themistios' Oratio de religionibus (Or. 12)," *Listy filologické / Folia philologica* 123.1/2, 22-30.
- Drinkwater, J.F. (1987) *The Gallic Empire: Separatism and continuity in the North-Western provinces of the Roman Empire A.D. 260-274.* Studgard: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Drinkwater, J.F. (2007) *The Alamanni and Rome 213-496 (Caracalla to Clovis)* Oxford; New York: Oxford University Press.
- Drinkwater, J.F.; Elton H. (2002) *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dzino, D. (2005) "Sabaiarius: Beer, Wine and Ammianus Marcellinus," ed. by W. Mayer, S. Trzcionka. *Feast, Fast or Famine: Food and Drink in Byzantium.* Leiden; Boston, MA: Brill, 57-68.
- Elm, S. (2012) *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome.* Berkeley: University of California Press.
- Ensslin, W. (1934) "Die konstantinische Patriziat und seine Bedeutung im 4. Jahrhundert," *Mélanges Bidez Annu. L'Institut Philol. D'histoire Orient. Slaves.* 2, 361-376.

- Errington, R.M. (2022) “Themistius and His Emperors,” *Chiron* 30, 861-904.
- Foerster, R. (1900) “Andreas Dudith und die zwölfte Rede des Themistios,” *Neue Jahrb. Für Klass. Altert. Gesch. Deutsche Litt. Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur, und für Pedagogik* 3, 74-93.
- Fortina, M. (1953) *L'imperatore Gratiano*. Torino: Soc. ed. intemaz.
- Frakes, R.M. (2005) “The Dynasty of Constantine Down to 363,” ed. by N. Lenski. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine Cambridge Companions to the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 91-108.
- Freire, J.G. (1973) “Traductions latines des Apophthegmata patrum,” ed. by C. Mohrmann. *Mélanges Christine Mohrmann: Nouveau recueil*. Utrecht, Anvers: Spectrum, 164-171.
- Giusto, T. (2013) “Mapping the world under Theodosius II,” ed. by C. Kelly. *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity Cambridge Classical Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 155-171.
- Goulding, R. (2000) “Who Wrote the Twelfth Oration of Themistius?,” *J. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 63, 1-23.
- Greatrex, G.; Bardill, J. (1996) “Antiochus the «Praepositus»: A Persian Eunuch at the Court of Theodosius II,” *Dumbarton Oaks Papers* 50, 171-197.
- Green, R.P.H. (1978) “Prosopographical Notes on the Family and Friends of Ausonius,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 25, 19-27.
- Green, R.P.H. (1991) *The Works of Ausonius*. Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Grossi, I. (2018) *I prefetti urbani di Roma tra il 423 ed il 599 d.C.: un'analisi prosopografica. I prefetti urbani dell'età di Valentiniano III (425–455)*. Roma: Universita di Roma, La Sapienza.
- Haarhoff, (1920) T. *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*. London: Oxford University Press.
- Harries, J. (1988) “The Roman Imperial Quaestor from Constantine to Theodosius II,” *Journal of Roman Studies* 78, 148-172.
- Harries, J. (2001) *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartke, W. (1962) *Geschichte und Politik im Spätantiken Rom: Untersuchungen über die Scriptores Historiae Augustae*. Leipzig: Scientia Verlag Und Antiquariat.

- Heather, P.; Moncur, D. (2001) “Politics, *Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius’ Select Orations*. Liverpool: Liverpool University Press, (2001).
- Henck, N. “Constantius’ Paideia, Intellectual Milieu and Promotion of the Liberal Arts,” *The Cambridge Classical Journal* 47, 172-187.
- Henning, D. (1999) *Periclitans res publica: Kaisertum und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5 – 493 n. Chr.* Stuttgart: Steiner.
- Holum, K. (1982) *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Honoré, (1998) T. *Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD: the Theodosian Dynasty and Its Quaestors with a Palingenesia of Laws of the Dynasty*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopkins, M.K. (1961) “Social Mobility in the Later Roman Empire: The Evidence of Ausonius,” *The Classical Quarterly* 11.2, 239-249.
- Humphries, M. (2012) “Valentinian III and the City of Rome (425-55): Patronage, Politics, Power,” *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*: Oxford University Press, 161-182.
- Janiszewski, P.; Stebnicka; K., Szabat, E. (2014) *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*. New York, NY: Oxford University Press.
- Jones, A.H.M.; Martindale, J.R.; Morris, J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. A.D. 260–395*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaster, R.A. (1988) *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Kelly, C. (2008) “Emperors, Goverment and Bureaucracy,” ed. by A. Cameron, P. Garnsey. *The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D. 337–425*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-183.
- Laurent, V. (1953) Ο μέγας βασιλος. À l’occasion du parakimomène Basile Lékapène,” *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* XXIII, 193-205.
- Lemerle, P. (1986) *Byzantine Humanism: the First Phase. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th Century*. Leiden; Boston, MA: Brill.
- Lenski, N. (2002) *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley: University of California Press.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (1990) *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press.

- Martindale, J.R. (1980) *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II. A.D. 395–527*. Cambridge: University press.
- Matthews, J. (1989) *Roman Empire of Ammianus*. London: Duckworth Publishing.
- Matthews, J. (1990) *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425*. New York: Oxford University Press.
- McEvoy, M.A. (2013) *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367–455*. Oxford: Oxford University Press.
- McGeachy, J.A. (1942) *Quintus Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West*. Chicago: University of Chicago.
- McLynn, N. (2005) “Genere Hispanus: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy,” ed. by K. Bowes, M. Kulikowski. *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*. Leiden: Brill, 77–120.
- McLynn, N.B. (1994) *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley; Los Angeles; New York: University of California Press.
- Milićević-Bradač, M. (1999) “Bromos ou Bromios: Bromo, a ne Bromije (Anth.Pal.9.368),” *Opuscula archaeologica* 23–24.1. 65–76.
- Oost S.I. (1962) Count Gildo and Theodosius the Great,” *Classical Philology* 57.1. 27–30.
- Oppedisano, F. (2013) *L'impero D'occidente negli anni di Maioriano*. Roma: L'Erma Di Bretschneider.
- Panciera, S. (2006) “Petronio Massimo precettore di Valentiniano III”, ed. by S. Panciera. *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956–2005) con note complementari e indici* Roma: Quasar, 1153–1166.
- Petit, P. (1957) *Les étudiants de Libanius*. Paris: Nouvelles éditions latines,
- Prato, C.; (1984) Fomaro, A. *Giuliano Imperatore: Epistola a Temistio*. Lecce: Milella.
- Regnault, L. “Arsenius of Scetis and Turah, Saint,” *Copt. Encycl.* Vol 1. (1991) 240a – 241b.
- Rougé, J. (1958) “La pseudo-bigamie de Valentinien Ier,” *Cahiers d'histoire* 3.5–15.
- Rubenson, S. (2013) “The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers,” *Studia Patristica* LV. 5–22.
- Sabbah, G. (1992) “Présences féminines dans l'histoire d'Ammien Marcellin: Les rôles politiques,” ed. by H.C. Teitler, J. den Boeft, D. I. den Hengst. *Cognitio Gestorum: The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*. Amsterdam; New York: Royal Academy of Netherlands, 91–105.

- Salzman, M.R. (2021) *The Falls of Rome: Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.
- Schemmel, F. (1908) “Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert p. C. n.” *JKPh*. 22. 147-168.
- Schlange-Schöningen, H. (1995) *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Scott, R. (2012) “From propaganda to history to literature: the Byzantine stories of Theodosius’ apple and Marcian’s eagles,” *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*. London; New York: Routledge, 115-132.
- Sivan, H.A. (1988) “Forerunner of Ausonius. Notes on Aemilius Magnus Arborius, Ausonius,” *Ancient History Bulletin* 2, 145-149.
- Sivan, H. (1993) *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy*. London; New York: Routledge.
- Sivan, H. (1996) “Was Theodosius I a Usurper?,” *Klio* 78.1, 198-211.
- Smith, R. (1995) *Julian’s Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London; New York: Routledge.
- Sogno, C.Q. (2006) *Aurelius Symmachus: a Political Biography*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Storch, R.H. (1972) “The XII Panegyrici Latini and the Perfect Prince,” *Acta Classica*. 15. 71-76.
- Swain, S. (2013) *Themistius, Julian and Greek Political Theory under Rome*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Teitler H. (2007) “Ammianus on Valentinian. Some Observations,” ed. by J. den Boeft; et al. *Ammianus after Julian*. Leiden; Boston: Brill, 53-70.
- Treadgold W. (2007) “The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania,” *The International History Review* 29.4, 709-745.
- Vanderspoel, J. (1987) “The Fourth Century Philosopher Maximus of Byzantium,” *Ancient History Bulletin* 1.3, 71-74.
- Vanderspoel, J. (1995) *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Vedeshkin, M.A. (2022) “The Pagan Father for Olympias the Deaconess,” *Scrinium* 18.1, 407-419.
- Vitiello, M. (2015) “Emperor Theodosius’ Liberty and the Roman Past,” *Harvard Studies in Classical Philology* 108, 571-620.

- Watts, E.J. (2012) “Education: Speaking, Thinking, and Socializing,” *The Oxford Handbook of Late Antiquity*: Oxford University Press, 467-486.
- Watts, E.J. (2015) *The Final Pagan Generation*. Oakland, California: University of California Press.
- Woods, D. (2004) “The Constantinian Origin of Justina (Themistius, Or. 3.43b),” *The Classical Quarterly* 54. 1, 325-327.
- Zuckerman, C. (1999) “Comtes et dues en Égypte autour de l'an 400 et la date de la Notitia Dignitatum Orientis,” *Antiquité Tardive* 6, 137-147.
- Александрова, Т.Л. (2018) *Византийская императрица Афинайда-Евдокия: жизнь и творчество в контексте эпохи правления императора Феодосия II (401–450)*. Спб.: Алетейя. [Aleksandrova, T. L. (2018) Vizantijjskaja imperatrica Afinajda-Evdokija: zhizn' i tvorchestvo v kontekste jerophi pravlenija imperatora Feodosija II (401–450). Spb.: Aletejja].
- Александрова, Т.Л. (2019) “Образовательная политика Феодосия II и судьба Константинопольского Аудиториума,” *Hypothekai* 3, 278-300. [Aleksandrova, T.L. (2019) “Obrazovatel'naja politika Feodosija II i sud'ba Konstantinopol'skogo Auditoriuma,” Hypothekai 3, 278-300].
- Афиногенов, Д.Е. (2004) “К происхождению легенды о св. Арсении — воспитателе императоров Аркадия и Гонория,” *Вестник древней истории* 284/1. С. 49-60. [Afinogenov, D.E. (2004) “K proishozhdeniju legendy o sv. Arsenii — vospitatele imperatorov Arkadija i Gonorija,” Vestnik drevnej istorii 284/1. S. 49-60].
- Васильевский, В.Г. (1887) “Синодальный кодекс Метофраста,” *Журнал Министерства Народного Просвещения* CCCXI.6, 332-404. [Vasil'evskij, V.G. (1887) “Sinodal'nyj kodeks Metofrasta,” Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshhenija CCCXI.6, 332-404].
- Ведешкин, М.А. (2018) *Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв.* Спб.: Алетейя. [Vedeshkin, M.A. (2018) Jazycheskaja oppozicija hristianizacii Rimskoj imperii IV–VI vv. Spb.: Aletejja].
- Ведешкин, М.А. (2021) “От «гречишки» до «молний»: о многих прозвищах императора Юлиана,” *Одиссея: человек в истории* 29, 176-200. [Vedeshkin, M.A. (2021) “Ot «grechishki» do «molnij»: o mnogih prozvishhah imperatora Juliana,” Odissej: chelovek v istorii 29, 176-200].
- Ведешкин, М.А. (2022a) “«Пивняк», «Мясник» и «Змеевик»: прозвища римских императоров конца IV – начала VI вв.,” *Одиссея: человек в истории* 28, 274-302. [Vedeshkin, M.A. (2022a) “«Pivnjak», «Mjasnik» i «Zmeevik»: prozvishha rimskih imperatorov konca IV – nachala VI vv.,” Odissej: chelovek v istorii 28, 274-302].

- Ведешкин, М.А. (2022b) “Константин I и философы: некоторые аспекты культурно-образовательной и религиозной политики христианскогоавгуста,” *Диалог со временем* 81, 263-279. [Vedeshkin, M.A. (2022b) “Konstantin I i filosofy: nekotorye aspeky kul'turno-obrazovatel'noj i religioznoj politiki hristian-skogo avgusta,” *Dialog so vremenem* 81, 263-279].
- Козлов, А.С. (1982) Основные направления политической оппозиции правительству Византии в первой половине V в.,” *Античная древность и Средние века.* 19, 5-28. [Kozlov, A.S. (1982) Osnovnye napravlenija politicheskoy oppozicii pravitel'stvu Vizantii v pervoj polovine V v.,” *Antichnaja drev-nost' i Srednie veka.* 19, 5-28].
- Мирошниченко, Е.И. (2021) *Синесий Киренский: личность и этикет в позднеантичной эпистолографии.* СПб.: Нестор-История. [Miroshnichenko, E.I. (2021) *Sinesij Kirenskij: lichnost' i jetiket v pozdneantichnoj jepistolografiij.* SPb.: Nestor-Istorija].
- Уоттс, Э. (2019) “Образование в поздней Античности: общение, мысль и социализация,” *Hypothesai* 3. 306-338. [Uotts, Je. (2019) “Obrazovanie v pozdnej Antichnosti: obshhenie, mysl' i socializacija,” *Hypothesai* 3. 306-338].
- Чекалова, А.А. (2010) *Сенат и сенаторская аристократия Константинополя. IV – первая половина VII века.* М.: Наука. [Chekalova, A.A. (2010) *Senat i senatorskaja aristokratija Konstantinopolja. IV – pervaja polovina VII veka.* M.: Nauka].

Mikhail VEDESHKIN

EDUCATING THE SOVEREIGN

COURT TEACHERS OF THE HEIRS OF THE ROMAN EMPERORS OF
THE LATE 4TH CENTURY – THE FIRST HALF OF THE 5TH CENTURY

This article is dedicated to a variety of problems related to the education of the heirs of the Valentinian-Theodosius dynasty. It covers the biographies of the tutors of the royal children (Ausonius, Themistius, Arsenius, Antiochus, Anastasius, Petronius Maximus), evaluates the activities of the court schools, traces the transformation of the status of the tutors assigned to the heirs to the throne, describes the principles of their recruitment, and makes an attempt to reconstruct the curriculum of their schools. The conclusion is made that in contrast to the 1st – 3rd century A.D., the status of the court teacher had significantly strengthened. The educational pro-

grams of the court schools generally repeated the curricula of the ordinary grammar and rhetorical schools of the Empire. The article argues that the teachers of the heirs, as a rule, were chosen from the segments of the nobility, in whose support the government was most interested at the time. In addition, it is noted that children of prominent officials and military officers were involved in the education of future sovereigns. This practice introduced a competitive element into the educational process and served as a guarantee of the loyalty of the fathers of classmates of the heirs.

О МЕДИЦИНСКОЙ РИТОРИКЕ ГАЛЕНА

И.В. ПРОЛЫГИНА

Уже в классическую эпоху в Греции медицина была тесно связана с риторикой, поскольку нуждалась в инструментарии для убеждения аудитории и логического обоснования методов лечения. В императорский период владение риторическими приемами становится неотъемлемым признаком образованности и принадлежности к интеллектуальной элите, которая высоко ценила импровизированные публичные выступления и словесные диспуты, в том числе и на научные темы. Гален как один из самых ярких и плодовитых писателей эпохи Антонинов и Северов занимает одно из ключевых мест в этой культуре так называемой «Второй софистики». Однако исследование его стиля до сих пор относится к категории *desideratum*. Трудность состоит, главным образом, в том, что его сочинения исключительно разнообразны по своему объему, жанровой специфике и целевой аудитории и в каждом отдельном случае требуют внимательного соотнесения текста с контекстом. В статье анализируются некоторые софистические аспекты сочинений Галена как автора, который изобрел способ говорить о науке. Рассматривается вопрос о том, что современные исследователи понимают под «Второй софистикой» и каковы критерии принадлежности того или иного автора к этому явлению. Одним из таких критериев выступает *paideia* — школьное грамматическое, риторическое и философское образование, которое обеспечило много общих формальных черт, зафиксированных в сочинениях греческих и римских авторов этого периода. И, хотя Гален прямо не говорит о своем риторическом образовании и скептически отзывается о методах риторического убеждения, список его сочинений, посвященных вопросам грамматики и риторики, который сохранился в его автобиографических сочинениях, свидетельствует о его пре-

красном владении вопросом. С другой стороны, даже поверхностное чтение его сочинений указывает на опыт Галена в составлении так называемых «прогимнасм» и владение жанровой спецификой основных типов текста: повествованием, восхвалением, инвективой, сравнением и описанием, опровержением и др., которые позволили ему стать выдающимся врачом, polemистом, комментатором и изобретателем научного дискурса.

Как известно, во второй половине V в. до н.э. в Греции происходит зарождение и развитие различных видов «искусств» (*technai*). Среди этих искусств риторика и медицина, на первый взгляд, имеют мало общего: целью первой было убеждение слушателей посредством речей, а второй — лечение больных. Однако, уже начиная с «Гиппократова сборника», медицинские тексты были тесно связаны с риторикой. Софист Горгий в «Похвале Елене» сравнивает воздействие речей на душу с воздействием лекарств на тела¹. Платон в «Горгии» и «Федре» рассматривает медицину в целом и Гиппократа, в частности, как модель для определения целей и метода истинной риторики². Некоторые медицинские тексты были составлены для устного произнесения перед широкой аудиторией и содержали характерные черты эпидейктического жанра, как показал Ж. Жуанна на примере трактатов «Об искусстве» (De arte) и «О ветрах» (De flatibus), входящих в «Гиппократов сборник»³. Знание и практическое применение риторических приемов уже в V в. до н.э. было залогом успешной медицинской карьеры, а часть медицинского корпуса с полным основанием можно считать частью риторической культуры уже в этот период. Однако не только медицина влияла на риторику, но и риторика на медицину. Так, по мнению Ж. Пиго, стиль играл значительную роль при описании клинической картины в «Эпидемиях» Гиппократа⁴.

¹ Gorgias, DK 82 B 11 (14) = Radermacher 39 (14).

² Plato, *Gorg.*, passim начиная с 464 A, *Phaedr.* 270 B sqq.

³ Jouanna (1984). Р. 26-44; (2012). Р. 39-54. О других сочинениях «Гиппократова сборника», предназначенных для декламирования см. Festugière 1948: VIII-XIII.

⁴ Pigeaud (1988). Р. 305-329.

Медицинское искусство было неизбежно связано с системой доказательств и коммуникацией как между врачом и пациентом, так и внутри медицинского сообщества в целом. Поэтому справедливо говорить о «медицинской риторике», которая, с одной стороны, наряду с философией позволяла применять логические методы доказательств, раскрывающие причины болезни и обосновывающие применение того или иного метода лечения¹, а, с другой, была непременным условием для подтверждения профессионального статуса врача, его авторитета и положения в обществе, особенно в римский период.

В этом контексте Гален Пергамский (129–210 / 217 гг. н.э.) занимает исключительное положение и в силу весьма объемного сохранившегося корпуса его сочинений, представляющих разнообразие литературных жанров, и в силу богатого набора риторических приемов, которые позволяют составить живое представление о технической стороне литературы эпохи Второй софистики, и в силу значительного числа его исторических и автобиографических сведений. Как заметил В. Наттон в своем предисловии к переводу трактата «О прогностике»: «В корпусе своих трудов Гален демонстрирует значимость своего блестящего образования, силу своей риторики и талант к софистическому красноречию, в котором он мог бы соперничать с любым из своих современников. Воспитанный в традиции импровизированных речей странствующих философов и риторов и сам регулярно выступающий с публичными лекциями по медицине и логике, он временами приближается к стилю и языку проповедника. «Священные речи» Элия Аристида показывают познания софиста в области медицины, а трактат Галена «O прогностике» показывает познания врача в области софистики»².

В. Наттон сравнивает двух современников, выходцев из Малой Азии: софиста Элия Аристида, чьи обширные познания в области медицины позволили ему написать любопытный текст о своей жизни и опыте длительного лечения, и врача Галена, блестяще владевшего риторическим инструментарием софистов. Эта параллель наводит на несколько мыслей: во-первых, риторика и софис-

¹ См. Coste, Jacquart, Pigeaud (2012).

² Nutton (1979). P. 59.

