

DOI: 10.31857/S032103910012760-9

«ЭЛЛИНЫ» ИМПЕРАТОРА ЮЛИАНА: ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ САМОИДЕНТИЧНОСТИ В СРЕДЕ ПОЗДНЕАНТИЧНЫХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Е. И. Мирошниченко

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

E-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2620-5798

В статье рассматривается идеология сформировавшегося вокруг императора Юлиана в начале 360-х годов кружка позднеантичных интеллектуалов, являвшихся сторонниками традиционной пайдеи и называвших себя «эллинами». На примере воззрений таких представителей этого сообщества, как Юлиан, Либаний и Гимерий, анализируется кризис самоидентичности в среде эллинистов того времени. Исследуется проблема соотношения религиозного и культурно-исторического элемента в «эллинистической» самоидентичности. «Эллинизм» рассматривается в контексте усиливающегося христианства (проблема соотношения классической пайдеи и христианства с точки зрения истории кризиса «эллинизма» анализируется на примере полемики Григория Назианзина против Юлиана). Автор приходит к выводу, что идеологию «эллинизма» разрушает внутренний конфликт между серьезным отношением к религии и процессами метафоризации, которые отделяли религиозную составляющую от литературно-художественной. Этот конфликт использовали христианские интеллектуалы, чтобы присвоить себе классическую пайдею, результатом чего и была постепенная христианизация «эллинизма».

Ключевые слова: эллинизм, эллины, пайдейя, самоидентичность, позднеантичные интеллектуалы, император Юлиан, Либаний, Гимерий

THE *HELLENES* OF THE EMPEROR JULIAN:
THE PROBLEM OF CULTURAL SELF-IDENTITY AMONG
LATE ANTIQUE INTELLECTUALS

Evgenii I. Miroshnichenko

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

E-mail: miroshnichenkou@gmail.com

The article investigates the ideology of the group of Late Antique intellectuals centred around the Emperor Julian in the early 360s. These intellectuals were practitioners of the traditional *paideia* and called themselves *Hellenes*. The author analyzes the crisis of self-identity among the members of this community on the example of such representatives as Libanius, Himerius and Julian himself. The problem of correlation between religious and cultural elements in the 'hellenic' identity is studied in the context of the rising Christianity and on the example of Gregory Nazianzinus polemical orations against Julian. The author concludes that the ideology of 'Hellenism' was destroyed by the internal conflict between a serious attitude to religion and the spread of metaphorical interpretation. This conflict caused the separation of religious elements of 'Hellenism' from the literary and rhetorical ones. Christian intellectuals such as Gregory and Basil the Great used this tension to 'appropriate' the classical *paideia*, which resulted in the gradual Christianization of 'Hellenism'.

Keywords: Hellenism, Hellenes, *paideia*, self-identity, Late Antique intellectuals, Emperor Julian, Libanius, Himerius

В середине и второй половине IV в. в Римской империи происходят настолько фундаментальные изменения в области идеологии и мировоззрения, что некоторые исследователи решаются говорить об этом времени как о культурно-историческом водоразделе: до этого, пишут они, общество считалось «эллинистическим», а после будет считать себя в основном христианским¹. Какие же условия были необходимы для того, чтобы эллин стал христианином?² Каковы причины такой сравнительно резкой смены идентичности (произшедшей буквально за полвека)? В этом и состоит предмет нашего исследования. В данной статье мы рассмотрим один из элементов этого процесса: специфическое сообщество интеллектуалов, сформировавшееся вокруг императора Юлиана. Представители этого сообщества называли себя «эллинами», тем самым демонстрируя свою приверженность старому мировоззрению в пику новому, христианскому. История и идеология этого сообщества весьма показательны для понимания причин кризиса «эллинистического» мировосприятия и торжества христианства.

¹ Gschnitzer, Högemann 2006.

² Разумеется, язычество существовало в римском, а потом и в византийском обществе еще столетия спустя (см. Wowersock 1990), но для нашего исследования это нерелевантно, поскольку мы говорим об изменении доминирующей идеологии, которая служила обществу новой моделью мышления и деятельности, а не о количестве обращенных в христианство в IV в.