тика, во II в. н.э., скорее всего, представляла собой единой целое; во-вторых, движение так наз. Второй софистики представляло собой не узко литературное явление, но охватывало разные интеллектуальные направления, в частности, как ораторское, так и медицинское искусство.

В настоящей статье мы предпримем попытку проанализировать некоторые софистические аспекты сочинений Галена в литературном и культурном контексте его времени, исходя из его собственных свидетельств о полученном образовании и использовании риторического инструментария. Но, прежде всего следует сказать несколько слов о том, что мы понимаем под «Второй софистикой» — понятием, которое в конце прошлого столетия вызвало живую научную дискуссию¹, и какое место в ней отводится Галену.

Термин «Вторая софистика» впервые встречается у Филострата в контексте характеристики греко-римской культуры и литературы императорского периода и касается т. наз. «новых софистов» — ораторов, занимавшихся преимущественно эпидейктическим красноречием. В современной научной литературе понятие Второй софистики было переосмыслено и расширено до пределов исторического периода, культурного и литературного движения, объединенного общей тематикой и риторическими приемами. К разнообразию литературных жанров «Второй софистики» относят и прозу Галена. Так, Гр. Андерсон в своем исследовании, посвященном Второй софистике, приводит схему с концентрическими кругами вокруг софистики, в которых располагает авторов I-II вв. Гален в этой схеме занимает периферическое место наряду с Платоном². Однако остается открытым вопрос о том, каковы критерии принадлежности автора к Второй софистике?

Гален не преподавал риторику, о его риторическом образовании сохранилось лишь несколько его собственных упоминаний. О софистах он обычно упоминает либо в отрицательном, либо в ироническом смысле. Однако нам известно, что он написал целый ряд сочинений «для ораторов», как он сам указывает в своем

¹ Bowersock (1969). P. 11-15; Kollesch (1981). P. 1-11; Brunt (1994). P. 43-46; Swain (1996); von Staden (1997). P. 33-54; Whitmarsch (2005).

² Anderson (1993). P. 10.

сочинении «*O собственных книгах*»¹. Кроме того, на его принадлежность к ораторской традиции указывает его постоянная практика импровизации, которая позволяет считать его, если не софистом, то, по крайней мере, их конкурентом². На принадлежность Галена к общему с софистами (такими, например, как Дион Хрисостом и Фаворин) литературному движению указывает также тематика многих его сочинений и их жанровая специфика. Так называемая *paideia*, которая подразумевает грамматическое, риторическое и философское образование, обеспечила много общих формальных черт у греческих и отчасти римских интеллектуалов императорского периода. И Гален, несмотря на свой медицинский дискурс, который был направлен в большей степени на научное знание (*episteme*) с опорой на систему доказательств, аристотелевскую теорию научного метода и иерархию посылок (научных, диалектических, риторических и софистических), постоянную апелляцию к мнению Платона и Гиппократа, а не на торжественное красноречие (*epideixis*), не является исключением. Как замечает Г. фон Штаден, «Аудитория Галена, курсировавшая между выступлениями софистов и медицинскими дебатами, вероятно, предъявляла схожие риторические, театральные и эмоциональные требования к обоим видам выступлений. Если верить рассказам Галена, он не обманул ее ожиданий: слушатели встретили высокообразованного интеллектуала, прекрасно начитанного в вопросах истории, литературы и риторики, опытного оратора и полемиста, чья техническая виртуозность восхищала и наставляла удивленную публику»³. Фон Штаден дал здесь прекрасную оценку различий между Галеном и софистами в контексте культуры зрелищности и риторического соперничества того времени.

Не считая рассеянных по его текстам отдельных замечаний, Гален прямо практически нигде не говорит о своем риторическом образовании. Для некоторых исследователей этот факт послужил основанием для того, чтобы исключить Галена из числа авторов, принадлежащих культуре Второй софистики⁴. Однако помимо прямых свидетельств следует обратить внимание на часть его утра-

¹ *De libr. pr.* XX. Рус. пер. Пролыгина (2017). С. 673.

² См. von Staden (1995). Р. 47-66.

³ Von Staden (1997). Р. 53-54.

⁴ Brunt (1994). Р. 44.

ченных сочинений, о которых известно благодаря сохранившемуся каталогу его трудов, приведенных в трактате «*O собственных книгах*». Список приведенных сочинений ясно показывает живейший интерес Галена к вопросам языка и стиля и свидетельствует о том, что, как минимум, он признавал риторику самостоятельной дисциплиной. В последней XX главе, озаглавленной как «Сочинения общие для грамматиков и ораторов¹» он приводит следующий список: «Сорок восемь книг *О лексике аттических писателей*²; три книги *Об общеупотребительной лексике Евполида*; пять книг *Об общеупотребительной лексике Аристофана*; две книги *Об общеупотребительной лексике Кратина*; книга *Примеров особой комедийной лексики*; *Полезно ли чтение древней комедии для учащихся*³; семь книг *Против тех, кто порицает допускающих солецизмы в речи*⁴; книга *О ложных аттицизмах*; *О ясности и неясности*; книга *«Можно ли быть одновременно критиком и грамматиком»*⁵.

К этому списку можно смело добавить еще комментарий к трактату Евдема «*O стиле*», о котором Гален упоминает в XIV и XVI главе того же сочинения. И если число филологических сочи-

¹ Все эти сочинения утрачены. В трактате *De indol.* 20 Гален упоминает о том, что большинство его сочинений по литературной критике погибли при пожаре в храме Мира в 192 г.

² О содержании этого трактата Гален кратко упоминает в *De ord. libr.* V, 1-4.

³ Гален интересовался словарем не только Аристофана, но и его современников Эвполида и Кратина. Эти три автора составляли часть канона комедиографов классического периода, см. *Ars poetica* Горация. Как показал фон Штаден и Нэттон, Гален часто использовал словарь комедиографов V и IV вв. до н.э. для объяснения медицинского или иного термина, особенно, в комментариях на Гиппократа, см. von Staden (1998). Р. 65-95; Nutton (2009). Р. 30-31. Под «общепотребительной лексикой» (πολιτικὰ ὄνοματα) Гален имеет в виду, скорее всего, лексику, отличную от диалектизмов или от любой научной лексики, требующей комментария.

⁴ Об этом трактате Гален упоминает также в *De ord. libr.* V, 3. Глагол «употреблять солецизмы», σολοικέειν, происходит от названия г. Солы, афинской колонии в Киликии, жители которой со временем утратили чистоту аттического диалекта и стали допускать неправильные речевые обороты.

⁵ *De libr. pr.* XX. Рус. пер. Пролыгина (2017). С. 673.

нений Галена, известных нам только по названиям, не так велико, то корпус комментариев Галена, который также свидетельствует о богатой литературной эрудиции автора и его требовательности к лингвистической точности, насчитывает более 70 текстов. Кроме того, в его сочинениях встречается множество замечаний о стиле других авторов, особенно Гиппократа, и о греческом языке своих предшественников таких, как Диоскорид или Архиген.

Еще один отрывок из его сочинения «*O собственных книгах*» позволяет сделать вывод о том, что риторика не рассматривалась Галеном как дисциплина, позволяющая убедить слушателей. Для нахождения аргументации Гален предпочитает говорить о диалектике и доказательном методе:

И вот, препоручив себя всем знаменитым стоикам и перипатетикам того времени, я узнал множество иных логических теорем, которые при дальнейшем рассмотрении нашел бесполезными для доказательств. <...> И, клянусь богами, насколько это зависело от учителей, я и сам впал бы в пирроново сомнение¹, если бы не придерживался принципов геометрии, арифметики и счета, в которых изначально преуспел благодаря образованию, полученному главным образом от отца, унаследовавшего эти теоретические знания от деда и прадеда². И вот, видя, что мне представляются отчетливо истинными не только все те вещи, которые относятся к предсказаниям затмений и устройствам солнечных и водяных часов, но и все иное, изобретенное согласно [законам] архитектуры, я решил, что лучше пользоваться способом геометрических доказательств³. Ибо я обнаружил, что даже величайшие знатоки диалектики и философы расходятся во мнениях не только друг с другом, но и сами с собой, однако все единодушно восхваляют геометрию.

¹ Пиррон из Элиды (360–270 до н.э.) был основателем скептической школы.

² О своем отце и его влиянии на начальное образование Гален упоминает в *De animi aff. dign.* 8 (Kühn V, 4, 1 sqq.; De Boer, CMG V 4, 1, 1, p. 28). Он рассказывает о том, что отец дал ему прекрасное образование в области геометрии, арифметики, архитектуры и астрономии. О семье Галена см. Schlangen-Schöningen (2003). 40 sqq.

³ О сложной модели геометрического анализа у Галена см. Lloyd (1990). 60 sqq.

ческие доказательства. Таким образом, я еще больше осознал, что надо воздерживаться от рассуждений философов, но следовать своеобразию линейных доказательств. <...> И вот, тем, кто желает поупражняться в линейных доказательствах, я советую выучиться им самим, а затем прочитать наше сочинение *О доказательстве*¹, которое я составил в пятнадцати книгах².

Как следует из этого отрывка, Гален не упоминает о риторике как о важной составляющей своего профессионального образования. По всей видимости, у авторов научной прозы не было необходимости демонстрировать риторические приемы, за исключением профессиональных софистов. В области медицины, начиная с Гиппократа, ее заменила философская диалектика, которой Гален также посвятил целый ряд сочинений, упоминаемых в трактате *«О собственных книгах»*³.

Однако, несмотря на этот факт, риторика, несомненно, было частью базового образования Галена, и владение ее основными приемами было необходимым условием публичных выступлений. Известно, что в системе античного образования она следовала сразу за изучением грамматики и включала изучение классиков и составление так называемых «прогимнасм» (*progymnasmata*), предварительных риторических упражнений. Сохранились античные учебные пособия, которые содержали курс основных типов текстов для изучения: басню, повествование, анекдот, восхваление, инвективу, сравнение, описание, тезис, опровержения и др⁴. Изучив формальные композиционные и жанровые особенности этих

¹ От трактата *De demonstratione* сохранилось только несколько фрагментов на греческом и несколько цитат на арабском. Гален считал это сочинение крайне важным для логического образования будущего врача и важным инструментом для овладения любым правильным методом. О попытке реконструкции этого текста см. Chiaradonna (2009). Р. 43-77; Havrda (2015). Р. 265-287; Пролыгина (2018). С. 33-51.

² *De libr. pr.* XIV. Рус. пер. Пролыгина (2017). С. 665.

³ В *De libr. pr.* Гален упоминает о своих «сочинениях, полезных для доказательств» (XIV), «сочинениях, относящихся к философии Платона» (XVI), «сочинениях, относящихся к философии Аристотеля» (XVII), о книгах, касающихся «разногласий с философией стоиков» (XVIII).

⁴ Kennedy (2003). Р. 173-228; Patillon, Bolognesi (1997); Penella (2015).

текстов и овладев необходимыми знаниями в области мифологии, литературы и классической афинской истории, студенты переходили к составлению и публичному произнесению собственных декламаций (*meletai*) на разные темы. В корпусе сочинений Галена можно встретить примеры почти всех школьных упражнений такого рода: и повествования, и анекдоты, и инвективы, и восхваления, и опровержения и проч. с полным набором приемов риторической аргументации, которую не стоит недооценивать. Сохранилось даже отдельное сочинение, которое по своим жанровым характеристикам можно смело отнести к энкомию с чертами тезиса — «*Об упражнении с маленьким мячом*»¹.

Таким образом, при реконструкции мысли Галена и той или иной характеристике его сочинений следует помнить об этом усвоенном им с детства базовом риторическом образовании, даже если эксплицитно Гален о нем и не говорит. Можно привести цитату автора *Прогимнасм* Элия Теона, который замечает: «Я изложил это не потому, что думал, что все это подходит для всех начинающих, но для того, чтобы мы знали, что занятие этими упражнениями совершенно необходимо не только будущим ораторам, но также тому, кто желает заниматься искусством поэтов, историков или других писателей. Ибо это своего рода основы любого вида словесности, и как кто заложит их в душу юношей, таковы непременно будут и последующие результаты. Вот почему необходимо, чтобы в дополнение к сказанному и сам учитель, составив некоторые совершенные опровержения и утверждения, предписал юношам их пересказывать, чтобы они, усвоив эти примеры, смогли им подражать»². Полученный в юношеском возрасте опыт устного и письменного изложения своих мыслей, по всей видимости, воспринимался как нечто вполне обыденное и естественное, и не требовал дополнительных комментариев от автора, который использовал весь риторический инструментарий как нечто само собой разумеющееся подобно тому, как это делали Платон или Лукиан.

Материал поступил в редакцию 5.03.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.03.2023

¹ Gibson (2014), рус. пер. Пролыгина (2019). С.245-252, 253-261.

² Aleius Theon. *Progymn.* 70 Spengel. Пер. авт.

СОКРАЩЕНИЯ

Сочинения Галена

De animi aff. dign. — *De animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*

De indol. — *De indolentia*

De libr. pr. — *De libris propriis*

De ord. libr. — *De ordine librorum suorum*

Другие авторы и их сочинения

Aelius Theon

Progymn. — *Progymnasmata*

Plato

Gorg. — *Gorgias*

Phaedr. — *Phaedrus*

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Издания и переводы

Kühn, C.G. ed. (1821-1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.

Nutton, V. (1979) *Galen. On Prognosis*, CMG V, 8, 1. Berlin.

Patillon, M., Bolognesi, G. (1997) *Aelius Théon: Progymnasmata*. Paris.

Гален (2018) “О том, что не стоит печалиться”. Пер. с древнегреч. и комм. И.В. Пролыгиной, *Философский журнал*. Т. 11. № 4, 180-186.

Пролыгина, И.В. (2017) “Гален. О собственных книгах”, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 11. Вып. 2, 636-677.

Пролыгина, И.В. (2019) “Гален. Об упражнении с маленьким мячом”, *Философия. Журнал высшей школы экономики*. Т. 3, № 1, 253-261.

Исследования

Anderson, G. (1993) *The Second Sophistic. A Cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge.

Bowersock, G.W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon P.

Brunt, P. (1994) “The Bubble od the Second Sophistic”, *BICS*, 39, 25-52.

Chiaraadonna, R. (2009) “Le traité de Galien “Sur la démonstration” et sa postérité tardo-antique”, R. Chiaraadonna, F. Trabattoni, eds., *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden-Boston: Brill, 43-77.

Coste, J., Jacquart, D., Pigeaud, J. (2012) *La rhétorique médicale à travers les siècles*. Genève: Droz.

Festugière, A.-J. (1948) *Hippocrate. L'ancienne médecine*. Paris: Klincksieck.

- Gibson, C.A. (2014) “Encomium and Thesis in Galen’s *De parvae pilae exercitio*”, *Greek, Roman and Byzantine studies*, 54 (3), 462-473.
- Havrda, M. (2015) “The purpose of Galen’s treatise On demonstration”, *Early science and medicine*, 20.3, 265-287.
- Jouanna, J. (1984) “Rhétorique et médecine dans la Collection Hippocratique”, *Revue des Études Grecques*, 97, 26-44.
- Jouanna, J. (2012) “Rhetoric and medicine in the Hippocratic corpus. A contribution to the history of rhetoric in the fifth century”, J. Jouanna, ed. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden-Boston: Brill, 39-54.
- Kennedy, G.A. (2003) *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Leiden-Boston: Brill.
- Kollesch, J. (1982) “Galen und die Zweite Sophistik”, V. Nutton, ed. *Galen. Problems and Prospects*. London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1-11.
- Lloyd, G.E.R. (1990) *La science grecque après Aristote*. Paris: Éditions La Découverte.
- Nutton, V. (2009) “Galen’s Library”, C. Gill, T. Whitmarsh and J. Wilkins, eds. *Galen and World of Knowledge*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 19-34.
- Pigeaud, J. (1988) “Le style d’Hippocrate ou l’écriture fondatrice de la médecine”, M. Détienne, éd. *Les savoirs de l’écriture en Grèce ancienne. Cahiers de Philologie* 14, 305-329.
- Penella, R.J. (2015) “The Progymnasmata and Progymnastic theory in Imperial Greek Education”, W.M. Bloomer, ed. *A Companion to Ancient Education*. Wiley-Black-well, 77-90.
- Schlange-Schöningen, H. (2003) *Die römische Gesellschaft bei Galen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Swain, S.C.R. (2006) *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World 50–250 A.D.* Oxford: Oxford UP.
- von Staden, H. (1995) “Anatomy as Rhetoric: Galen on Dissection and Persuasion”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 50-1, 47-66.
- von Staden, H. (1997) “Galen and the “Second Sophistic”, R. Sorabji, ed. *Aristotle and After*. BICS Suppl. 68, 33-54.
- Whitmarsh, T.G.J. (2005) “The Second Sophistic”, *Greece and Rome: New Surveys in the Classics* 35. Oxford: Oxford University Press, iv-106.
- Пролыгина, И.В. (2018) “Рациональное и сакральное у Галена”, *Философия. Журнал высшей школы экономики*, 2.1, 33-51. [Prolygina, I.V. (2018) “Racional’noe i sakral’noe u Galena”, Filosofija. Zhurnal vysshej shkoly jekonomiki, 2.1, 33-51].

Пролыгина, И.В. (2019) “Игра с маленьkim мячом в контексте античной спортивной медицины”, *Философия. Журнал высшей школы экономики*, 3.1, 245-252. [Prolygina, I.V. (2019) “Igra s malen'kim mjachom v kontekste antichnoj sportivnoj mediciny”, *Filosofija. Zhurnal vysshej shkoly jekonomiki*, 3.1, 245-252].

Irina PROLYGINA

ON GALEN'S MEDICAL RHETORIC

In ancient Greece, medicine was closely linked to rhetoric as it needed the tools to persuade the audience and logically justify the methods of treatment. During the imperial period, mastery of rhetorical techniques became an essential characteristic of education and belonging to the intellectual elite who highly valued improvised public speeches and debates, including those on scientific topics. Galen, as one of the brightest and most prolific writers of the Antonine and Severan periods, occupied a key place in this culture of the so-called “Second Sophistic”. However, the study of his style still belongs to the category of *desideratum*. The difficulty lies mainly in the fact that his compositions are extremely diverse in terms of their volume, genre specificity, and target audience, and in each case, require careful correlation of the text with its context. The question is considered of what modern researchers understand by “Second Sophistic” and what criteria determine whether a particular author belongs to this phenomenon. One of these criteria is *paiadeia* — a classical school education in grammar, rhetoric, and philosophy, which provided many common formal features recorded in the writings of Greek and Roman authors of that period. And although Galen does not directly speak about his rhetorical education and skeptically comments on the methods of rhetorical persuasion, the list of his works devoted to questions of grammar and rhetoric, which is preserved in his autobiographical writings, testifies to his excellent mastery of the subject. On the other hand, even skimming of his writings points to Galen's expertise in composing so-called “*progymnasmata*” and his mastery of literary genres: narration, eulogy, invective, comparison and description, refutation, etc., which allowed him to become an outstanding physician, polemicist, commentator, and inventor of scientific discourse.

МНОГОМЕРНОСТЬ СОФИСТИКИ РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВА

СОФИСТЫ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ И РЕФОРМАЦИОННОЙ ПРОПАГАНДЕ*

З.А. ЛУРЬЕ

В статье рассматривается топос софизма и его наполнение в письменных и визуальных текстах конца XV – первой половины XVI в., в первую очередь, на материале диалогов и драматургических произведений, занимавших особенное место в городской коммуникации периода Реформации. В первой половине статьи дается обзор общих представлений о софизме, которые были сформированы у гуманистов и реформаторов под сильным влиянием платоновских диалогов (Фичино, Эразм, Лютер). Положительная рецепция риторического наследия софизма присутствовала в культуре эпохи, однако в целом была характерна негативное восприятие софистов. Софистика противопоставлялась истинной философии и рассматривалась в актуальном, антисхоластическом ключе. Во второй части статьи были рассмотрены конкретные воплощения топики софизма в конкретных произведениях христианских гуманистов и реформаторов. Это диалоги и драмы «Кордий» (1485) Иоганна Керкмайстера, «Комедия о хорошем обучении юношней» (1501) Генриха Бебеля, «Петушиные бои» (1514) Иоахима Вадиана, «Совет богословов» (1520) Крота Рубиана, «Обструганный Экк» (1520) Виллибальда Пиркгеймера, «Карстганс», «Паммахий» (1538) Томаса Наогеорга. Поскольку эти жанры были тесно связаны с практикой постановок и шутейных процессий и представлений, были высказаны наблюдения

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18–78–10001–П. — <https://rscf.ru/project/18-78-10001/> (апрель, 2023).