Исследование кризиса традиционных воззрений, который наблюдается в среде интеллектуалов IV в., требует уточнения термина «эллинизм»³. Вокруг этого понятия по отношению к указанному периоду существовала и существует до сих пор некоторая неопределенность среди исследователей. В одних работах слово «эллинизм» используют как синоним «язычества»⁴, ссылаясь на то, как якобы его понимали христианские авторы соответствующего периода⁵. В других исследованиях под «эллинизмом» понимается историческая память об античности⁶. Третьи рассматривают «эллинизм» как синоним пайдеи, греческой образованности в позднеантичном мире⁷.

На наш взгляд, следует различать для указанного периода «эллинизм» как систему ценностей и эллинизм как культурно-историческую традицию, идущую от времен Александра Македонского⁸. В первом смысле «эллинизм» служил определяющей меткой, по которой в IV в. интеллектуалы-язычники опознавали своих. Это понятие возникает в результате противопоставления классической культуры христианству, стремительно захватывающему сферы политического и культурно-го влияния. Именно об этом «эллинизме» и пойдет речь в нашей статье.

Ярким выражением «эллинизма» в IV в. стало сообщество интеллектуалов, которое сложилось вокруг императора Юлиана и члены которого называли себя «эллинами» (Ἑλληνας). В «Жизни философов и софистов» Евнапий⁹, сам язычник, явно симпатизирующий Юлиану, описывает людей, группировавшихся вокруг императора, в тех же красках, в каких современные ему христиане описывали жизнь египетских монахов: с восхвалением аскетизма и повествованием о чудесах. Евнапий был ярым поклонником императора Юлиана и противником христиан. Неудивительно поэтому, как замечает Штенгер, что он говорил о языческой вере в неразрывном единстве с пайдеей: философы, софисты и врачи

³ Мы намеренно используем такие понятия, как «эллин», «эллинизм», «эллинистический», в кавычках, чтобы обозначить их субъективное, репрезентативное значение для IV в. и тем самым отличить их от ряда объективных понятий (эллин, эллинизм, эллинистический), относящихся к истории этноса и культуры греческого народа (см. на эту тему сборник статей: Konstan, Saïd 2006).

⁴ Употребление самого термина «язычество» вызывает много вопросов и поэтому оговаривается особо в исследованиях (Edwards 2004, 211–212; Stenger 2018, 391–410). Мы используем понятие «язычество» для обозначения комплекса поли- и монотеистических верований, которых придерживались в поздней Римской империи группы, оппозиционные христианству.

⁵ Ж. Буффартиг, например, прямо говорит, что исследование о том, что такое «эллинизм», очень короткое: эллинизм — это религия (Bouffartigue 1991, 252). Тем не менее следует заметить, что как сами христиане, так и многие язычники не спешили отождествлять язычество и эллинизм, о чем см. далее в связи с полемикой Григория Назианзина против Юлиана.

⁶ Goldhill 2006, 114.

⁷ Jones 2004, 13–21.

⁸ Впрочем, следует оговориться, что в самом термине «эллинизм» изначально была заложена и религиозная составляющая (см. Hall 2002, 189).

⁹ Giangrande 1956. См. также подробное исследование этого текста в Penella 1990. Подробные комментарии см. в Becker 2013.

тем более считаются образованными, чем более они религиозны¹⁰. Следует, правда, оговориться, что нельзя и преувеличивать ненависть Евнапия к христианам: его недовольство вызывало скорее презрение, с которым христиане относились к греческому образованию, чем они сами, и доказательством тому служит тот факт, что он включил в свою книгу повествование и о софистах-христианах (например, о своем учителе риторе Проересии)¹¹.