о визуальном решении образа Софиста. В целом, проведенный анализ показал, что в гуманистической сатире, софисты показаны как носители университетской схоластической культуры, которая противопоставляется практике христианского благочестия. Они высмеивались в достаточно узком академическом контексте. В реформационной же пропаганде топика теряет свое специфическое наполнение: поскольку евангелическая сатира была обращена к существенно более широкой публике, нежели гуманистические неолатинские тексты. В этих произведениях тема университетского мира оказывается лишь номинально констатирована — на уровне социальной идентичности персонажа. И эти представители университета, схоласты и преподаватели, подвергаются осмейанию на более общих основаниях, высмеивается из безнравственность, развратный образ жизни, интеллектуальное убожество.

Конец XV – первая половина XVI в. в Европе и прежде всего в Германии — время небывалой по своему накалу и размаху общественной полемики¹. Повсюду произносили речи, проповеди, увещевания; сочиняли и пели песни, разыгрывали сценки и шутейные процессы: многоцветье коммуникативных практик лишь отчасти реконструируется по имеющимся источникам². Стремясь убедить своих читателей, слушателей и зрителей, гуманистические и реформационные публицисты нередко обращались к жанрам диалога и драматургии³. Эти жанры особенно удобны для передачи конфликта мнений, и легко адаптируются для постановок, игравших большую роль в распространении новых идей. Персонажи этих произведений — не герои в современном смысле этого слова:

¹ При этом в эпоху Реформации (1517–1528), за которой закрепилось образное название «войны памфлетов», получили развития идеи и практики, появившиеся в предшествующие десятилетия «бibleйского гуманизма». О хронологии конфессиональной эпохи см.: Schindling, Ziegler (1989). S. 135.

О библейском гуманизме см., напр.: Augustijn (2003). S. 114-120.

² См., напр.: Kaufmann (2012).

³ О диалогах эпохи Реформации см.: Kampe (1997). О драме, см.: Michael (1989).

это обобщенные типы, своего рода эмблемы. Они могли принадлежать к античному миру (Платон, Меркурий) или к христианской традиции (Авраам, Петр, Люцифер), прийти из народной карнавальной культуры (Дурак; Еврей) или актуальной новостной «повестки дня» (Гуттен, Лютер, Эразм)¹. Все они выступали носителями и выражителями определенных идей и демонстрировали характерные поведенческие модели. Определенные наработки в исследовании топики гуманистических и реформационных диалогов и драматургии уже имеются, однако они могут быть продолжены².

В том числе представляется ценным проанализировать топику, связанную с таким персонажем как Софист. Софист может быть прямо обозначен в списке действующих лиц, или его могут называть софистом другие персонажи. Тема софизма сама по себе была необычайно важна в ренессансной философской и риторической традиции, и из нее перешла в реформационную. Поэтому появление софиста в драматургических текстах и диалогах XV – первой половины XVI в. неудивительно. В настоящей статье мы попробуем выявить основное содержание топики софизма в дореформационный и реформационный период.

Поскольку оригинальные сочинения софистов стали более или менее известны лишь в середине XIX в., источником гуманистических представлений о софистах служил, прежде всего, Платон³. Он первым описал софистику как тип философствования, при котором формально безупречные умозаключения не приближают к познанию истины и не врачают сердца⁴. Например, в диалоге «Софист» Платон критикует эту «охоту» за «богатыми и знаменитыми юношами», как часть «искусства усвоительного, овладевательного,

¹ Ср.: Володарский (2015). С. 264.

² Отметим наиболее значимые работы, рассматривающие культурно-историческое и богословское содержание драм: Metz (2013); Washof (2007).

³ Katinis (2019). Р. 2. Первое фундаментальное издание досократиков появилось лишь в середине XX в.: Diels, Kranz (1951–1952).

⁴ Восприятие Платона софистами как типа философствования и его принципиальная борьба с софистами проанализированы еще в дореволюционной историографии. См.: Гиляров (1890). Современный анализ см.: Волкова (2021). Об исторических софистах см.: Dillon, Gergel (2003).

уловляющего, охотящегося за животными ручными, гоняющегося за людьми, убеждательного, частно-ловящего, собирающего деньги, мнимо-образовательного». Софисты стремятся к богатству, торгуя «товарами душевными и продающего то, что относится к рассуждениям и познаниям о добродетели»¹. И хотя в диалоге «Таэтет» Платон говорит, что получать плату за свой труд можно лишь если философ воспитывает и развивает добродетель учеников². В «Горгии» же и особенно в «Протагоре» он высказывает сомнение в том, что софисты, на самом деле, учат мудрости. Схожая критика звучит и у Плутарха. Во второй главе «Биографии Перикла» он замечает, что призвание софиста — не пример для подражания³. Из римской традиции отметим Цицерона, который, продолжив линию противопоставления софистов истинным философам, вводит дилемму «софист-оратор»⁴. Как представляется, этих примеров достаточно, чтобы признать: критическая рецепция софизма была одним из важнейших топосов античной философии.

Несмотря на то, что в эпоху Возрождения была вполне явной и положительная рецепция реального философского наследия софизма (особенно Протагора и Либания)⁵, платоновская критика была полностью воспринята и осмыслена в актуальном ключе. Прежде всего, это происходит в ходе комментирования диалогов Платона итальянскими гуманистами⁶. Как показывает Э. МакФайл, Файл, флорентийский неоплатоник Марселио Фичино в своем комментарии к «Протагору» заострил противопоставление между философией и софизмом, подчеркнув стяжательство и торгащество последних. Истинная философия, по представлению Фичино, ведет к богоугодной жизни, а не к богатству⁷. В «Третьей книге о жизни» он предлагает читателю образ философа, который врачует

¹ 479: 223 В, 224 Д. Цит. по: Платон. Софист. — http://www.odinblago.ru/platon_5/8 (апрель, 2023).

² 320: 165-168.

³ Plut. Pericl. 2.

⁴ Katinis (2017). P. 53; MacPhail (2006). P. 71-72.

⁵ Macphail (2011); Katinis (2017); Perreiah (2014).

⁶ Katinis (2013); Allen (1989). Кратко: MacPhail (2006). P. 72-73.

⁷ Подробнее см.: MacPhail (2006). P. 72. Cp.: Robichaud (2018). P. 103-104.

души, отравленные ядом софизма¹. Безусловно, это продолжение платоновской метафоры философа-врача, однако у Фичино большой уже отравлен ядом ложной философии. Очевидно, здесь угадывается характерная возрожденческая идея, отрицающая ценность средневекового наследия: платонизм противопоставляется схоластическому аристотелианству.

Конфликт гуманизма со схоластикой в странах к северу от Альп носил еще более ожесточенный характер, поскольку был связан с профессиональным противостоянием — борьбой за университеты, как это великолепно описала в своих работах Э. Руммел². Сначала «поэты» боролись за продвижение риторического образования, стремясь завладеть факультетами свободных искусств. Затем, непосредственно накануне Реформации, началась борьба за право заниматься богословием. Гуманисты, начинав свои библейские штудии и издательскую деятельность, дерзнули «внести серп свой в жатву чужую», чего, «терпеть... теологи не должны» как от лица схоластов говорит Петр Лапп в «Письмах темных людей»³. Острота конфликта определяет более резкое, сатирическое и polemическое использование дилеммы «софисты-философы».

Во вступительной части к «*Moriae encomium*» (1509) Эразма Роттердамского звучит тема двух типов софизма: старого и нового (то есть средневекового). Глупость заявляет, что будет играть софиста, но «не одного из тех, которые ныне вколячивают в головы мальчишкам вредную чушь и научаю их препираться с упорством, более чем бабым». Она стремиться «подражать тем древним грекам, которые, избегая позорной клички мудрецов (*Sophorum*), предпочли называться софистами (*sophistae*)»⁴. Таким образом, продолжая Платона, Эразм бросает камень в огород схоластики, высмеивая практику академических диспутаций и программу университетского образования. В другом очень влиятельном произведении «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов»

¹ См. подробнее: Katinis (2017). P. 26-27.

² См.: Rummel (1996). P. 189-193; Лурье (2014).

³ Epist. obscur. vivor. II: 33. Цит. по: Письма темных людей, 1935.

С. 291.

⁴ Erasm. Mor. encom. II. Цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости, 1960. С. 10.

(1512) Эразм предупреждает об опасностях нового софизма — диалектике и аристотелианстве¹. Уподобление схоластики софизму встречается в работах Жака Массона, Людовика Вивеса и др. гуманистов, и становится общим местом гуманистических сочинений².

В период Реформации более выраженным становится полемический пыл, вкладываемый в наименования софиста. Мартин Лютер часто так именует своих оппонентов: для него софисты — враги религиозной истины, выраженной (как он формулирует уже к Лейцигскому диспуту) в божественном Слове и замутненной средневековыми схоластами. Нелестное наименование «софистов» часто стоит в одном ряду с «иудеями», «турками», «идолопоклонниками». Так, в своих ранних сочинениях, согласно Д. Дажо, Лютер именует Фому Аквинского «софистом», «еретиком», «глупой коровой», «ничего не стоящий вошью», «пустым пузом»³. Приведем еще несколько примеров топики софизма. «О том, что в Писании будто бы есть что-то запутанное и не все там ясно изложено, растрюбили нечестивые софисты [выделено нами. — З. Л.], устами которых ты, Эразм, здесь и говоришь», — пишет реформатор в сочинении «О рабстве воли»⁴. Или, возражая Калштадту, он заявляет, что тот не полностью освободился от софизма и папизма⁵. Часто о софизме Лютер вспоминает, когда описывает схоластическое католическое вероучение: например, в широком контексте, в контексте учения о покаянии или о Чистилище⁶. Дж. Шифф обратил внимание на характерный для произведений Лютера референ — выход из лабиринтов софистики⁷. Другие евангелики при-

¹ Erasmus, *De ratione studii*, 2-5. Общий анализ трактата см.: Софронова, Хазина (2018).

² MacPhailE (2006). P. 7.

³ Janz (1989). P. 4.

⁴ Luth. *De Serv. Arbitr.* I. Цит. по: Мартин Лютер, О рабстве воли, 1986. С. 299.

⁵ Martin Luther, Widder die himmlischen Propheten 1525, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 18. P. 190.

⁶ Höpfl (1991). P. 4; Rix (1983). P. 232-33.

⁷ Schiff (s.d.).

бегают к топики софизма в очень схожем контексте. Филипп Меланхтон говорит о кризисе средневекового богословия и называет таких «софистов» как Фома Аквинский, Иоганн Дунс Скотт, Дюранд из Сен-Пурсена¹. Ульрих фон Гуттен тоже пишет о средневековых софистах, при которых слово пришло в забытье. В риторических произведениях нидерландских реформатов, как показывает Г.К. Вэйт, софистом называли тех, кто смешивал языческую философию с Писанием («аристотелианство») и тех, кто рассказывали «сны» и «небылицы» (*dromen, fabelen*)². Наконец, радикальный реформат Андреас Карлштадт упрекает Лютера за полумеры и нерешительный разрыв со схоластикой, называя его софистом³. Таким образом, мы видим, что наименование «софист» несет вполне определенные смысловые коннотации: софистом называют приверженца аристотелианской философии, лжеученого, врага истинного вероучения. Правда, в последних трех значениях это наименование используется и католической стороной по отношению к евангеликам⁴. Очень характерно, например, письмо итальянского гуманиста Челио Кальканьини к Эразму (1525). Он пишет о «Люттере-софисте» и «Люттере-обманщике», который, отвергая святоотеческие учения, создает свое собственное. Гуманист уподобляет его Хрисиппу, мастеру силлогизмов, и мифическому Протею, меняющего свою форму⁵.

Итак, мы разобрались, с общим содержанием, которое в гуманистических и реформационных текстах, вкладывалось в понятие софизма. Переходим теперь к анализу драм и диалогов, в которых этот «скелет» обрастает плотью: софисты начинают говорить и действовать. Сразу оговорим, что софист выступает в них как представитель университетской корпорации.

Таков главный герой шутейной драмы из 17 сцен «Кордий» (1485) мюнстерского гуманиста Иоганна Керкмайстера (ок. 1450 –

¹ Walter (1999). S. 202.

² Waite (1992). P. 215.

³ Edwards (2004). P. 145.

⁴ См.: Rummel (1995). P. 22.

⁵ The Correspondence of Erasmus, Letters 1535–1657. P. 190.

ок. 1500)¹. В предисловии он охарактеризован как «жалкий мастер», «глупый по природе», живущий «варварской жизнью», привыкший твердить латинские сентенции.² Персонаж, действительно, говорит на малограмотной, полной громоздких конструкций латыни: в его речи много придаточных предложений, все время повторяется «*quicō*», «*quo*», зачем-то используется местоимения «*ego*», часто стоят неверные падежи и пр.³ Для подобного языка в письмах Лютера (№ 297) есть замечательное определение «*Laticocus*»⁴. Кордий, однако, пытается получить докторскую степень в Кельне, что позволяет увидеть в нем стяжателя, торговца «мудростью», что, как мы помним, было одной из главных причин нелюбви Платона к софистам. Эта тема получает интересное развитие. Не любя книги и не имея их, Кордий не может защитить свою точку зрения, и студенты, по-настоящему владеющие языками и риторикой, производят над ним обряд «смещения». Заметим, что содержание «Кордия» во многом перекликается с идеями драмы «Сергий, или Пустая голова» Иоганна Рейхлина 1496 г., хотя там главный антагонист скорее просто необразованный монах-августинец, нежели софист.⁵

В «Комедии о хорошем обучении юношей» (1501) Генриха Бебеля (1472–1518) действие происходит в стенах университета⁶. Комедия была поставлена студентами в Тюбингенском университете, опубликована и несколько раз переиздана в первой четверти XVI в.⁷ По сюжету, крестьянин отправляет своего одаренного сына Вигилантия (от латинского *vigilans* — «деятельный», «бодр-

¹ Драма была несколько лет назад переиздана под редакцией ведущего специалиста по драматургии XV–XVI вв. Х. Г. Ролофа: Kahlenber, Roloff (1969).

² Kahlenber, Roloff (1969). S.1.

³ Cp.: Bloemendal, Ford (2008). P. 109-110.

⁴ Dost (2017).

⁵ Johannes Reuchlin, Sergius vel Capitis Caput. См.: Posset, F. (2016). P. 43.

⁶ Henricus Bebelius. *Comoedia de optimo studio iuvenum*. 1501. — https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost16/Bebel/beb_coma.html (апрель, 2023). См.: Bloemendal, Ford (2008). P. 111-112.

⁷ Была издана несколько раз в 1506, 1509, 1513 и 1517 и 1520 гг.

ствующий», «неутомимый») на учебу в университет, желая при этом, чтобы он не только «софистику» освоил, но и также и добродетельные нравы. Таким образом, здесь отчетливо прослеживается платоновская идея этического воспитания. И, с другой стороны, характерная тема «доброго германца», добропорядочного по своей природе христианина, к которой мы еще вернемся. Друзья и патроны помогают Вигилантию, и он поступает в Тюбинген, где встречается с учителем, софистом и придворным (Aulicus). Встреча с софистом Лентулом, т.е. медлительным, «тугодумом», происходит в четвертом акте. Софист любит блеснуть латинским изречением (хотя Вигалантий высмеивает его нелепый и варварский язык («*quiibus ridiculo es barbaro ore tuo*») и знает на память некоторые силлогизмы. В частности, он спорит с Вигиллантием на деньги, предлагая ему простой категорический силлогизм «*Вы — не я, а я — человек*». Юноша, не опаривая справедливости этих логических умозаключений, считает их бесполезными. Начинается спор о содержании образования: Лентул отстаивает аристотелианство и изучение диалектики, Вигилантий же считает их бесполезными для жизни. Спорящие обращаются к Придворному с просьбой рассудить их: какое знание полезнее для общества. Не только человек государственный, но и поэт, он противопоставляет схоластические диспуты, почти не применимые в реальной жизни, красноречию — общей риторике и отстаивает необходимость изучения поэзии и в том числе любовной лирики (защищая ее посредством библейского авторитета). Придворный также подчеркивает, что изучение античной поэзии не противоречит христианству: поэты читают Августина, Василия и Иеронима; он также вспоминает Страбона¹. Наконец, поэт вызывается рассудить какой-нибудь диспут. В следующем заключительном акте на сцене появляются древнегреческий философ Левкипп, представитель досократической философии, и Хрисипп, известный своими силлогизмами². Однако их

¹ Это отцы церкви, наиболее ценимые гуманистами. См., например: Rice (1988) *The Renaissance Idea of Christian Antiquity: Humanist Patristic Scholarship, Renaissance humanism: Foundations, forms and legacy: Vol. 1: Humanism in Italy*. Р. 17-28. Упоминание Страбона — это важна отсылка к изучению истории, связанная с воспитанием добродетели.

² Hauer (2003). Р. 61.

античные имена и, возможно, даже одежды, стоит воспринимать лишь как отсылку к старым софистам: по своей сути, это настоящие схоласти. Левкипп выступает поборником Иоанна Скотта, тогда как Хрисипп защищает учение Оккама¹. Очень скоро в своем споре они переходят «на личности», возможно, даже дерутся в духе народного бурлеска. В этот момент на сцене появляется Придворный, и спорящие просят рассудить их. Ссылаясь на Варрона, поэт отрицает истинность взглядов той или иной школы и ограниченность познания в принципе. Он призывает их прекратить спорить, признать свое единство (на уровне государства, города, рода занятий, веры) и начать жить по-христиански. Буква богословских диспутаций противопоставляется Духу жизни в евангельской простоте². Это важнейший мотив гуманистической мысли первой половины XVI в., наиболее последовательно выраженный в «Энхиридионе» Эразма, и в том числе отраженный в пословице «Die Gelehrtendie Verkehten»: «чем образованнее, тем хуже».³

В следующей сатире — «Петушиных боях» (*Gallus pugnans*, 1514 г.), написанной санкт-галленским гуманистом Иоахимом Вадианом (1484–1551), но опубликованной в Вене⁴, получает развитие тема схоластических диспутов. Диалог, по определению Э. Пап, это пример институциональной сатиры, высмеивающей принципы и механизмы университетского образования⁵. Куры инициируют диспут о петушиных боях, на котором несколько петухов выступают как обвинители и защитники, сыпля многочисленными цитатами и ссылаясь на различные авторитеты, а паразиты-студенты присутствуют в качестве слушателей. Как и в чью пользу разрешен диспут и споры между схоластическими «сектами».

Через год после издания «Петушиных боев» была опубликована первая часть «Писем темных людей», в 1517 г. — продолжение сатиры. Это знаменовало начало периода «войны памфлетов». Поплания, написанные от лица католических клириков и адресованные

¹ О поздних схоластических школах см.: McGrath (2003). P. 67-87.

² См.: McGrath (2003). P. 150-152.

³ Schwab (1907). S. 348. Cp.: Luther Works, 46, p. 232.

⁴ Ioachimi Vadiani Helvetii mythicum syntagma, cui titulus gallus pugnans... 1514.

⁵ См. доклад: Raupe (2020). P. 20.

в основном кельнскому богослову Ортуину Грацию, высмеиваются невежество, убожество, безнравственность клира. Это была тоже институциональная сатира, но направленная не против университета, а против всей клирикальной корпорации. Топика софизма в «Письмах», действительно, мало выражена, будучи растворена в общем мотиве необразованности, малограмотности, тугодумия клириков. Отметим только один характерный эпизод, когда *Корнелий Окноставний* мечтает вызубрить силлогизмы, чтобы «диспутировать супротив тех, которые только и умеют, что речисто болтать поплатыни да кропать стишкы»¹. Он также разбирает парадокс рогатого Евбулида, ошибочно определив его как рогатый силлогизм.

Во многих изданиях после 1520 г. к «Письмам темных людей» присовокуплялся сатирический диалог «Совет богословов» (1520), вероятно написанный эрфуртским гуманистом Кротом Рубианом (1480 – ок. 1545)². На совет собирается несколько представителей университетских богословов: доминиканец Якоб Гоогстаратен, здесь декан факультета богословия, профессор Эдвард Ли (студент в Лувенском университете и будущий архиепископ Йоркский), кельнский схоласт Арнольд Тонгерен, парижский богослов Петр Тартаретий, Лупольд, приспешник Гоогстатена, Иоганн Экк (1486-1543), доктор из университета Ингольштадта. Многие из них сыграли ключевую роль в полемике против Рейхлина, Эразма и Лютера³. Кроме того, в рядах профессуры присутствует два аллегорических персонажа в духе моралите: профессор Дуплиций (то есть двоедушный, двуличный), Сtentor (обладатель, согласно древнегреческой мифологии, голоса необычайно силы) и Скрофа (то есть «кабан», «вепрь»). Совет собран для того, чтобы найти оптимальный способ борьбы с еретиками, к которым они, по словам Э. Руммел, относят «все, что им незнакомо и потому подозрительно: святоотеческих авторов, студентов, изучающих древнееврейский и греческий языки, писателей высокого стиля и

¹ Epist. obscur. vivor. I: 11. Цит. по: Письма темных людей, 1935, с. 74.

² В оригинале — «Concilium Theologistarum». Мы пользовались английским переводом: Theologians in Council, Rummel, E. (1993) Scheming Papists and Lutheran Fools: Five Reformation Satires. Fordham University Press: New York, 1993. P. 55-72.

³ См., например: Overfielld (1984).

реформаторов»¹. В ходе обсуждения богословы всячески демонстрируют свое профессиональное невежество. Так, например, Дульпиций выражает категорическое нежелание изучать библейские языки, а Эдвард Ли причисляет Августина, Афанасия, Григория Великого к числу «поэтов», и обвиняет Эразма в искажении библейского текста Иеронима (что связано с полемикой о *Comma Johanneum*).² Иоганн Экк начинает свою речь с того, что самодовольно перечисляет области своей богословской специализации, называя классический учебник логики «*Parva Logica*» Петра Испанского, компиляции Иоганна Тинктора, кельнского богослова XV в., «церковные доктрины» последователей Иоанна Скотта — Пётра Аквильского (Скотеллюса), Александра Галльского, Ландульфа и пр. Однако он признает, что на Лейпцигском диспуте ничего не добился своими силлогизмами, потому что Лютер разрушил всю логику доказательства, заявив, что это сказки и выдумки, и потребовав цитировать Писание³. Доктор Лупольд в свою очередь, отсылая к притчам Соломона, доказывает необходимость блести веру отцов и задается вопросом о том, что будет с христианской церковью, если они уступят еретикам⁴. Стентор говорит о необходимости научиться применять в спорах библейские цитаты, но более надеется на подкуп. Выслушав эти и другие, не упомянутые нами предложения, декан провозглашает резолюцию: запретить чтение и распространение книг еретиков и поэтов, а членам капитула в течение трех месяцев подготовить разборы их произведений, чтобы опубликовать их, снабдив ссылками на труды Фомы Аквинского. Сатирический пафос диалога, таким образом, можно выразить словами Эразма: софисты пытаются своим «пустословием» и «силлогизмами» поддерживать «готовую рухнуть вселенскую церковь, подобно тому, как у поэтов Атлант держит на плечах свод небесный»⁵.

¹ Rummel (1993). P. 5.

² *Theologians in Council*. P. 55, 57-58. О *Comma Johanneum* в изданиях Нового Завета Эразма и спорах о возрождении арианской ереси, см.: McDonald (2017).

³ *Theologians in Council*. P. 60.

⁴ *Theologians in Council*. P. 63.

⁵ Erasm. Mor. Encom, LIII. Цит. по: Эразм Роттердамский, Похвала глупости, 1935. С. 75.

Появление в диалоге Ягера хорошо известных современников весьма симптоматично: в период Реформации образы софистов персонифицируются. Центральный персонажем евангелической сатиры после Лейцигского диспута стал Иоганн Экк, «минотавр» и «софист»¹. Исход встречи двух богословов был не совсем ясен, и поскольку доктор Экк приписал победу себе, то сторонники Лютера не замедлили поделиться своей точкой зрения: так появилась известная сатира, приписываемая нюрнбергскому патрицию Вильбальду Пиркгеймеру, «Обструктанный Экк» 1520 г.². Ингольштадтскому богослову, находящемуся при смерти, оказываются медицинскую помощь, избавляя его от различных пороков³. Когда доктора остригли, стало видно, что его голова набита силлогизмами и посылками. На одном из следующих этапов лечения рвотным и слабительным из Экка исторгают плохо переваренные богословские труды и докторскую степень по богословию⁴. Остальные лечебные операции помогают Экку избавиться от плотских пороков.

Другой примечательный персонаж евангелической пропаганды — Томас Мурнер, яростный оппонент Лютера. Он появляется в очень популярном, претерпевшем более десяти изданий, диалоге «Карстанс»⁵⁶. Неожиданно появившийся посреди ночи на пороге крестьянского дома, Мурнер объединяет тип развратного монаха с чертами софиста⁷, тогда как сын Карстанса, студент в Кельне,

¹ Dost (2017). P. 199.

² Eckius dedolatus / Hrsg. von N. Holzberg. Stuttgart: Reclam, 1983.

³ Подробнее, см.: Володарский (2015). С. 270-271.

⁴ См.: Samoilenko, Icks, Keohane, Shiraev (2020).

⁵ То есть «Ганс-Мотыга». Издание: Merker. P. (1918) Karsthans. Leipzig, 1910, S. 75-120. — http://www.zeno.org/Literatur/M/Anonym/Dialog_Karsthans (апрель, 2023).

Считается, что волну евангелических памфлетов об этом олицетворении крестьянства спровоцировала высказывания Томаса Мурнера о том, что Лютеру не удалось переманить на свою сторону крестьян: Neukirchen, Th. (2011).

⁶ Среди возможных авторов называют Маттиаса Целя, Иоганна Сапида, Николая Гербеля, Мартина Буцера. Наиболее авторитетные версии говорят или в пользу Иоахима Вадиана или в пользу Иоахима фон Ватта, также из Санкт-Галлена.

⁷ В «Карстансе» он появляется ночью и в светской одежде и прямо

не, также — представитель мира университетской схоластики. Нужно пояснить, что в лютеранской сатире Мурнера по принципу фонетического подобия прозвали «Мурчалой» или «Мурлыкой» (*Murmauw*) и изображали в монашеской рясе с кошачьей головой. И когда Мурнер появляется у дома, издавая мяукающие и шипящие звуки, Карстганс и его сын никак не могут понять, кот перед ними или человек. При слове «кот» студент незамедлительно перечисляет акциденции кота (гладкая шерсть, тихие шаги и пр.), демонстрируя мастерство софиста. Далее происходит выяснение, имеет ли право монах вести «веселый образ жизни» и гулять по ночам, а потом разговор переходит и на богословские темы. Мурнер заявляет, что не читал Евангелия («Хорош теолог?», — резонирует Меркурий, участвующий в диалоге как фигляр), но, тем не менее, рекомендует свои книги против Лютера. Студент же подобострастен в общении с Мурнером: например, когда Карстганс просит Мурнера следить за языком, тот просит «святого отца» продолжать. С другой стороны, стоило ему вступить в более свободное обсуждение, он сразу же был одернут Мурнером, причем на латыни. Наконец, когда на пороге дома появляется Мартин Лютер, Мурнер уходит, не желая находиться рядом с еретиком, а студент предупреждает Карстганса, что еретики ученостью превосходят профессору, и разговаривать с ними не следует.

Последний текст, который мы рассмотрим, относится к более позднему этапу Реформации и написан литератором Томасом Нагеорром (1516–1563), последователем Лютера. В аллегорической драме «Паммахий» (т.е. Всеразрушитель, 1538) представлен лютеранский взгляд на период папской теократии вплоть до победы над антихристом через возрождение Слова Божия в Виттенберге. Центральными персонажами являются епископ Паммахий и софист Порфирий, которые, присягнув сатане, искажают вероучение, практики и социально-политическое устройство. Софист в предисловии охарактеризован как тот, кто стремился к великим делам,

дает понять, что наносит визиты женщинам. Тогда как на известной гравюре, предваряющей сочинение «О четырех еретиках-доминиканцах» самого Мурнера (1521), он был изображен с головой кота, драконьим хвостом и со спущенными штанами (как бы пойманный во время любовного приключения). См.: *Theologians in Council*. Р. 84.

к людской славе.¹ Он далек от христианской истины, в частности, не веря в вечное посмертие². Возложенной на него задачей является «усложнить писания», чтобы оно было недоступно простым людям и доказывать первенство папы³. Порфирий — приспешник, сообщник папы, он поддерживает его политику дополнительными аргументами, не стыдясь угрожать даже императору («Хо-хо, ты тоже собираешься учить нас, Цезарь?»⁴). В драме особенно видна тенденция, характерная для произведений периода реформации, к растворению топики софизма мало в общем полемическом, анти-папистском дискурсе.

В заключение скажем несколько слов о визуализации образа Софиста. Если исходить из общей эстетики средневекового публичного театра, то софисты на сцене должны были носить профессорские мантии. Кроме того, особенно в период Реформации эти персонажи могли приобретать более гротескные черты. Известно, что в карнавальных процессиях, инициированных евангеликами, встречался монах с головой кота — то есть Томас Мурнер⁵. Печатные источники (см., напр., Илл. 1 и 2. С. 175-176) свидетельствуют и о существовании других зооморфных представителей католического клира в евангелической сатире: Якоб Лемп (ум. 1532) изображался с песьей головой, намекающей на гордыню, Иоганн Экк — также по поведенческому сходству имел голову свиньи, тогда как Иероним Эмсер (1477–1527) — гуся, поскольку это был его геральдический знак⁶. Эдвард Ли описывается в публицистике как бледное, костлявое создание, с самодовольной улыбкой на лице и драконьим хвостом⁷. Эразм, описывая Ли, также упоминает его софизмы, зловещий смех и самодовольство⁸. Вероятно, при изображении этих качеств использовались и другие средства ми-

¹ Thomas Neogeorg. *Tragoedia nova Pammachius*. P. 65.

² Thomas Neogeorg. *Tragoedia nova Pammachius*. P. 585.

³ Thomas Neogeorg. *Tragoedia nova Pammachius*. P. 624.

⁴ Thomas Neogeorg. *Tragoedia nova Pammachius*. P. 789.

⁵ См: Rummel (1993). P. 84.

⁶ Eire (2016). P. 180; Scribner (1981). P. 74-75; Andersson (1986). P. 129.

⁷ Rummel (1993-2). P. XXIV.

⁸ Rummel (1993-2). P. XXV.

нимической сатиры (Б. Кённекер)¹. В разобранном нами «Совете богословов» декан приглашает Иоганна Экка выступить, заметив его желание говорить, в связи с чем Э. Руммел указывает на его экстравагантную манеру проповедовать. Ее выразительно описал Якоб Циглер: «Он мотал головой, раскачивался взад-вперед и размахивал руками, считая на пальцах свои аргументы»². Вполне вероятно, что подобным образом, пародируя глубокомысленную и патетическую манеру, закатывая глаза, поднимая персты, и говорили софисты.

Итак, наш краткий и, безусловно, не исчерпывающий анализ продемонстрировал, что Софист был представлен как определенный типаж в гуманистической публицистике. Его признаком с является малограмотная речь и собственно скандирование схоластических силлогизмов и при этом неумение отстоять свои взгляды в споре. Однако типаж этого представителя академической, университетской корпорации в собственно евангелической пропаганде перестает быть ярко выражен и соединяется с другими сатирическими образами клириков³. Безусловно, в этой публицистике, адресованной более широкой аудитории, сугубо академический срез был бы мало уместен. При этом, однако, для гуманистов и реформаторов остается вполне общим то наполнение, которое они вкладывают в понятие софизма, ассоциируя его с бесполезными «умствованиями», «блужданием в лабиринтах», «пустословием» и противопоставляя его Истине. Вполне общим дискурс евангелической простоты, противопоставленной схоластическим мудрствованиям, который на популярном уровне отражает пословица «Die Gelehrten die Verkehten», «чем образованнее, тем хуже»⁴.

Материал поступил в редакцию 14.02.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.02.2023

¹ Könneker (1991).

² Ep. 1260; Rummel (1993). P. 69.

³ В целом о сатире периода Реформации: Könneker (1991); Russel. (2002).

⁴ Schwab (1907). S. 348.



Илл. 1.

Оппоненты Мартина Лютера. Экк говорит римскому папе, что может все ложные вещи показать как истинные и при помощи искусства софистики положить конец Лютеру и Слову Божьему¹.

¹ Hanns Lilje: Martin Luther. En bildmonografi. Stockholm, 1966. Источник: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stilgiutare.jpg> (февраль, 2023). Wikimedia Commons / Creative Commons Public Domain Mark 1.0.



Илл. 2.

Гравюра «Лютеранская опора».
Вормс: Петер Шёффер, 1524 г.¹

¹ Die Luterisch Strebkatz Worms: Peter Schöffer d. J. 1524. Источник: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:StrebKatzLut.jpg>. (февраль, 2023). Wikimedia Commons / Creative Commons Public Domain Mark 1.0.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Allen, M.J.B. (1989) *Icastes: Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist*. Berkeley: University of California Press.
- Andersson, Ch. (1986) "Popular Imagery in German Reformation Broad-sheets", Gerald P. Tyson and Sylvia S. Wagonheim, *Print and Culture in the Renaissance: Essays on the Advent of Printing in Europe*. London: Associated University Press.
- Augustijn, C.H. (2003) *Humanismus*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bloemendaal, J., Ford, P. J. (2008) *Neo-Latin drama: forms, functions, receptions*. Hildesheim; New York: Olms.
- Diels, H., Kranz, W. (1951–1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6th ed. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dillon, J., Gergel, T. (2003) *The Greek Sophists*. London: Penguin Classics.
- Dost, T. P. (2017) *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence: Taking All Things Captive*. London, etc.: Routledge.
- Dost, T.P. (2017) *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's writings*. Berlin: Taylor and Francis.
- Edwards, M.U., Jr. (2004) *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Hauer, W. (2003) *Lokale Schulentwicklung und städtische Lebenswelt das Schulwesen in Tübingen von seinen Anfängen im Spätmittelalter bis 1806*. Tübingen: F. Steiner.
- Hopfl, H. (1991) *Luther and Calvin on Secular Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janz D. R. (1989) *Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer*. Stuttgart: F. Steiner Verlag.
- Kahlenber, K., Roloff, H.-G. (1969) *Johannes Kerckmeister. Codrus. Ein neu-lateinisches Drama aus dem Jahre 1485*. Berlin: De Gruyter.
- Kahlenber, K., Roloff, H.-G. (1969) *Johannes Kerckmeister. Codrus. Ein neu-lateinisches Drama aus dem Jahre 1485*. Berlin: De Gruyter.
- Kampe, J. (1997) *Problem "Reformation Dialogue". Investigations into a genre in the Reformation media competition*. Tubingen: Niemeyer.
- Katinis T. (2019) Sophists, M. Sgarbi, ed. *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Springer, 1-5.

- Katinis, T. (2017) *Sperone Speroni and the Debate Over Sophistry in the Italian Renaissance*. Leiden; Boston: Brill.
- Katinis, T. (2013). “Ficino interprete dei dialoghi platonici contro i sofisti”, *Bruniana & Campanelliana*, 19, 47–55.
- Katinis, T. (2017) *Sperone Speroni and the Debate Over Sophistry in the Italian Renaissance*. Leiden; Boston: Brill.
- Kaufmann, T. (2012) *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Berlin: De Gruyter.
- Konneker, B. (1991) *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche — Werke — Wirkung*. Munchen: Beck.
- Lodi, N. (2009) *Defense of common sense. Lorenzo Valla's humanist critique of scholastic philosophy*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- MacPhail E. (2006) “Erasmus the Sophist?”, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 26, 72-73.
- Macphail, E. (2011) *The Sophistic Renaissance*. Geneva: Droz.
- McDonald, G. (2017) *The Johannine Comma from Erasmus to Westminster. Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age: God's Word Questioned*. Oxford: Oxford University Press.
- McGrath, A.E. (2003) *The Intellectual Origins of the European Reformation*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Merker, P. (1918) *Thomas Murners Deutsche Schriften. IX. Von dem grossen Lutherischen Narren*. Strassburg: Trubner.
- Metz D. (2013) *Das protestantische Drama: Evangelisches geistliches Theater in der Reformationszeit und im konfessionellen Zeitalter*. Köln: Bohlau Verlag.
- Michael W.F. (1989) *Ein Forschungsbericht. Das deutsche Drama der Reformationszeit*. Bern; Frankfurt am Main; New York; Paris: Lang, 1989.
- Neukirchen, Th. (2011) *Karsthans. Thomas Murner's "Hans Karst" and its impact in six texts from the Reformation period: "Karsthans" (1521); 'GesreubiechlinneuwKarsthans' (1521); 'Divine Mill' (1521); 'Karsthans, Kegelhans' (1521); Thomas Murner: 'From the great Lutheran fool' (1522, excerpt); 'Novella' (ca.1523)*. Heidelberg: De Gruyter.
- Overfielld, J. H. (1984) *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Paupe, E. (2020) *Des coqs et des poules au service de la satiredans le Gallus pugnans de Vadianus (1514)*. — <https://www.academia.edu/>

- 44058829/Des coqs et des poules au service de la satire dans le G
allus pugnans de Vadianus 1514 (March, 2023).
- Perreiah, A. (2014) *Renaissance Truths: Humanism, Scholasticism and the Search for the Perfect Language*. Ashgate: Farnham.
- Posset, F. (2016) *Renaissance Monks*. Wipf & Stock Publishers.
- Rix, H.D. (1983) *Martin Luther. The Man and the Image*. New York: Irvington Publishers, 232-333.
- Robichaud, D. J.-J. (2018) *Plato's Persona, Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rummel, E. (1993-2) *Introduction, Collected works of Erasmus: Controversies: Biblical passages discussed in Erasmus' Response to the annotations of Edward Lee; An apologia in response to the two invectives of Edward Lee*. University of Toronto Press.
- Rummel, E. (1996) “The Importance of being Doctor: The Quarell Over Competency Between Humanists and Theologians in the Renaissance”, *The Catholic Historical Review*, 82, 189-193.
- Rummel, E. (1993) *Scheming Papists and Lutheran Fools: Five Reformation Satires*. New York: Fordham University Press.
- Rummel, E. (1995) *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard UP.
- Russel, P. A. (2002) *Lay Theology in the Reformation Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525*. Berlin: De Gruyter.
- Samoilenko, S. A., Icks, M., Keohane, J., Shiraev, E. (2020) *Routledge Handbook of Character Assassination and Reputation Management*. New York: Routledge.
- Schiff, J. (s.d.) *Escaping the Labyrinth of the Sophists: Martin Luther's redefining of Repentance as a Revolt Against Medieval Scholasticism*. Yale: Yale divinity school. — https://www.academia.edu/45653952/_Escaping_the_Labyrinth_of_the_Sophists_Martin_Luthers_redefining_of_Reportance_as_a_Revolt_Against_Medieval_Scholasticism (March, 2023).
- Schindling, A., Ziegler, W. (1989) *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*. Munster, bd 1.
- Schwab, H. (1907) *Beclagung eines Leyens genant Hanns Schwalb, asrepr. L. Frugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*. Leipzig, vol. 1.
- Scribner, R.W. (1981) *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- Waite, G.K. (1992) *Reformers on Stage: Rhetorician Drama and Reformation Propaganda in the Netherlands of Charles V, 1519–1556*. Toronto: University of Toronto Press.
- Walter, P. (1999) “Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 110, 314–331.
- Washof, W. (2007) *Die Bibel auf der Bühne: Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit*. Munster: Rhema.
- Володарский, В. М. (2015) «Специфика диалогов в публицистике ранней Реформации в Германии, Arshistorica», *Сборник в честь О.Ф. Кудрявцева*, М.: МГУ, 258–284. [Volodarskij, V. M. (2015) «Specifika dialogov v publicistike ran-nej Reformacii v Germanii, Arshistorica», Sbornik v chest' O.F. Kudrjavceva, M.: MGU, 258–284].
- Гиляров, А.Н. (1890) *Источники о софистах. Платон как исторический свидетель*. Киев: Типолитография тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко. [Giljarov, A.N. (1890) Istochniki o sofistah. Platon kak istoricheskij svidetel'. Kiev: Tipolitografija tov-va I. N. Kushnerev i Ko].
- Лурье, З.А. (2014) «Конфессиональные аспекты гуманизма в 1520–1530-е гг.», *Проблемы социальной истории и культуры Средневековья*. СПб.: Издательство Политехнического университета, 11, 42–65. [Lur'e, Z.A. (2014) «Konfessional'nye aspekty gumanizma v 1520–1530-ye gg.», Problemy social'noj istorii i kul'tury Srednevekov'ja. SPb.: Izdatel'stvo Politehnicheskogo universiteta, 11, 42–65].
- Софронова, Л.В., Хазина, А.В. (2018) «“De ratione studii”: Эразм Роттердамский о методике обучения классической словесности», *Вестник Мининского университета*, 6/2, 12–41. [Sofronova, L.V., Hazina, A.V. (2018) «“De ratione studii”: Jerazm Rot-terdamskij o metodike obuchenija klassicheskoy slovesnosti», Vestnik Mininskogo universiteta, 6/2, 12–41].