Евнапий посвящает часть своего трактата императору Юлиану (специальное сочинение Евнапия о нем до нас, к сожалению, не дошло). Он вписывает Юлиана в традицию неоплатонической философии теургического направления, делая его учеником Эдесия (который, в свою очередь, был учеником Ямвлиха) и Максима (Eunap. *Vit. Soph.* VII. 1. 11–4). В саму Грецию Юлиан едет не за знанием риторики и философии, но ради «великой мудрости, хранимой иерофантом богинь» (ibid. VII. 3. 1)¹². Этого иерофанта позднее Юлиан сделает членом своего кружка, в который, по сообщению Евнапия, также входили врач Орибасий из Пергама, Эвгемер из Ливии, философ Максим, Хрисанфий из Сард, Приск из Эллады, Саллюстий, возможно, Гимерий и, несомненно, Либаний (ibid. VII. 3. 6–XVI. 1. 12)¹³. Говоря о Либании, Евнапий много рассуждает о его «невероятной эрудиции» и внимательности к острому и точному слову, изяществе его писем и изысканности речей, но нигде не восхваляет его религиозные взгляды, хотя и замечает, что «божественный Юлиан им весьма восхищался» (ibid. XVI. 2. 6). Таким образом, в круг «эллинов» входят интеллектуалы, приверженцы классической пайдеи, но, несмотря на мнение Пенеллы о том, что «эллин» у Евнапия тождествен язычнику¹⁴, вопрос об их увлеченности религией остается открытым.

Одна из центральных проблем, связанных с изучением группы «эллинов», заключается в противоречивости сведений о ее идеологических основаниях. Спектр этих оснований колеблется от полюса религиозной интерпретации (у самого императора Юлиана) до полюса литературной (у ритора Либания). *Locus classicus*, который обычно приводят исследователи, говоря об «эллинизме» Юлиана, мы находим в его 84 письме (84. 1)¹⁵, адресованном великому жрецу Галатии:

Ἐλληνισμὸς οὐλοῦν πράττει κατὰ λόγον, ἡμῶν ἔνεκα τῶν μετιόντων αὐτόν.

Эллинизм еще пока не осуществляется согласно разуму (или: слову), виной тому мы, его приверженцы.

Что подразумевает в данном случае Юлиан под «эллинизмом»? Очевидно, речь идет не о пайдеи или культурном эллинизме. Мы можем согласиться

¹⁰ Stenger 2009, 230–231.

¹¹ См. Penella 1990, 145.

¹² Об этой же цели, между прочим, сообщает и Григорий Назианзин, который учился в Афинской Академии в то же время, что и Юлиан: «Предлог же был двойной для этого путешествия: первый благовиднейший — обозреть Грецию и ее училища; а другой отдаленнейший и не многим известный — посоветоваться с тамошними жрецами» (Gr. Naz. *Or.* 5. 23. 6–10).

¹³ Дж. Бауэрсок называет этот кружок «small group of intellectuals» (Bowersock 1978, 13).

¹⁴ Penella 1990, 141.

¹⁵ Сочинения императора Юлиана цит. по: Bidez, Rochefort, Lacombrade 1932–1964.

с Ж. Буффартигом, который считает, что в данном случае речь идет о культовых языческих практиках, которые ко времени Юлиана пришли в упадок и о возрождении которых он так мечтал¹⁶ (в пользу этого говорят рассуждения Юлиана в последующей части данного письма). В том же письме (Jul. Ep. 84. 20–21) Юлиан употребляет слово «эллинист» (ἐλληνιστής), подразумевая под ним последователя «эллинизма», т.е. языческих практик. Для Юлиана противопоставление «эллиниста» христианину — не философская или культурная оппозиция, а именно религиозная.

Можем ли мы на основании этих данных утверждать, что самоидентичность «эллинов» носила у Юлиана религиозный характер? Было бы неверным отвечать на этот вопрос категорически, поскольку для Юлиана, несомненно, важной являлась и культурная составляющая эллинизма. Так, например, в другом письме (Jul. Ep. 29. 1) Юлиан использует слово «эллин» (Ἕλλην) уже в том историческом, даже этническом, смысле, в котором его использовали другие члены кружка Юлиана, менее склонные к теургии и обрядовым практикам¹⁷.