Zinaida LURIE

SOPHISTS IN HUMANISTIC AND REFORMATION PROPAGANDA

The article examines the topos of sophism and its content in written and visual texts of the late 15th – first half of the 16th centuries, primarily on the basis of dialogues and dramaturgical works, which occupied a special place in the urban communication of the Reformation period. The first half of the article gives an overview

of the general ideas about sophism, which were formed among humanists and reformers under the strong influence of Platonic dialogues (Ficino, Erasmus, Luther). A positive reception of the rhetorical heritage of sophism was also present in the culture of the era, but in general, a negative perception of the sophists was typical. Sophistry was opposed to true philosophy and was considered in an actual, anti-scholastic key. In the second part of the article, specific embodiments of the topic of sophism in specific works of Christian humanists and reformers were considered. Among them are different dialogues and dramas: "Cordus" (1485) by Johann Kerkmeister, "Comedy about the good education of young men" (1501) by Heinrich Bebel, "Gallus pugnans" (1514) by Joachim Vadian, "Council of theologians" (1520) by Crotus Rubian, "Eccius dedolatus" (1520) by Willibald Pirckheimer, "Karstgans" and "Pammachius" (1538) by Thomas Naogeorg. In general, the analysis showed that in humanistic satire, sophists are shown as carriers of university scholastic culture, which is opposed to the practice of Christian piety. They were ridiculed in a rather narrow academic context. In reformist propaganda, the topic loses its specific content: since the evangelical satire was addressed to a much wider audience than humanistic neo-Latin texts. In these works, the theme of the university world is only nominally stated — at the level of the character's social identity. And these representatives of the university, scholars and teachers, are ridiculed on more general grounds, ridiculed for immorality, depraved lifestyle, intellectual squalor.

СОФИСТИКА В СОЧИНЕНИЯХ МИГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО

МЕЖДУ ПОЛИТИКОЙ И ПЕДАГОГИКОЙ*

А.С. ОВСЕПЯН

В статье рассмотрено творческое наследие Мигеля де Унамуно — одного из крупнейших испанских мыслителей конца XIX – начала XX века. Мигель де Унамуно известен не только как писатель, но и как философ, филолог, публицист, драматург, общественный деятель и преподаватель с яркими и уникальными для своего времени идеями. Основное внимание акцентируется на его высказываниях, относящихся к деятельности софистов, литературной и ораторской софистики, а также на софистической концепции образования в целом. Ключевым является вопрос о том, кем были для Унамуно софисты: мудрецами, работающими на благо городу, или словесными умельцами, создающими образовательную опасность для горожан? В эссе «О следствии, искренности», обсуждая философские вопросы, Унамуно обращается к сфере деятельности софистов. Унамуно считал, что как в педагогике, так и политике есть опасность попасть в зависимость от некого авторитета (иногда ложного). Студента, как и избирателя, заставляют верить в чужую истину, а значит, не присутствует ли софист внутри преподавателя и политика? Унамуно подкрепляет свою точку зрения примером о человеке, ненавидевшего политику, но влюбившегося в излагаемые преподавателем доктрины. В эссе «Эксплуатация умных», где Унамуно рассуждает об обманщиках, он говорит о том, что софист может победить в глупых словесных турнирах, но не в спокойных и обстоятельных письменных обсуждениях. Опираясь на корпус его фило-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18–78–10001–П. — <https://rsccf.ru/project/18-78-10001/> (апрель, 2023).

софских и педагогических эссе, можно сделать вывод о двойственном отношении испанского деятеля к софистам и софистическому образованию. Говоря, что всегда видел в глубине души каждого догматика — софиста, а глубине души каждого софиста — догматика, Унамуно утверждает, что при необходимости выбора, без сомнений выберет софиста. Трудно отнести Мигеля де Унамуно как к противникам, так и к сторонникам софистов, скорее он симпатизирует софистам, используя обращение к их деятельности для построения своей аргументации, которая иногда тоже напоминает софистическую.

Мигель де Унамуно (1864–1936) — один из крупнейших испанских мыслителей конца XIX – начала XX века, знаковая фигура «поколения 98 года», писатель, философ, общественный деятель, публицист, преподаватель древних языков. Унамуно родился в Бильбао, однако его научная деятельность протекала в Саламанке. Он преподавал древнегреческий и латынь в Университете Саламанки, отличался новаторскими подходами, отстаивал оригинальные идеи и вдохновлял преподавателей и студентов.

Мигель де Унамуно известен своей экзистенциальной философией и художественными произведениями, а также сочинениями разных жанров, где он ставит на многочисленные (в том числе, педагогические) вопросы и ищет на них ответы. Его мировоззрение одновременно и отражает, и противостоит испанской действительности того времени; его идеи связаны с глубоко личными переживаниями, а также событиями, которые переживала его страна. Унамуно жил и творил во временной промежуток, когда Испания претерпевает не одно изменение социально-политического строя. Его наследие сложно для изучения: нельзя строго разделять тексты Унамуно на художественные, политические, религиозные, педагогические и иные, поскольку он предпочитает смешивать контексты и жанры. Ключевые темы его работ — это обсуждение значимых событий для испанского народа (в особенности Карлистских войн и Падении Испанской Республики), а также проблем человеческого бытия (бессмертия, религиозности и т.д.). Унамуно называли экзистенциалистом, а его собственным кумиром в экзистенциализме был датский философ Кьеркегор, на которого он не раз ссы-

лся. Иррационализм Унамуно также унаследовал от Кьеркегора, который ставил в центр всего личность.

Особенностью творчества Унамуно является его парадоксальность: на протяжении всей жизни педагог часто смотрел на те или иные явления другими глазами, опровергал ранее высказанные утверждения и скрывал свою позицию, сопрягая противоположные точки зрения. Об этом писали многие: например, Кармен Феррет Сарриа называет Унамуно «любителем противоречий и двусмыслинности»¹. Унамуно любил обращаться к метафорам, особенно, когда подчеркивал важность человеческой души и возможности ее познания не через разум, а через духовность. Особенности построения его аргументации таковы, что ее можно назвать софистической. Философские тексты Унамуно выстроены так, что его можно назвать «новой версией» Протагора или Горгия.

Особый интерес представляет изучение творчества дона Мигеля через призму его педагогической деятельности, но степень изученности Унамуно как педагога не так велика, причем как со стороны отечественных ученых, так и зарубежных. Цезарь Агильера² и Рафаэль Рубио Латорре³ изучали педагогические идеи Унамуно. Еще одним исследователем его педагогического наследия был выпускник университета Саламанки, Эмануэль Хосе Мароко дос Сантос⁴. Унамуно вдохновлял экзистенциализмом Кьеркегора, романтизмом Руссо, анализировал опыт прошлого и делился рассуждениями со своими современниками. Будучи преподавателем древних языков, Унамуно черпал вдохновение в античных источниках, которые хорошо знал и цитировал. Сопоставляя настоящее с прошлым, он обращался, в том числе, к педагогическому движению софистов. Ключевым является вопрос о том, кем были для Унамуно софисты: мудрецами, работающими на благо городу, или словесными умельцами, создающими образовательную опасность для горожан?

В эссе «Ратпенатерии»⁵ встречается отсылка к софистическо-

¹ Ferrete Sarriá (1998). P. 39.

² Aguilera (1965).

³ Latorre (1973).

⁴ Maroco dos Santos (2017).

⁵ Само слово не существует в испанском языке, оно подстроено

му искусству. Унамуно описывает поэзию в Каталонии и Валенсии, и, говоря о фигуре поэта, пишет: «Поэту нужно взобраться на таинственный треножник, чтобы петь. Эта эволюция поэзии очень похожа на ту, которая проходит между искренней непосредственностью философской мысли и профессиональной хитростью софистов, всегда готовых превратить в трамплин для своих интеллектуальных трюков любой предложенный им тезис»¹. Здесь Унамуно представляет софистов больше хитрецами, умело владеющими речью и привлекающими этим умением, а не мудрецами или наставниками.

В эссе «О следствии, искренности», рассуждая о философских вопросах, касающихся последствий и искренности, Унамуно вновь обращается к сфере деятельности софистов. В фокус испанского педагога находится проблема зависимости от некого авторитета, которая может привести к негативным последствиям: «Мы полагаемся на помощь других, чтобы не утруждать себя формированием и утверждением собственного авторитета»². Унамуно продолжает: «Мы живем в долгу, авторитете и доверии, и поэтому мы заботимся о ближнем: чтобы он не обманул нас, то есть, чтобы он не обманул наше представление о нем».³ Затем Дон Мигель подкрепляет свою точку зрения примером о человеке, ненавидевшего политику, но влюбившегося в доктрины, излагаемые преподавателем. С годами этого человека постигает только разочарование и тоска, и, оглядываясь в прошлое, он не понимает, как мог проявить неискренность и полюбить то, что ненавидел. Вероятно, софист существует внутри преподавателя, которым так восхищается герой унамуновского эссе. Этот человек вполне может быть примером того, кто поверил лже-авторитету и стал разделять чужую истину. Речь идет об ученике, подобном ученику софистов, который поддался интеллектуальным «чарам» преподавателя.

Унамуно под существительное, поскольку *ratpenatista* — это человек, защищающий валенсийский язык; *Lo Rat Penat* — сообщество, защищающее валенсийский язык, а само слово означает деятельность и все то, чем занимаются сторонники сообщества

¹ Unamuno (1958). P. 679.

² Unamuno (1958) P. 938.

³ Unamuno (1958). P. 938.

Идеи Унамуно антропоцентричны: центр вселенной всегда человек, он — высшее существо, вокруг которого объединено все остальное. Для дона Мигеля прожить жизнь по-настоящему значит прожить ее трагически, в борьбе. Унамуно считает нужным отодвинуть все традиционное и следовать новому, рассматривать человека в качестве центральной фигуры и считать его существом, переживающим предельность «человеческого бытия, несбыточной жажды бессмертия»¹. Согласно терминологии Унамуно, это называется «агония», а в центре всего — человек-агонист. Но агония настигает не каждого человека, а только избранных. По мнению Мигеля де Унамуно, агонию порождает осознание человеком того, что нет ни Бога, ни бессмертия².

А.А. Хусейнова называет софистов «новомодным индивидуалистом», таким же хочет видеть Унамуно и своих сограждан: людей, движущихся к познанию своего внутреннего «я», переворачивающий верх дном понятие свободы. Испанский мыслитель посвящает множество сочинений персонализации человека, утверждая, что подход к каждому человеку должен быть индивидуален. Здесь Унамуно придерживается понимания Кьеркегора индивида как категории. Следует обратить внимание, что возвышение человека не значит, что он может быть отделен от других живых существ. Однако человек, являясь центром вселенной, не существует без общества, как и общество без человека. Унамуно отрицал общепринятые догмы в образовании, преподавателей призывал к добросовестному отношению к своему делу, а студентов мотивировал бороться за культуру и заселять испанский интеллектуальный мир разными идеологиями. Он также призывал преподавателей и учителей обосновывать их демократическую свободу (в том числе, свободу от церкви).

Все эти призывы означали, что нужно высказаться публично, то есть постичь то искусство, которому предлагали обучить софисты. Унамуно не раз писал о софистах именно в контексте красноречия: «Языком нападают и хорошо защищаются только софисты. Литературная софистика так же сложна, как и легка, очень легка,

¹ Гусева (2011). С. 54.

² Гусева (2011). С. 55.

ораторская софистика. Возможно, устный язык был создан для того, чтобы лгать или скрывать правду; письменный — для того, чтобы раскрыть и обнажить ее»¹. С одной стороны, Унамуно восхваляет софистов за умение красноречиво убеждать, а с другой — называет их искусство легким, а самих софистов — лжецами. Для саламаннского мыслителя софисты даже «думают словами, манипулируя фактами»². Перо и бумага могут раскрыть истину пишущего и донести истинные помыслы, голос же способен обмануть несчастного слушателя. Несомненно, «устные перепалки» никогда не будут для него выше письменных работ.

В эссе «Эксплуатация умных», где Унамуно рассуждает об обманщиках, есть такие строки: «Вот почему я ненавижу глупые словесные турниры, в которых, кажется, побеждает самый безрассудный и бесстыдный обманщик, чего не произошло бы в ходе спокойного и обстоятельного письменного обсуждения. И здесь потому, что софист языка боится и ненавидит перо. Лингвистические спорщики теряются, как только их ложь приходится фиксировать в письменной форме»³. Как видно, для Унамуно письменная речь — по-настоящему трудное мастерство, нежели произнесенные вслух слова. Сам дон Мигель использует свои многочисленные эссе для того, чтобы донести до читателя правду, использует бумагу и чернила для выражения своей точки зрения, не желая «гипнотического» воздействия на людей через сказанное слово.

Как мы отмечали, Унамуно характерна парадоксальность мыслей, и в этом тексте он также пишет о парадоксе. Мигель де Унамуно признает, что «всегда видел в глубине души догматика — софиста, а глубине души каждого софиста — догматика»⁴. Однако при выборе, на чьей стороне быть, Унамуно без сомнений выбирает софистов: «Древние философы, утонченные греческие софисты, были великими проводниками в жизнь разума; они учили играть с идеями, терять к ним уважение; они учили, что идеи предназначены для людей, а не люди для идей. Неисчислимы те услуги, которые софисты оказывают общественному духу во все

¹ Unamuno (1958). P. 679.

² Unamuno (1958). P. 62.

³ Unamuno (1958). P. 804.

⁴ Unamuno (1958). P. 947.

времена и во всех странах; без них он подпал бы под варварство догматизма и, скорее всего, стгнил бы в нем»¹. Эти слова указывают на то, что Унамуно смотрит на софистов с уважением. Для него догматизм — скорее пережиток прошлого, он больше склонен к софизму, построенному на идеальном предложении, которое может овладеть человеческим разумом. Трудно сказать, восхищался ли Унамуно софистами или презирал их, но он признавал и, вероятно, даже восхищался их умением искусно пользоваться словом.

Следует отметить то, что Унамуно вспоминал о софистике, когда рассуждал о необходимости поднятия национального самосознания и воспитания гражданина нового типа. Именно эти задачи были главными в период жизни Мигеля де Унамуно, который был полон множеств социально-политических переворотов внутри Испании. Потеряв последнюю колонию — Кубу — испанское государство переживало не только политический упадок, но и моральный, о чем много пишет Унамуно и упрекает страну в том, что она страдает и действует в последний момент: «И не приходите к нам с одними из ваших *post hoc, ergo propter hoc*, с софизмами, хорошо классифицированными в книгах по логике со времен Аристотеля, и с софизмами, которые лишают всего столь благородную и несчастную Испанию»². И во избежание повторения событий Унамуно подвигает население на участие в политической жизни страны. Феррет Саррия цитирует Унамуно («Нужно принуждать и заставлять людей к участию в политике») и подчеркивает важность политической составляющей в унамуновском человеке. Но политику следует понимать не только в смысле принадлежности к политической партии, но и в смысле служения общественным интересам, где важны не идеи, а люди из плоти и крови³. Этические вопросы человеческой души, которыми занимался Унамуно, не могли не пересекаться с политическими. Для Унамуно была важна гражданская добродетель с акцентом на желании спасти свою родину и отожествить ее от других европейских стран. Политическая сторона воспитания истинного испанца, патриота своей земли,

¹ Unamuno (1958). P. 948.

² Unamuno (1958). P. 896.

³ Ferrete Sarriá (1998). P. 42.

у Унамуно пересекается с политико-педагогическим дискурсом Сократа, которого тоже можно отнести к софистам.

Унамуно, как и софисты, настаивает на том, что человек не может жить вне политики: «Первое, что нужно гражданину, — это гражданственность, и не может быть родины, настоящей родины, где граждане не озабочены политическими проблемами»¹. Унамуно настаивает, что только при заботе граждан о политике есть возможность достигнуть солидарности и справедливости внутри страны. Быть политиком — это значит не только принадлежать к политической партии или быть представителем народа, но и задумываться обо всем, что должно интересовать гражданина: «“Режим гласности”. Да, это формула республики, настоящей республики»².

Невежественность в политике сопрягалась с невежественностью в педагогике. Для Унамуно-педагога главное не научить гражданина законам физики или химии, а научить его читать и понимать то, что он читает. То есть, итогом образования должно было быть не жонглирование понятиями (то, в чем Платон упрекал софистов), а глубокое понимание того, что ими обозначено.

Конечно, воспитание гражданина в понимании Унамуно происходит только в демократической республике. Для Унамуно великой проблемой демократии является то, что дон Мигель называет «*sofisma democrático*», то есть непримиримая проблема необразованной массы, избирающей представителей, которые не менее невежественны. Это та самая сократическая / софистическая идея об опасности демократии как власти необразованного большинства, когда «знатоки» гоняются за титулами и профессиями. Унамуно писал: «...что бы вы ни говорили, нет ничего лучше, чем общественное жюри, состоящее из людей со всего света, без профессиональной однородности. Земледелец, сапожник, каменщик могут быть невежественными, но обычно их умы не испорчены предрассудками, софизмами и надуманными чувствами, которые внушают нам большинство доктринальных профессий»³. Феррет Сарриа пишет о негативном отношении Унамуно к интеллектуа-

¹ Ferrete Sarriá (1998). P. 41.

² Ferrete Sarriá (1998). P. 43.

³ Unamuno (1958). P. 879.

лам, замыкающимся в своем мире и не желающим делиться мудростью с другими. Такая позиция, по мнению Унамуно, таит в себе серьезную ошибку. Феррет Сарриа подкрепляет тезис следующим метафоричным высказыванием Унамуно: «Какова чистота духовного воздуха, которым следует дышать на этих вершинах чистого знания!»¹. Эти интеллектуалы, по мнению Унамуно, должны обучить эту огромную необразованную массу, «скованную ложными представлениями»². Поэтому, главная задача педагога как софиста-мудреца — рассказывать ученикам то, что он знает.

Подводя итог, отметим неоднозначное отношение испанского деятеля к софистам и софистическому образованию: 1) Унамуно умилительно относится к софистам, если это мудрецы, работающие на благо городу, а не словесные умелцы, создающие образовательную опасность для горожан; 2) Унамуно признает талант софистов управлять словом и воздействовать им слушающих, однако является сторонником письменного слова и считает, что устное слово может быть лживым и манипулятивным; 3) Унамуно считает, что наставник должен быть красноречив и делиться мудростью, а не «прятаться в пещере»; 4) Унамуно разделяет одну из главных целей софистов — воспитание политически активного гражданина; 5) Унамуно указывает на опасность ложных учений и софизмов, которыми утешается необразованное население.

Унамуно — мыслитель, который заставлял переосмысливать вечные проблемы. Его труды полны парадоксальных выводов, метафор, игры слов, а также аргументации, которая напоминает софистическую. Как и софисты, Унамуно находит своих поклонников через века.

Материал поступил в редакцию 17.01.2023

Материал поступил в редакцию после рецензирования 27.01.2023

¹ Ferrete Sarriá (1998). P. 43.

² Ferrete Sarriá (1998). P. 43.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Aguilera, C. (1965) “Pensamiento educacional en Miguel de Unamuno”, *Revista Calasancia*, 11.44, 411-523.
- Ferrete Sarriá, C. (1998) “El laberinto del ser humano”, *Recerca Revista de Pensament i Analisi, Universitat Jaume I. Castelló (Espanya)*, XXV.10, 39-46.
- Latorre, R. R. (1973) “Unamuno, Educador”, *Catedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, 23, 27-47.
- Maroco dos Santos, E. J. (2017) “La concepción unamuniana de asignatura como ciencia viva”, *Revista Educación*, 41.2, 105-117.
- Unamuno, M. de. (1921) Diario de un azulado*, Buenos Aires: La Nación.
- Unamuno, M. de. (1915) La pureza del idealismo*, Buenos Aires: La Nación.
- Unamuno, M. de. (1910) Los antipolitieistas*, Buenos Aires: La Nación.
- Unamuno, M. de. (1958) Obras Completas V*, Madrid: Escelicer.
- Unamuno, M. de. (1958) Obras Completas VIII*, Madrid: Escelicer.
- Unamuno, M. de. (1958) Obras Completas IX*, Madrid: Escelicer.
- Unamuno, M. de. (1958) Obras Completas X*, Madrid: Escelicer.
- Unamuno, M. de. (1958) Obras Completas XI*, Madrid: Escelicer.
- Гусева, Т.К. (2011) «К вопросу об экзистенциализме: Мигель де Унамуно», *Вестник БГУ*, 6, С. 53-58. [Guseva, T.K. (2011) «K voprosu ob jekzistencializme: Migel' de Unamuno», Vestnik BGU, 6, S. 53-58].
- Овсепян, А.С. (2022) «Проблемы высшего образования в трудах Мигеля де Унамуно» // Историко-педагогическое знание в начале III тысячелетия: Актуализация историко-педагогического наследия в первой четверти XXI века: материалы XVIII Международной научной конференции (Москва, 10 ноября 2022 г.). — М.: АСОУ, 147, С. 258-263. [Ovsepjan, A.S. (2022) «Problemy vysshego obrazovaniya v trudah Migelja de Unamuno»// Istoriko-pedagogicheskoe znanie v nachale III tysjacheletija: Aktualizacija istoriko-pedagogicheskogo nasledija v pervoj chetverti XXI veka: materialy XVIII Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Moskva, 10 nojabrja 2022 g.). — M.: ASOU, 147, S. 258-263].
- Хусейнова, А.А. (2020) «Софисты. Зарождение концепции мотивации к обучению», *Kant* 3, С. 195-199. [Husejnova, A.A. (2020) «Sofisty. Zarozhdenie koncepcii motivacii k obucheniju», Kant 3, С. 195-199].

Astine OVSEPYAN

SOPHISTRY IN THE WRITINGS
OF MIGUEL DE UNAMUNO
BETWEEN POLITICS AND PEDAGOGY

The article explores the legacy of Miguel de Unamuno, one of the most prominent Spanish intellectuals of the late 19th and early 20th centuries. Unamuno was known not only as a writer, but also as a philosopher, philologist, journalist, playwright, social activist, and educator with unique and innovative ideas for his time. The focus is on his statements about the activity of the sophists, literary and rhetorical sophistry, as well as the sophistical concept of education in general. The key question is who the sophists were for Unamuno: wise men working for the benefit of the city or verbal craftsmen creating an educational danger for the citizens? In his essay “On Consequence and Sincerity”, where he discusses philosophical issues, Unamuno turns to the sphere of sophistical activity. He believed that there is a danger of becoming dependent on some authority (sometimes false) both in education and politics. Students, like voters, are made to believe in someone else's truth, so is there not a sophist inside the teacher and politician? Unamuno supports his point of view with an example of a man who hated politics but fell in love with the doctrines presented by his teacher. In his essay “The Exploitation of the Intelligent”, where Unamuno reflects on deceivers, he argues that a sophist may win in foolish verbal tournaments but not in calm and thorough written discussions. Based on his corpus of philosophical and pedagogical essays, one can conclude that Unamuno had an ambiguous attitude towards the sophists and sophistical education. By saying that he always saw a sophist in the depths of every dogmatist and a dogmatist in the depths of every sophist, Unamuno asserts that if he had to choose, he would undoubtedly choose a sophist. It is difficult to classify Miguel de Unamuno as either an opponent or a supporter of the sophists; rather, he sympathizes with them, using their activities to construct his arguments, which sometimes resemble sophistic ones.

МИДРАШ И СОФИЗМ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ НАУЧНО- ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В XXI ВЕКЕ

А.Г. БЕРМУС

Конец XX – начало XXI века характеризуется множественными кризисами в большинстве аспектов человеческого бытия, среди которых кризис образования — один из наиболее заметных. Обычные логики проблематизации и поиска путей преодоления кризиса в образовании связаны с изменением нормативно-правовых и экономических условий образовательной деятельности, и гораздо меньше внимания уделяется онтологическим проблемам образования. В этой связи, первой задачей настоящего исследования было концептуальное оформление запроса в отношении ресурсов и инструментов преодоления онтологического кризиса в образовании. В контексте изучения основных этапов и результатов трех десятилетий реформ в сфере российского образования, были выявлены три взаимосвязанных запроса: 1) индивидуализация и дифференциация содержания образования при сохранении базового ценностно-смыслового единства; 2) обеспечение социально-экономической актуальности содержания образования, обеспечение его востребованности и целесообразности; 3) укоренение содержания образования в социально-гуманитарных традициях, способных влиять и трансформировать современные общественные и гуманитарные практики. Категории «мидраша» и «софизма» возникли примерно в одно и то же время (около V столетия до н.э.) и представляют собой сложные феномены устных культур, сложившихся в Восточном Средиземноморье: мидраш — в контексте еврейской религиозной традиции; софизм (как и порождающий его силлоизм) — античной полисной традиции. При этом каждый из этих фено-

менов вполне соответствует перечисленным выше требованиям. По результатам комплексного анализа, были сформулированы пять основных принципов трансформации актуальной научно-образовательной традиции на основании перцепции и реконструкции представленных феноменов: 1) переосмысление образовательной установки, как средства обеспечения связи и преемственности поколений; 2) неустранимая двойственность культурно-образовательных традиций в их соотнесенности с «текстом» и «языком» (к которым современная культура добавляет «видимый образ»); 3) необходимость модернизации системы образовательных стандартов на основании диахронических традиций и синхронических культурно-антропологических моделей; 4) актуализация проблем и инструментов обеспечения диалога и «открытости» традиций, выявления их контекстных значений и запросов, адресованных со стороны актуальных социально-гуманитарных практик; 5) интеграция проектов, социально-воспитательных инициатив и практик, вокруг выявленных научно-образовательных традиций и находящихся в их основе культурно-образовательных моделей.

Конец XX – начало XXI века характеризуется множеством неоднозначных процессов в образовании. Неоднозначность происходящего становится очевидна при обращении к феномену научно-образовательной традиции, под которой мы будем понимать совокупность ценностно-осмысленных исторически сложившихся норм сознания, деятельности, явных и неявных предписаний в сфере образования и наук об образовании и оказывающих значимое влияние на их современное состояние и перспективы развития. Мы вполне сознаем некоторую формальность определения (что является конституирующими элементом этой совокупности? каков критерий ценностной осмысленности традиций? исчертывается ли научно-образовательная традиция нормативными представлениями? и т.д.). Однако для нашего нынешнего исследования более фундаментальным является тот факт, что обращение к этой категории — само по себе — есть некоторый знак глубочайшей проблематизации всех устоев и оснований того, что относится к сфере образования.

Так, например, тематизация «научно-образовательной традиции» в статье¹ связана с необходимостью осмыслить феномен Академии наук, учрежденную Петром I как некоторый качественно новый историко-культурного феномена в России XVIII века. Аналогичная задача самоидентификации российского образования конца XIX – начала XX веков также востребует обращения к понятию «научно-образовательной традиции»².

Таким образом, говоря о любых социально-гуманитарных феноменах в контексте трансформации традиций, мы должны начать с определения брошенных им вызовов и произошедших изменений в обозначенный период.

Не претендуя на универсальность подхода, можно выделить в последние три десятилетия (именно таков промежуток времени с момента утверждения первой редакции Закона «Об образовании» 1992), три основных вызова отечественной научно-образовательной традиции. Каждый из них, соответственно трем десятилетиям реформ, если и не приводил к каким-то фундаментальным изменениям форм образования (большинство современных образовательных систем и практик по-прежнему сохраняют свою «советскую парадигму»), однако задавал некоторые импульсы и смыслы, определяющие настоящее и будущее образования.

Нам известны единичные исследования, посвященные этому предмету; и те, скорее, можно отнести к сфере социально-экономических наук, нежели социально-гуманитарной рефлексии³.

Говоря о «наследии 90-х» мы можем выделить две противоположные тенденции, одна из которых остается «на виду» (гуманизация образования через повышение вариативности и индивидуализации, распространение форм общественного самоуправления образованием и др.), а другая — менее заметная — связана с деградацией научно-методических школ и традиций. Именно в этом десятилетии происходит катастрофический «откат», и по показателям естественнонаучной и математической грамотности (результаты исследования PISA), отечественная школа перемещается из первой

¹ Довгарь (2022).

² Баранникова (2013).

³ Морозов (2016).

пятерки мировых лидеров в третий — четвертый десяток¹.

В целом, речь идет о двух аспектах проявления единой тенденции дерационализации и дегносеологизации образования², проявляющейся, в том числе, в уходе от нормативных структур познания, как основы содержания образования; и, напротив, акцентирование внимания на индивидуализированной прагматике «узнавания», возможности которой в определяющей степени зависят от индивидуальной ситуации (интерес, материальные возможности, выбор и др.).

Следующее десятилетие (2000-е годы) приносит новую дихотомию. Именно тогда «в России был дан старт множеству реформ в сфере образования. Они затрагивали как содержание образования (например, переход к профильному обучению в старшей школе, разработку и внедрение новых стандартов общего образования, нового поколения стандартов высшего образования), так и организационно-экономические механизмы его развития — переход на нормативное подушевое финансирование, реструктурирование образовательных сетей, реализацию программы «Школьный автобус», выделение в системе высшего образования инновационного ядра (федеральных и национальных исследовательских университетов, вхождение в Болонский процесс), постепенную интеграцию начального и среднего профессионального образования»³.

Однако, как стало понятным на рубеже 2000 и 2010-х годов, только формально-бюрократические трансформации (например, внедрение ЕГЭ как единственной возможной формы итоговой аттестации, или разделение образовательных учреждений на казённые, бюджетные и автономные) оказались вполне реализованными. В то же время предполагаемые их последствия (развитие экономической активности в сфере образования, повышение его качества и востребованности, укрепление связи образования и производства) практически не ощущались.

Наконец, реформы 2010-х годов, в силу разных причин, еще не стали объектом системной рефлексии, однако и здесь мы можем без труда выделить несколько содержательных линий. В частно-

¹ Пентин (2018).

² Шутенко, Шутенко (2018); Пашков (2022).

³ Клячко (2013). С. 184-185.

сти, была продолжена логика изменений нормативно-правовых оснований образования, и в 2012 году принят новый ФЗ-273 «Об образовании в Российской Федерации». В логике реализации его решений были разработаны и приняты «Профессиональные стандарты», начата работа по интеграции профессиональных и образовательных стандартов, внедрению профессионального экзамена. Однако до сих пор (несмотря на то, что некоторые из принятых профессиональных стандартов были приняты еще 10 лет назад), государственная система профессиональной аттестации так и не выстроена.

Еще более активное нормотворчество связано с обновленными версиями образовательных стандартов поколения «3», «3+» и «3++», породившее множество исследований различий между этими стандартами¹. Однако, как показывает большинство этих исследований, речь шла о сугубо формальных изменениях соотношений между академическими дисциплинами и практиками, количеством студентов и преподавателей; обновленной редакцией формируемых компетенций и т.д., т.е. вопросов, никоим образом не затрагивающих содержание образования.

Еще одной тенденцией, начавшей оформляться во второй половине 2010-х годов стали «ретроинновации»², представляющие собой возобновление советских опытов в сфере образования и воспитания под новыми наименованиями. Были воссозданы ГТО; пионерская и комсомольская организации (под наименованиями «Юнармия»; «Российское движение школьников»; «Движение первых»); возрождена практика тематических классных часов («Разговоры о важном»); возобновлено политico-идеологическое воспитание школьников в рамках деятельности «советников по воспитанию».

Подводя краткие итоги произошедшему за последние десятилетия трансформациям, несколько обобщая и огрубляя, мы можем выделить три основных вызова, с которыми столкнулась отечественная система образования, удовлетворительных ответов на которые пока не найдено.

¹ Размахнина, Секацкий (2020); Борисова, Соболь, Ступина (2019); Стародубцев (2020); Васильева (2015).

² Богуславский (2018).

Во-первых, это *вызов человеческой индивидуальности* на самых разных уровнях — от метафизической реальности уникального духовного пути и судьбы — до вполне конкретных обстоятельств выбора уровня и профиля изучения конкретных школьных предметов. Оказалось, что упор на индивидуализацию и вариативность образования, стигматизация любого общего и нормативного знания не менее разрушительна для системы образования, чем нааждение единства и единомыслия. В этой связи, исподволь формируется запрос на возможность дифференциации внутри единого целого, и гибкость, позволяющую каждому субъекту образования добиваться более или менее значительных результатов, не теряя из виду целостность и единство системы знания.

Во-вторых, это *вызов современности*, понимаемой, прежде всего, как готовность образования встраиваться в современные практики производства ценностей (экономика, культура, политика). С этим же связан следующий пласт проблем: на протяжении своей трехсотлетней истории, отечественная система образования формировалась, преимущественно, как институт подготовки кадров для военно-политических нужд. В соответствии с этим, утверждался некоторый базовый «генетический код» российского образования¹, воспроизводящийся в поколениях. Среди них: жесткий идеологический контроль (получение образования должно восприниматься как часть государственной службы, которую необходимо нести без ропота и сомнений); приоритет знаниевого, дисциплинарного начала (любые инициативные формы работы, требующие значительных ресурсов, являются нежелательными в сравнении с лекционным преподаванием, позволяющим в течение ограниченного времени сообщить «самые современные» знания); пятибалльная система оценивания во всех гуманитарных предметах (идеальный учащийся подобен идеальному чиновнику — он знает и правильно применяет нормативные законы; несколько хуже чиновник знающий, но допускающий ошибки в применении, но отсутствие знаний — не может быть скомпенсировано ничем, и это является основанием для неудовлетворительной оценки).

В результате, развитие или упадок образования напрямую связаны с «государственным вниманием», и в условиях недостатка

¹ Пассов (2018).

последнего, образование оказывается лишенным единственной опоры. Оборотной стороной этого же процесса (даже в ситуации относительного финансового благополучия) оказывается хроническое отставание образования от запросов времени; нежелание общества и бизнеса инвестировать в развитие образования; растущая неудовлетворенность полученным образованием, «ученическая лень» и «учительское выгорание».

В-третьих, по мере искусственного удаления и разрыва связей между образованием и существующими в обществе ценностными проблемами и запросами на фоне «усталости» государства от затрат на сферу образования, возникает идея возвращения системы образования к некоторым фундаментальным традициям и историческому прошлому, которое призвано укрепить связь поколений, возродить нравственные и духовные приоритеты. Этот вызов, на сегодняшний день, является, во многом определяющим для трансформаций системы образования, однако для успешности есть некоторые ограничения. Ни одна совокупность текстов, самих по себе, сколь бы ни был велик их авторитет и значимость, не действуют «сами по себе», но только в контексте жизненных и профессиональных практик, ценность которых признается всем обществом. В этом отношении, гораздо более высокий уровень образованности советских школьников в области отечественной истории и литературы (по сравнению с современными российскими) определялся не только более жесткой дисциплинарной моделью советского образования, но и тем фактом, что научная и художественная рефлексия недавнего исторического прошлого была осознанным идеологическим выбором. Советская литература, кинематограф, гуманитарная мысль, по-разному, но, в едином культурном и ценностном пространстве обращалась к историческим и литературным фактам прошлого, и именно это обуславливало освоение этой базовой идеологической конструкцией большую частью общества.

Таким образом, подводя итоги проведенного рассуждения, применительно к ожидаемым трансформациям отечественной научно-образовательной традиции в текущем десятилетии, мы можем говорить о запросе на новую модель содержания образования (очевидным образом, базирующуюся на совокупности некоторых текстов), обеспечивающую решение трех проблем:

- Индивидуализация и дифференциация степени освоения текстов при сохранении базового ценностно-смыслового единства;
- Обеспечение социальной, экономической актуальности текста, востребованности и целесообразности его изучения;
- Укоренение текстов в социально-гуманитарных традициях, способных воздействовать и трансформировать современные общественные и гуманитарные практики.

История современного экуменического культурного пространства дает несколько примеров подобного рода объектов, удовлетворяющих перечисленным условиям, и среди них, наиболее очевидными являются мидраш и софизм. Поясним сказанное.

Базовое понятие «мидраша» связано с еврейской традицией толкования Священного Писания, которое чаще называется Торой. Как известно, еврейская традиция состоит из двух частей: «Письменной Торы» (корпуса текстов, которые почитаются в качестве записанных самим В-вышним или Его пророками — от Моше (Моисея), жившего в XIV–XIII веках до н.э. до пророка Малахи (Малахии), жившего в IV веке до н.э.) и «Устной Торы» представляющей корпус толкований и интерпретаций Письменной Торы, отчасти также зафиксированных на бумаге (Вавилонский и Иерусалимский Талмуды), а отчасти продолжающих сохраняться в виде устных традиций.

Устная Тора начинает складываться как раз на исходе эпохи пророков в V–IV веках до нашей эры и продолжает существовать и развиваться до сих пор. Вплоть до определенного времени (как правило, историки соотносят это — со временем разрушения Второго Храма в 70-е годы н.э.), Устная Тора сохраняется в устной традиции, однако после произошедших трагедий и в связи с началом массового исхода евреев из Страны Израиля, возникает запрос на сохранение и письменную кодификацию наследия. Таким образом, тексты Устной Торы, в современном мире, так же точно, как и Письменной Торы, представляют собой книжные издания; различается лишь духовный статус и практики изучения тех и других текстов. Письменная Тора представляет собой свод текстов, которые почитаются как Высшее Откровение, любое изменение которых (как убавление, так и добавление) является категорически не-

допустимым. Напротив, Устная Тора представляет собой результат человеческого понимания Высшего Откровения, и здесь дополнения (например, вследствие появления новых средств передвижения и связи, промышленных и сельскохозяйственных технологий, изменений в способе жизни и занятиях и т.д.) вполне возможны, однако и они должны подчиняться определенным правилам.

Особую роль в конструировании и развитии Устной Торы играет мидраш (дословно — «выведенное, истолкованное»). По сути дела, мидраш оказывается базовым строительным элементом, из которого строится Устная Тора, и именно это задает крайнее разнообразие его жанров, тематики и структур. В частности, есть мидраши, которые толкуют использование в тексте Торы букв разных размеров или правила их изображения. Есть мидраши, которые поясняют особенности произнесения и понимания отдельных слов или фраз. Есть мидраши, представляющие собой развернутые пояснения тех или иных законов, правил.

Однако, в целом, представители еврейской религиозной традиции склонны выделять два полярных типа мидраша, между которыми находится все их многообразие: *галахический мидраш* (или галаха; обосновывающий и уточняющий конкретные законодательные нормы) и *аггадический мидраш* (или просто аггада), представляющий истории и рассказы, обладающие назидательным смыслом.

Для того чтобы понять значимость мидраша в еврейском мировоззрении, следует отметить, что не только любой перевод Торы на другой язык, но даже прочтение Торы на иврите — тоже является результатом определенного истолкования, т.е. мидраша! Особенностью иврита является отсутствие гласных букв, а также принципиальная двойственность произнесения некоторых согласных букв, поэтому при обучении чтению буквенная запись текста дополняется специальными знаками — огласовками и специальными знаками (дагеш), которые могут существенно повлиять на произношение. Например, не зная огласовок, при первой встрече со словом человек не может сказать с уверенностью, будет ли в этом конкретном месте произноситься звук «а» или «э»; «о» или «у»; «к» или «х», «п» или «ф» и т.д. В оригинальном тексте Торы, записанном в свитках, подобные указания отсутствуют, но они пе-

редаются через книги, которые также являются частью устной традиции!

Одним из важнейших массивов мидрашей являются развернутые комментарии Пяти Книг Торы. Согласно еврейской традиции, они именуются «Брейшит» (соответствующий сборник мидрашей «Брейшит Раба», дословно, «Великий (комментарий к Книге) Брейшит»), «Шмот» («Шмот Раба»), «Ваикра» (Ваикра Раба), «Бемидбар» («Бемидбар Раба») и «Дварим» («Дварим Раба»). В каждом из этих комментариев, собственно текст Торы, разбитый на небольшие фрагменты, находится в центре страницы, а вокруг по достаточно непростым правилам скомпонованы комментарии и интерпретации, принадлежащие разным авторам и разным эпохам.

Поскольку традиция мидраша является одним из фундаментальных оснований еврейской религиозной и законоучительной традиции, достаточно очевидно, что достижение компетентности в понимании мидрашей и, в особенности, готовности к их формулировке достигается годами и десятилетиями непрерывной учёбы.

В этой связи, мы лишь приведем несколько примеров, призванных проиллюстрировать действие мидраша в наиболее простых и однозначно понимаемых ситуациях.

Обратимся к первому слову Торы, давшему название Первой Книге — Брейшит (оригинальное наименование — בְּרֵאשִׁית, Вначале, в библейской традиции эта книга известна как «Книга Бытия»). Уже относительно первой буквы — ב — бет, существует два общеизвестных мидраша, каждый из которых по-своему отвечает на вопрос — почему именно с этой буквы начинается Тора.

Один из вариантов этого вопроса звучит следующим образом: если согласиться с еврейской религиозной традицией, полагающей, что Тора является не только священной книгой, но и выражением глубинной первоосновы мира, выраженной буквами еврейского алфавита, то почему она начинается со второй буквы — «бет» (ב), а не с первой буквы — «алеф» (א)?

Ответ мидраша следующий: буква «алеф» также начинает и слово «проклятие» (арира, אֲרַירָה), а буква «бет» начинает слово «благословение» (браха, בָּרָכָה); и этот выбор отражает то, что В-вышний творил мир с благословением!

Другой вариант ответа на тот же вопрос — почему первой буквой является «бет» связан с особенностью ее написания. Учитывая, что письмо в иврите справа налево, буква самой своей формой как бы «замыкает» текст с начала, и открывает его к продолжению. Это служит основой для соответствующей интерпретации: у человека нет необходимости и права задавать вопрос о том, что было «до начала Торы», но у него есть обязанность жить в соответствии с Ее указаниями!

Таким образом, уже при самом поверхностном знакомстве, мидраш обнаруживает несколько фундаментальных качеств:

- мидраш неразрывно связан с Письменной Торой (т.е. текстом, обладающим высшей степенью святости и неизменности), при этом принадлежит постоянно развивающейся устной традиции («Устная Тора»);
- мидраш возникает как процесс постановки вопросов и получения ответов на них, причем ни один ответ не является изначально «очевидным», но представляет собой некоторую смысловую конструкцию, находящуюся в согласии с общим замыслом;
- мидраши может пониматься на разных уровнях, что открывает возможность формирования сложных и, в том числе, потенциально противоречивых интерпретаций, связанных с разными логиками; в этой связи проблемы классификации и упорядочения мидрашей не имеют единого логического решения.

Известную историческую пару и, одновременно, смысловую противоположность мидрашу, представляет софизм, возникшей в античной греческой культуре примерно в то же самое время — около V в. до н.э. Согласно мнению историков, софистами были профессиональные учителя, обучавшие за деньги знатную молодежь красноречию, ораторскому мастерству и искусству публичных дебатов. Однако, в отличие от мидраша, целью которого было достижение более глубокого понимания сказанного в Торе, софизм изначально формировался как некоторый парадокс, более или менее изящный обман, шутовство.

Следует отметить, что внутри самой греческой культуры существовала явная оппозиция софистической мысли, представленная философами: Платон отрицал софизмы как «мнимое знание», «призрачные подобия знания, но не истинные» («Софист»); Аристотель называл софизмом «мнимые доказательства» и составил первую классификацию софизмов, выделив 13 видов софизмов, возникающих из-за двусмысленностей двоякого рода: 6 связанных с оборотами речи, и 7 парalogизмов, или неправильно построенных рассуждений. По мнению Аристотеля, каждый софизм строится на одной из двух ошибок:

- Семантической (семантической, возникающей за счёт метафоричности речи, омонимии или полисемии слов, амфиболий и пр., нарушающих однозначность мысли и приводящих к смешению значений терминов);
- Логической (подмена основного тезиса, или принятие ложных посылок за истинные, несоблюдение допустимых способов рассуждения, использование «неразрешённых» или даже «запрещённых» правил или действий, например деления на нуль в математических софизмах).

Достаточно ярким примером внутренней полемичности софизма по отношению к еврейской религиозной традиции, является известный софизм о воровстве: «Закон Моисея запрещал воровство; закон Моисея потерял свою силу; следовательно, воровство не запрещено». Очевидно, что помимо логической ошибки (не только «Закон Моисея» запрещает воровство), в этом софизме присутствует и явно абмивалентное обращение к христианскому вероучению. С одной стороны, утверждение утраты «Законом Моисея» силы — является одним из центральных пунктов христианской идеологии; с другой стороны, формулировка провоцирует слушателя на доказательство того, что и новая система ценностей и норм, также запрещает преступления.

Попытаемся проанализировать специфику утверждения и опровержения софизма. Например, один из самых известных и древних софизмов «Рогатый» приписывается Эвбулиду: «Что ты не терял, то имеешь. Рога ты не терял. Значит, у тебя рога». Здесь маскируется двусмысленность большей посылки. Высказывание действительно только относительно того, что было у человека изна-

чально; т.е. точная формула следующая: «Всё, что у тебя было изначально, и ты не потерял, у тебя есть», но игнорирование первого элемента утверждения приводит к ложному итоговому выводу.

По мнению Протагора, задача софиста — представить наихудший аргумент как наилучший путём хитроумных уловок в речи, в рассуждении, заботясь не об истине, а об успехе в споре или о практической выгоде (мнение человека есть мера истины). Возражения философов (Платон) строились на том, что основание не должно заключаться в субъективной воле человека, иначе придётся признать законность противоречий (что, между прочим, и утверждали софисты), а поэтому любые суждения считать обоснованными.

Логический анализ софизмов приводит к тому, что каждый софизм связан с нарушением некоторого правила силлогизма. Таким образом, сама возможность софизма определяется тем, что существует некоторый класс логических фигур вывода новых утверждений из уже существующих (силлогизм), опирающихся на использование логических операторов: *следует*, *предполагает*, *принадлежит*, *каждый (все)*, *существует* и т.д. Например, в уже приведенном софизме о «Законе Моисея» ложное заключение строится на том, что в изначальном тезисе (большой посылке) допускается двусмысленность. Если бы речь шла о том, что *только* Закон Моисея запрещает воровство, то отрицание Закона Моисея делает воровство разрешенным, однако большинство религиозных и государственных систем *также* отрицают воровство, поэтому вне зависимости от личного отношения слушателя к Закону Моисея, запрет воровства продолжает действовать.

Отдельный класс софизмов связан с тем, что одно и то же слово употребляется в разных значениях. Например, «все металлы — простые вещества; бронза — металл; следовательно, бронза — простое вещество». Здесь в малой посылке слово «бронза» употреблено не в точном химическом значении (металл — как элемент системы Менделеева, обладающий одним или двумя электронами на внешней орбитали), а в обыденном: «твердая, холодная, проводящая электричество субстанция». Таким образом, строгое научное понятие металла смешивается с «интуитивно понятным» образом металла, под который попадает и любой металлический сплав, в частности, бронза.

Сказанного достаточно для того, чтобы в самых общих чертах представить соотношение мидраша и софизма. Их общность, в целом, определяется двумя обстоятельствами:

- 1) И мидраш, и софизм принадлежат устной традиции, иными словами, являются результатами словесного творчества, размышления-рассуждения;
- 2) Истоками мидраша и софизма является человеческая личность, ее потребность в приобретении некоторого ценного знания.

Однако, спектр различий между мидрашом и софизмом гораздо шире. Здесь следует иметь в виду:

- 1) Мидраш формируется в контексте религиозной традиции, в основе которой находится Божественное Откровение, требующее от человека особых усилий для понимания и исполнения. В этом отношении, мидраш выглядит смысловыми опорами («строительными лесами»), помогающими любому человеку в меру своих сил и способностей приблизиться к пониманию универсальной Истины. Напротив, софизм используется в качестве коммуникативной стратегии «здесь и сейчас», направленной на приобретение тех или иных личных преимуществ в споре-диалоге, и в этом смысле, софизм эгоистичен.
- 2) Мидраш имеет множество уровней понимания, при этом даже возражения, неполное или недостаточное понимание не отменяет, но, напротив, пробуждает углубление мидраша. Напротив, в основе софистских рассуждений — находится некоторая смысловая ошибка, подмена, апеллирующая к противоречию очевидного и логически обосновываемого, которая требует формирования нового языка и концепции изучаемой реальности.
- 3) Содержательное опровержение софизма с необходимостью выводит дискуссию из границ формальной логики, в то время как мидраш — есть универсальный механизм включения в религиозную традицию, а дискуссия и опровержение — есть лишь средства ее укрепления.

Поясним сказанное в третьем пункте на двух примерах.

Рассмотрим подробнее следующий софизм: «Когда человек говорит, слова проходят через его рот. «Телега» — слово. Когда человек говорит слово «телега», она проходит через его рот». В основе этого софизма преднамеренное смешение материального объекта (референта) и его знака (слова), различие которых является базовым для современной семиотики. Именно в этом контексте становится совершенно понятным, что физический процесс, происходящий с материальным объектом не тождествен процессу порождения знака и значения. Впоследствии это соображение становится фундаментальным для развития таких отраслей гуманистического знания, как феноменология, дискурсивный анализ и психоанализ.

Обратимся к еще одному достаточно известному софизму «Куча»: «Одна песчинка не образует кучу. Если добавить к ней еще одну песчинку, то это тоже не будет куча. Если еще одну — тоже, и еще одну — тоже... Следовательно, если у нас есть n песчинок, то и $(n+1)$ песчинок не образует кучу. Но тогда и никакое число песчинок не образует кучу».

В разборе этого софизма мы тоже может выделить, как минимум две линии критики. Первая линия связана с опровержением формальной логики со стороны диалектической, одним из оснований которой является закон о «переходе количественных изменений в качественные»¹.

Во множестве ситуаций мы сталкиваемся с тем, что множество слабых воздействий на систему не приводит к видимым ее изменениям, однако это остается верным только до определенного предела, после которого начинаются видимые процессы изменений. Таковы попытки сдвинуть с места любой тяжелый предмет, перенос дополнительного заряда на шары электрофорной машины и т.д. В каждой из подобных ситуаций есть определенный уровень воздействия, при котором небольшое дополнительное воздействие (в частности, добавление одной песчинки или дополнительное усилие) переводит систему в новое состояние.

Другая линия критики этого софизма связана с тем, что, несмотря на внешнее подобие двух объектов (например, множества

¹ Иванов (2008).

песчинок, находящихся в одном месте), в каждой из этих ситуаций мы имеем дело с различными «предметами действия». В ситуации последовательного добавления песчинок, наше внимание сосредоточено на том, чтобы на каждом следующем шаге добавить одну песчинку к уже имеющимся. Соответственно, мерой нашего участия в процессе — является количество песчинок и, соответственно, моментов времени, в которые они были добавлены. Это — диахроническое (процессуальное) описание некоторого феномена.

Однако, если мы бросаем моментальный взгляд на совокупность песчинок, сосредоточенных в одном месте, нас не интересует способ возникновения этой совокупности, и более того, мы не можем сказать, как и когда они возникли в этом месте; мы лишь констатируем факт, что их «намного больше, чем одна».

Иными словами, понятие «кучи» возникает в ситуации одномоментного («синхронического») и обобщенного описания некоторого феномена, хотя в принципе, ничто не мешает нам пересчитать все песчинки и представить любую кучу песка в виде утверждения о наличии в ней достаточно большого, но не бесконечного количества песчинок. Это различие «синхронического» и «диахронического» оказывается впоследствии одним из источников структуралистских исследований и моделей.

Между тем, идея того, что один и тот же физический объект может в разных аспектах выступать и как «совокупность песчинок» и «куча песка» заставляет нас вновь обратиться к мидрашу, и, в частности, степени его «автоматизма» и независимости от мнения отдельного человека. Существует известный анекдот, который как представляется, задает близкую перспективу в понимании галахического мидраша о том, как к раввину приходят два человека, спорящие о каком-то своем споре. После того, как один излагает ему свою версию события, раввин говорит ему: «Ты прав!». После этого другой человек излагает прямо противоположную версию события, и ему раввин говорит: «Ты прав!». Свидетель, который наблюдает за этой сценой, не выдерживает, и обращается тоже к раввину: «Только что на протяжении пяти минут Вы согласились с двумя прямо противоположными мнениями, но так же не может быть, чтобы оба они были верны!», на что раввин соглашается: «И ты прав!».

Подробное обсуждение возможности обеспечения единства и целостности всей системы еврейского религиозного права (галахи) содержится в статье Цви Зохара¹. Не вдаваясь в глубину рассматриваемых автором 7 ситуаций, каждая из которых фиксирует некоторую значительную проблему в системе религиозных предписаний, обратимся лишь к некоторым, которые имеют непосредственное отношение к теме нашего обсуждения.

Один из примеров Ц.Зохара связан с видимым противоречием между еврейским законодательством о Шаббате (это — субботнее время, в течение которого действует категорический запрет на перенос любого предмета, находящегося в личном владении — доме или квартире, в общественное — на улице или площади, или наоборот). Аналогичный запрет действует и в отношении применения любых средств передвижения, приводимых в действие автоматически или человеческим усилием (велосипеды, рикши, передвижение в паланкине). Однако, согласно тому же законодательству, есть возможность перемещать предметы в пределах «кармелита» — огороженного соседского сообщества (например двора, находящегося в общем пользовании).

Между тем, ситуация европейской общины в Бомбее определяется тем, что значительному количеству ее членов приходится в субботы перемещаться по городу, при этом пользуясь паланкином (специальными носилками для передвижения) и зонтом. Казалось бы, налицо прямое нарушение законов Шаббата — и с точки зрения переноски предмета (зонта), и с точки зрения физического перемещения в некотором подобии транспортного средства. Подтверждение подобного запрета означало бы отлучение всей бомбейской общины и крайне серьезные последствия для возможности общения с ее членами, т.е. фактически, принудительном исключении бомбейской общины из состава еврейского народа.

В этой ситуации, раввин Элияу Мани постановил, что улицы Бомбая являются «соседской общиной» (кармелитом), в связи с чем, передвижение по ним с зонтами и в паланкине в Шаббат стало возможным. Для обоснования этого решения, раввин объяснил: сохранение этого запрета ничего не изменит в практике бомбей-

¹ Zohar (2010).

ских евреев, но сделает их всех нарушителями Шаббата, что трактуется судом как основание для весьма строгих наказаний, вплоть до смертной казни. В этой ситуации, гораздо меньшим уроном будет изменение законодательного статуса улиц Бомбея, которое опиралось на мнение не очень известного и уважаемого раввина, но, в данной ситуации, создавало выход из проблемной ситуации.

Это постановление кажется интуитивно понятным именно как способ «смягчения» и нивелирования имеющихся ограничений. Тем удивительнее другая ситуация, связанная со взаимоотношениями евреев и караимов. В качестве преамбулы следует отметить, что среди различных субэтнических групп евреев особое место всегда занимали караимы, которые отличались тем, что, признавая Письменную Тору, отказывались признавать Устную Тору, и, в частности, все запреты, сформулированные мудрецами. Соответственно, для большинства авторитетов европейской религиозной традиции, статус караимов был близок к статусу «незаконнорожденных», т.к. караимы не соблюдали существующих в еврейском законе строгих правил, относительно заключения брака.

На этом фоне в 1930–1940-е годы в Каире, где издревле существовали достаточно мощные общины евреев и караимов, происходит постепенное сближение этих общин, и возрастает количество обращений с просьбой заключить брак между представителями этих двух общин. Сложность ситуации заключалась в том, что брак с евреями-отступниками не мог быть заключен ни при каких обстоятельствах. Однако брак мог быть заключен с человеком любой другой национальности, если он выражал желание перейти в иудаизм (так называемые «геры»).

В этих условиях, рабби Ниссим Охана принимает, казалось бы, совершенно непонятное и нелогичное постановление: оказывается, в силу того, что караимы «отделились от общины Израиля, не верят в Устную Тору, и изменили нормы, установленные раввина-ми», то они утратили статус еврея-отступника и их следует считать полными язычниками. Однако вслед за этим, казалось бы, кардинальным разрывом формулировался вывод, разрешавший множество проблем: «Поэтому, если они отрекутся, и придут к обращению, и примут ярмо заповедей, подобно остальным евреям, их — принять».

Иными словами, предложенная аргументация принципиально изменила ситуацию: если запрет на брак с евреями-отступниками, является законом Торы, то ни один раввин не мог бы решить этот вопрос «на свое усмотрение». Но именно в силу того, что признавалось полное отделение караимов от евреев, то при условии принятия на себя «бремени заповедей», караимы получали легальное право и возможность регистрации брака с евреями, и этот вопрос оказывался в ведении конкретного раввина.

При этом важно отметить, что выбор подобного решения, хотя и мог показаться на первый взгляд, достаточно радикальным и экзотичным, соответствовал некоторым базовым идеям и смыслам Торы. Сам р. Охана говорил о том, что привели его к этому решению слова Торы: «Все пути Торы — пути приятные и все стези ее — стези мира» (Притчи 3:17) и еще: «Мир, Мир, ближнему и дальнему», — говорит В-вышний, «и Я исцелю его» (Исаия 57:19).

По результатам рассмотрения множества подобных ситуаций, автор приходит к выводу о том, что каждая галаха (закон) опирается на четырехуровневую систему аргументов (мидрашей), в том числе:

- 1) Существующая галахическая практика (т.е. то, «как принято» поступать в этом случае в данной общине);
- 2) Особая «письменная» галаха, относящаяся к данной ситуации (т.е. зафиксированный письменно норматив);
- 3) Цель и обоснование конкретной практики (система аргументов, сопрягающих данный конкретный случай с более общими принципами и нормами религиозного права);
- 4) Общие цели и ценности Галахи и Торы.

Таким образом, перед раввином, столкнувшимся с ситуацией, в которой та или иная принятая галахическая практика оказывается неприемлемой и требующей изменения (обновления), возникает проблема понимания уровня, на котором происходит «разрыв», и, в дальнейшем, построения некоторого синтетического мидраша. В одном случае, его основой становится альтернативная норма (например, следующая мнению менее уважаемых раввинов, либо же представлениям другой субэтнической группы). В другом случае, речь идет о придании имеющемуся постановлению и обосновывающей его галахе нового смысла в контексте более общих ценностей Торы.

В завершении нашего рассмотрения вернемся к поставленной проблеме поиска ресурсов и перспективных линий обновления отечественной научно-образовательной традиции.

Первое. Следует обратить внимание на то, что любая сингулярная практика, культивирующая оригинальность, неповторимость действия, сознания и результата, изначально находится в некотором фундаментальном противоречии с базовой образовательной установкой — на обеспечение связи и преемственности поколений в некотором универсальном процессе жизни и развития. Разумеется, это утверждение нельзя воспринимать абсолютным образом — и трансформации любого норматива столь же необходимы, как и его сохранение, однако даже сами сюжеты критики и отрицания тех или иных норм, также укладываются в определенную историческую логику / традицию.

Второе. Двойственность оснований для современной нормативности и ее развития в будущем, может быть осмыслена через бинарность категорий «литературы» и «языка», «истории» и «логики». Действительно, задержимся еще раз на различии мидраша и софизма (и, более широкого, любого логического парадокса). Как мы уже неоднократно отмечали, мидраш возникает в контексте определенной текстовой (в самом широком смысле слова, текстуальной традиции), и связан со взаимодействием, взаимными трансформациями текстов разной степени императивности, общности, статуса и т.д., иными словами, мидраш выполняет роль «единицы» понимания и взаимной трансформации некоторого набора текстов. Софизм, как и силлогизм, апеллирует к некоторой логической реальности, базирующейся на множестве речевых актов, логических операций и соотнесений. В этом отношении, мидраш представляет собой инструмент строительства текстуальной традиции, в то время как силлогизм представляет собой инструмент развития логической традиции. Каждый из культурных феноменов (текст и слово) задает свои правила, ограничения и условия формирования и развития традиций, а вместе с наглядным образом определяет некоторое «пространство» внутри которого формируются различные традиции, линии наследования и развития культурных форм. Именно эти «содержательные линии» являются прообразами содержания образования для XXI века.

Третье. Каждая традиция (или, в нынешнем понимании, содержательная линия) обладает двуединым свойством, обеспечивающим её жизненность и устойчивость. С одной стороны, она может быть эксплицирована как некоторая целевая и ценностная определенность, с другой стороны, она допускает внутри себя множество аспектов, профилей, уровней реализации, стратегий, что, в конечном счете, позволяет реализовывать различные образовательные стратегии, добиваться разных результатов индивидуумам, характеризующимся разными уровнями развития. С практической точки зрения, гораздо важнее многообразия учебников или пособий, внутренняя адаптивность траектории, позволяющая каждому учащемуся выбирать свой темп и уровень овладения материалом, способ его осмыслиения и практического переложения в некотором едином ценностно-смысловом пространстве. Это требование имплицитно содержит и условие эффективности образовательных стандартов, смысл которых в моделировании ценностно-смысловых оснований образовательных пространств, допускающих различные траектории и стратегии освоения.

Четвертое. Важнейшим условием сохранения жизненности и эффективности любой традиции в качестве основания образовательных практик, является наличие в ней методологического инструментария диалога, выявления и оценки изменений контекста; продуктивной коммуникации с другими традициями и их носителями. Особую роль в этом могут играть методологические средства анализа и реконструкции логических парадоксов, софизмов, неоднозначностей, связанные с объективной неоднородностью смысловых оснований любой традиции и различиям между традициями. Каждая традиция создает свой арсенал средств анализа и преодоления подобных противоречий: здесь и классическая библейская и талмудическая экзегеза¹, и логико-семантический анализ языка², и внимание к «точкам удивления» в «Школе диалога культур»³. Эти и многие подобные тексты задают поле методологической и методической работы, требующейся для эффективной рецепции и развития любой традиции, как содержательной линии в

¹ Десницкий (2011); Штейнзальц (1993).

² Витгенштейн (1922).

³ Библер (1996).

сфере образования, обеспечения качества и востребованности ее в образовательной практике.

Пятое. Особым направлением развития в сфере образования должно стать моделирование открытых сред, обеспечивающих поддержку (“scaffolding”) деятельности команд или индивидуальных проектов модернизации социально-гуманитарных практик в логике базовых традиций. Речь идет о социально-воспитательной деятельности, об организации конкурсов и соревнований различной направленности, о сопровождении и коррекции отклоняющегося развития. Именно такие, внеакадемические формы деятельности и взаимодействия могут обеспечить существенное повышение востребованности образования, в целом, и актуальности исторических социально-гуманитарных традиций, в особенности.

Материал поступил в редакцию 5.03.2023.

Материал поступил в редакцию после рецензирования 15.03.2023

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Zohar, Z. (2010) “Teleological Decision Making in Halakha: Empirical Examples and General Principles”, *SSRN Electronic Journal*. — <https://ssrn.com/abstract=1578341> (Jan., 2023).
- Баранникова, Н.Б. (2013) «Осмысление проблемы самобытности отечественной педагогической традиции в конце XIX - начале XX века», *Историко-педагогический журнал*, 2, 48-62. [Barannikova, N.B. (2013) «Osmyyslenie problemy samobytnosti otechestvennoj pedagogicheskoy tradicii v konce XIX - nachale HH veka», Istoriko-pedagogicheskij zhurnal, 2, 48-62].
- Библер, В.С. (1996) «Целостная концепция школы диалога культур. Теоретические основы программы», *Психологическая наука и образование*, 4, 66-73. [Bibler, V.S. (1996) «Celostnaja konsepcija shkoly dialoga kul'tur. Teoreticheskie osnovy programmy», Psihologicheskaja nauka i obrazovanie, 4, 66-73].
- Богуславский, М.В. (2018) «Ретроинновационные волны в современной российской образовательной политике», *Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки*, 3.80, 215-218. [Boguslavskij, M.V. (2018) «Retroinnovacionnye volny v sovremennoj rossijskoj obrazovatel'noj politike», Uchenye zapiski OGU. Serija: Gumanitarnye i social'nye nauki, 3.80, 215-218].

- Борисова, Е.В., Соболь, Б.В., Ступина, М.В. (2019) «Сравнительный анализ образовательных стандартов ФГОС во 3+ и ФГОС во 3++ по направлению подготовки «Информационные системы и технологии», *Санкт-Петербургский образовательный вестник*, 1-2, 29-30. [Borisova, E.V., Sobol', B.V., Stupina, M.V. (2019) «Sravnitel'nyj analiz obrazovatel'nyh standartov FGOS vo 3+ i FGOS vo 3++ po napravleniju podgotovki «Informacionnye sistemy i tehnologii»», Sankt-Peterburgskij obrazovatel'nyj vestnik, 1-2, 29-30].
- Васильева, Д.И., Власов, А.Г. (2015) «Сравнительный анализ образовательных стандартов ФГОС ВПО и ФГОС ВО (ФГОС 3+) по направлению «Землеустройство и кадастры», *Региональное развитие*, 1(5). [Vasil'eva, D.I., Vlasov, A.G. (2015) «Sravnitel'nyj analiz obrazovatel'nyh standartov FGOS VPO i FGOS VO (FGOS 3+) po napravleniju «Zemleustrojstvo i kadastry»», Regional'noe razvitiye, 1(5)].
- Витгенштейн, Л. (1922) *Логико-философский трактат*. Издательство ACT, Эксклюзивная классика (ACT). [Vitgenshtejn, L. (1922) Logiko-filosofskij traktat. Izdatel'stvo AST, Jekskljuzivnaja klassika (AST)].
- Десницкий, А. (2011) *Введение в библейскую экзегетику*. М.: Изд-во ПСТГУ. [Desnickij, A. (2011) Vvedenie v biblejskiju jekzegetiku. M.: Izd-vo PSTGU].
- Довгарь, О.В. (2022) «Академия наук в культурном пространстве России первой половины XVIII века», *Общество: философия, история, культура*, 1.93, 105-109. Dovgar', O.V. (2022) «Akademija nauk v kul'turnom prostranstve Rossii pervoj poloviny XVIII veka», Obshhestvo: filosofija, istorija, kul'tura, 1.93, 105-109].
- Иванов, С.Ю. (2008) «Проявление основных законов диалектики в научном познании», *Вестник ОГУ*, 7, 75-79. [Ivanov, S.Ju. (2008) «Projavlenie osnovnyh zakonov dialektiki v nauchnom poznanii», Vestnik OGU, 7, 75-79].
- Клячко, Т.Л. (2013) «Российское образование в 2000-е годы: тенденции развития и реформирования», *APE*, 2, 164-185. [Kljachko, T.L. (2013) «Rossijskoe obrazovanie v 2000-e gody: tendencii razvitiya i reformirovaniya», APE, 2, 164-185].
- Морозов, В.А. (2016) «Реформы управления со второй половины 20 века до настоящего времени», *Актуальные вопросы экономических наук*, 55.1, 63-75. [Morozov, V.A. (2016) «Reformy upravlenija so vtoroj poloviny 20 veka do nastrojashhego vremenija», Aktual'nye voprosy jekonomicheskikh nauk, 55.1, 63-75].
- Пассов, Е.И. (2018) «Как создать эффективную систему образования?», *Преподаватель XXI век*, 4.1, 9-22. [Passov, E.I. (2018) «Kak sozdat'

- jeffektivnuju sistemу obrazovanija?», Prepodavatel' HHU vek, 4.1, 9-22].
Пашков, А.Г. (2022) «Феномен знания в эпоху цифровизации: нужно ли звонить отходную по традиционной педагогике?», Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета, 1.61, 106-119. [Pashkov, A.G. (2022) «Fenomen znanija v jerochu cifrovizacii: nuzhno li zvonit' othodnuju po tradicionnoj pedagogike?», Uchenye zapiski. Jelektronnyj nauchnyj zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta, 1.61, 106-119].
- Пентин, А.Ю., Ковалева, Г.С., Давыдова, Е.И., Смирнова, Е.С. (2018). «Состояние естественнонаучного образования в российской школе по результатам международных исследований TIMSS и PISA», Вопросы образования, 1, 79-109. [Pentin, A.Ju., Kovaleva, G.S., Davydova, E.I., Smirnova, E.S. (2018). «Sostojanie estestvennonauchnogo obrazovaniya v rossijskoj shkole po rezul'tatam mezhdunarodnyh issledovanij TIMSS i PISA», Voprosy obrazovaniya, 1, 79-109].
- Размахнина, И.Ю., Секацкий, В.С. (2020) «Сравнительный анализ образовательных стандартов ФГОС во 3+ и ФГОС во 3++ по направлению подготовки «Управление качеством», Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования, 2.44, 56-64. [Razmahnina, I.Ju., Sekackij, V.S. (2020) «Sravnitel'nyj analiz obrazovatel'nyh standartov FGOS vo 3+ i FGOS vo 3++ po napravleniju podgotovki «Upravlenie kachestvom», Innovacionnaja ekonomika: perspektivy razvitiya i sovershenstvovanija, 2.44, 56-64].
- Стародубцев, М.П. (2020) «Сравнительный анализ федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования ФГОС 3+ и ФГОС 3++ по направлению подготовки «Физическая культура» (бакалавриат и магистратура)», Физическая культура, спорт - наука и практика, 1, 104-114. [Starodubcev, M.P. (2020) «Sravnitel'nyj analiz federal'nyh gosudarstvennyh obrazovatel'nyh standartov vysshego obrazovanija FGOS 3+ i FGOS 3++ po napravleniju podgotovki «Fizicheskaja kul'tura» (bakalavriat i magistratura)», Fizicheskaja kul'tura, sport - nauka i praktika, 1, 104-114].
- Штейнзальц, А. (1993) Введение в Талмуд. М.: Институт иудаизма. [Shtejnza'l's, A. (1993) Vvedenie v Talmud. M.: Institut iudaizma].
- Шутенко, А.И., Шутенко, Е.Н. (2018) «Тенденция к дегносеологизации образования как фактор деформации ментальной компоненты психологического здоровья студентов», Проблемы современного педагогического образования, 61.2, 258-261. [Shutenko, A.I., Shutenko, E.N. (2018) «Tendencija k degnoseologizacii obrazovaniya kak faktor

deformacii mental'noj komponenty psihologicheskogo zdorov'ja studentov», Problemy sovremennoogo pedagogicheskogo obrazovaniya, 61.2, 258-261].

Alexander BERMOUS

MIDRASH AND SOPHISM
IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION SCIENTIFIC
AND EDUCATIONAL TRADITIONS
IN THE 21st CENTURY

The end of the 20th century and the beginning of the 21st century is characterized by multiple crises in most aspects of human existence, among which the education crisis is one of the most noticeable. The usual logic of problematizing and seeking ways to overcome the education crisis is linked to changes in the normative-legal and economic conditions of educational activities, and much less attention is paid to the ontological problems of education. In this regard, the first task of this study was to conceptually formulate a request regarding the resources and tools for overcoming the ontological crisis in education. In the context of studying the main stages and results of three decades of reforms in the field of Russian education, three interconnected requests have been identified: 1) Individualization and differentiation of the content of education while maintaining basic value-semantic unity; 2) Ensuring the social and economic relevance of the content of education, ensuring its demand and feasibility; 3) Rooting the content of education in social and humanitarian traditions that are capable of influencing and transforming modern social and humanitarian practices. The categories of “midrash” and “sophism” emerged at roughly the same time (around the 5th century BCE) and represent complex phenomena of oral cultures that developed in the Eastern Mediterranean: midrash in the context of the Jewish religious tradition, and sophism (as well as the syllogism that gave rise to it) in the ancient city-state tradition. Moreover, each of these phenomena fully corresponds to the requirements listed above. 1) Reconceptualization of the educational attitude as a means of ensuring intergenerational connection and continuity; 2) Inherent duality of cultural and educational traditions in their relationship with “text” and “language” (to which modern culture adds “visible image”); 3) The need to modernize the system of educational standards based on diachronic

traditions and synchronic cultural-anthropological models; 4) Actu-alization of issues and tools for ensuring dialogue and "openness" of traditions, identifying their contextual meanings and requests ad-dressed by current socio-humanitarian practices; 5) Integration of projects, socio-educational initiatives and practices around identi-fied scientific and educational traditions and cultural-educational models underlying them.

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

АЛЫМОВА Елена Валентиновна — кандидат философских наук, доцент кафедры Истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; доцент кафедры Философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, специалист в области истории Античной мысли, классической филологии; один из учредителей Межрегиональной общественной организации содействия изучению и распространению философского наследия Платона «Платоновское философское общество»; член оргкомитета Международной научной конференции «Универсум платоновской мысли»; соавтор учебников по истории античной мысли; автор многочисленных публикаций, посвященных истории античной литературы и философии; переводчик. ORCID 0000-0002-5438-4201 ealymova@yandex.ru

Elena ALYMOVA is Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University; Associate Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies, and Pedagogy at the Russian Christian Humanitarian Academy named after F.M. Dostoevsky; a specialist in the history of ancient thought and classical philology; one of the founders of the Interregional Public Organization for the Study and Dissemination of Plato's Philosophical Heritage "Plato Philosophical Society"; member of the organizing committee of the International Scientific Conference "The Universe of Platonic Thought"; co-author of textbooks on the history of ancient thought; author of numerous publications devoted to the history of ancient literature and philosophy; translator. ORCID 0000-0002-5438-4201 ealymova@yandex.ru

БЕРМУС Александр Григорьевич — доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой образования и педагогических наук Южного федерального университета. Область научных интересов: философия и методология образования, теория и практика реформ в общем и педагогическом образовании; управление качеством педагогического образования. Автор более ста тридцати статей, десяти монографий, в том числе «Введение в гуманитарную методологию»

(2007), «Модернизация образования: философия, политика, культура» (2008) и др. ORCID 0000-0002-9342-6339 bermous@sfedu.ru

Alexander BERMUS is Doctor of Science (Education), Professor, Head of the Department of Education and Pedagogical Sciences at Southern Federal University. His research interests include philosophy and methodology of education, theory and practice of reforms in general and teacher's education; quality management of teacher's training. He is the author of over one hundred and thirty articles, ten monographs, including "Introduction to Humanitarian Methodology" (2007), "Modernization of Education: Philosophy, Politics, Culture" (2008), etc. ORCID 0000-0002-9342-6339 bermous@sfedu.ru

ВЕДЕШКИН Михаил Александрович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук. Область научных интересов: социально-экономическая, политическая и религиозная история Поздней Античности, интеллектуальная история, история религии. Автор более чем двадцати статей по истории межрелигиозных взаимоотношений в IV–VI вв. и монографии «Языческая оппозиция христианизации Римской империи (IV–VI вв.)» (2018). ORCID 0000-0002-7844-5742 balatar@mail.ru

Michael VEDESHKIN is Candidate of Historical Sciences, Research Fellow at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. The fields of his scientific interests are socio-economic, political and religious history of Late Antiquity, intellectual history, history of religion. He is the author of more than twenty articles on the history of interreligious relations in the 4th–6th centuries AD and the monograph “The Pagan Opposition to Christianization of the Roman Empire (4th – 6th centuries)” (2018). ORCID 0000-0002-7844-5742 balatar@mail.ru

ВИНОГРАДОВ Николай Андреевич — аспирант ИВИ РАН. Область научных интересов — позднеантичная эпистолография, ранее христианство. nicolayvin@gmail.com

Nikolai VINOGRADOV is a postgraduate student at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. His area of scientific interest lies in Late Antique Epistolography and Early Christianity. nicolayvin@gmail.com

КАРГАЛЬЦЕВ Алексей Витальевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры Истории религии и теологии,

РГПУ им. А.И. Герцена. Автор серии работ по истории раннего христианства, ответственный редактор научного альманаха «Религия. Церковь. Общество». ORCID 0000-0001-9258-467X kargaltsev@gmail.com

Alexey KARGALTSEV is Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Department of the History of Religion and Theology, Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen. He is the author of a series of works on the history of early Christianity, executive editor of the interdisciplinary scientific almanac “Religion. Church. Society” ORCID 0000-0001-9258-467X kargaltsev@gmail.com

ЛУРЬЕ Зинаида Андреевна — кандидат исторических наук, ассистент факультета иностранных языков Санкт-Петербургского Государственного университета. Автор диссертационного исследования «Немецкий театр и Реформация: 1517–1555 гг.» (2017 г.) и серии статей, посвященных протестантскому театру как историко-культурному феномену, особенностям протестантской драматургии в контексте образовательных и катехитических практик эпохи Реформации. 0000- ORCID 0001-8621-5560 zinaidalourie@gmail.com

Zinaida LURIE is Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of the Faculty of Foreign Languages at St. Petersburg State University. She has written the PhD dissertation “German Theater and Reformation: 1517–1555” (2017) and a series of articles devoted to the Protestant theater as a historical and cultural phenomenon, as well as to the features of Protestant drama within the educational and catechetical background of the Reformation period. ORCID 0000-0001-8621-5560 zinaidalourie@gmail.com

ОВСЕПЯН Астине Сейрановна — магистрант программы «Педагогическое образование» НИУ ВШЭ, учитель испанского языка в Школе № 1252 имени Сервантеса. Сфера научных интересов — педагогическое наследие Мигеля де Унамуну-и-Хуго и его вклад в историю высшего образования. asya1998@mail.ru

Astine OVSEPYAN is a master's degree student in the “Pedagogical Education” program at HSE University and a Spanish language teacher at School No. 1252 named after Cervantes. Her research interests include the pedagogical legacy of Miguel de Unamuno y Jugo and his contributions to the history of higher education. asya1998@mail.ru

ПИЧУГИНА Виктория Константиновна — доктор педагогических наук, профессор РАО, ведущий научный сотрудник Института стратегии развития образования РАО, профессор департамента образовательных программ Института образования ВШЭ; автор научных публикаций об античных образовательных практиках «заботы о себе» и практиках воспитания в античном театре; автор монографий «Антропологический дискурс в педагогике: исторические и теоретические аспекты» (2013 г.), «Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике» (2014 г.), «Марк Туллий Цицерон и современное ему образование: краснеет ли бумага у гуманистария?» (2018 г.); один из составителей антологий «Марк Туллий Цицерон. Антология гуманной педагогики» (2017 г.) и «Антология педагогического наследия Древней Греции и Древнего Рима» (2019 г.). ORCID 0000-0002-1195-725X
Pichugina_V@mail.ru

Viktoria PICHUGINA is Doctor of Science (Education), Professor of the Russian Academy of Education, Leading Researcher of Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education, professor of the Department of Educational Programs (Institute of Education of Higher School of Economics). She is the author of scientific publications about the ancient educational practices “care of the self” and practices of upbringing by the ancient theater, as well as the monographs “Anthropological Discourse in Pedagogy: Historical and Theoretical Aspects” (2013), “Anthropological Discourse of ‘Caring of the Self’ in Ancient Pedagogy” (2014), “Mark Tullius Cicero and his Contemporary Education: Does the Humanities Paper Blush?” (2018), and one of the compilers of the anthologies “Marcus Tullius Cicero. Anthology of Humane Pedagogy” (2017) and “Anthology of the Pedagogical Heritage of Ancient Greece and Ancient Rome” (2019). ORCID 0000-0002-1195-725X
Pichugina_V@mail.ru

ПРОЛЫГИНА Ирина Викторовна — кандидат филологических наук, доцент по специальности «Классическая филология, византийская и новогреческая филология», заведующая кафедрой латинского языка и основ терминологии Московского медико-стоматологического университета им. А.И. Евдокимова. Область научных интересов: галеновский корпус, риторическая культура эпохи Второй софистики, история позднеантичной медицины, история медицинской терминологии. Автор более 50 статей по историческим и лингвистическим аспектам медицинской терминологии, исследованию текстов Галена Пергамского, переводов с древнегреческого и

латинского языков, а также ряда учебных пособий. ORCID 0000-0001-7492-9750 prolygina99@yandex.ru

Irina PROLYGINA is Candidate of Philology, Associate Professor in “Classical Studies, Byzantine and Modern Greek Studies”, Head of the Department of Latin and Fundamentals of Terminology at Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov. Her research interests include Galenic corpus, rhetorical culture of the time of the Second Sophistic, history of medicine in Late Antiquity, and history of medical terminology. She is the author of over 50 articles on the historical and linguistic aspects of medical terminology, the texts by Galen of Pergamon, translations from ancient Greek and Latin, as well as a number of textbooks. ORCID 0000-0001-7492-9750 prolygina99@yandex.ru

HYPOTHEKAI
ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 7

Главный редактор
Виктория Константиновна Пичугина

Научное издание

<http://www.hypothekai.ru/index.php/ru/arkhivy-nomerov>

Корректор М.М. Горелов

Подписано к печати 10. 04. 2023

Формат 60x90/16

Гарнитура Times. Печать офсетная
Усл. печ. л. 20. Тираж 600 экз.

Издательство «Аквилон»
e-mail: aquilopress@gmail.com
сайт: www.aquilopress.com

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545–37–10
Электронная почта: info@onebook.ru
Сайт: www.onebook.ru

В оформлении обложки использован фрагмент краснофигурной вазы V–IV в. до н.э., где сова превращается в Афину (Париж), и итальянская фарфоровая статуэтка XVIII в., где Ахиллес воспитывается кентавром Хироном (Неаполь).

In the design of the cover, a fragment of a red-figured V–IV BC vase, where the owl turns into Athena (Paris), and an Italian porcelain statuette of the XVIII century, where Achilles is educated by the centaur Chiron (Naples), were used.

ISSN 2587–7127