Историко-культурный (а не религиозный) характер носит термин «эллин» в знаменитой речи, в которой Юлиан обращается к одному из «эллинов», своему верному другу Саллютию (Саллюстию)¹⁸, когда тот был отозван из Галлии и вынужден был покинуть Юлиана (ок. 359 г.; Jul. Or. 8. 252 a-b):

Κελτοῖς γὰρ ἐμαυτὸν ἤδη διὰ σὲ συντάττω, ἄνδρα εἰς τοὺς πρώτους τῶν Ἑλλήνων τελοῦντα καὶ κατ' εὐνομίαν καὶ κατὰ ἀρετὴν τὴν ἄλλην, καὶ ῥητορείαν ἄκρον καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρον, ἧς Ἕλληνες μόνοι τὰ κράτιστα μετεληλύθασι, λόγῳ τάλιθές, ὥσπερ οὖν πέφυκε, θηρεύσαντες, οὐκ ἀπίστοις μύθοις οὐδὲ παραδόξῳ τερατείᾳ προσέχειν ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἔασαντες.

Ибо теперь отношу самого себя к кельтам благодаря тебе, мужу, которого я полагаю среди первых из эллинов согласно справедливости и другим достоинствам, а также сообразно превосходному знанию риторики и тому, что ты не лишен опыта в области философии, в которой одни только эллины достигли высочайшего преуспевания, поскольку руководствовались в познании истины разумом, как, в общем, и следует делать, а не позволяли себе занимать нас сомнительными мифами или странными небылицами, как это принято у многих варваров.

Здесь мы видим, что характерными чертами истинного «эллина» являются не только почитание законов и другие античные добродетели, но и хорошее знание риторики и философии, т.е. классическая пайдейя. Юлиан относит Саллюстия к своим, к «эллинам», тогда как себя, в (риторическом) сравнении с Саллюстием, — к варварам (кельтам). То, что отличие «эллина» от варвара носит культурный, а не религиозный характер, подчеркивается Юлианом и в конце этого фрагмента. Идентичность, таким образом, определяется в рамках культуры, а не религии. Можно предположить, что именно так идентифицировал Юлиан «эллинов» вплоть до прихода к императорской власти и начала своей

¹⁶ Bouffartigue 1991, 252. Ср. у К. Лакомбрада определение юлиановского «эллинизма»: Lacombrade 1958, 29.

¹⁷ Van Nuffelen 2014, 294.

¹⁸ О нем и о проблеме тождественности Саллютия из речи Юлиана и философа Саллюстия см. Bouffartigue 2016, 91–95.

реформаторской деятельности, когда акценты сместились явно в сторону религиозной интерпретации.

Общей для раннего и позднего понимания Юлианом «эллинизма» является идея самого объединения. Юлиан мыслил себя лидером, вокруг которого формируется сообщество последователей. Именно с этой точки зрения следует рассматривать его знаменитый сон про дерево (Jul. *Ep.* 14. 1–2), носящий символический характер и относящийся к периоду жизни Юлиана, когда он еще не стал императором. Г. Бауэрсок понимает это сновидение в контексте возрастающих амбиций юного кузена правящего императора (Юлиан все еще цезарь, и все еще в Галлии)¹⁹, однако нам представляется, что это же дерево может служить символом его роли как объединителя представителей «эллинизма». Сам Юлиан говорил, что не знал, как именно толковать это сновидение (*ibid.* 14. 2). Возможна также и интерпретация, согласно которой маленькое дерево, за которое так опался Юлиан во сне, — это «эллинизм», который хотя и находился в упадке, но был укоренен в земле (в языческой религии). Исходя из того, что в ранний период творчества, как мы видели, Юлиан ассоциировал «эллинизм» с классической пайдейей, мы не можем однозначно утверждать, что он двигался от философской интерпретации к религиозной. Вероятнее всего, Юлиан рассматривал «эллинизм» не в качестве исключительно культурного явления, но скорее в качестве особой, удостоверенной философией и традицией в целом, религиозности, причем религиозности греков, эллинов²⁰. Более того, мы можем вслед за Х.-Г. Нессельрат охарактеризовать «эллинизм» Юлиана не только как синтез религии и философии, но и как синкретизм того и другого с восточными культами и практиками²¹. Это не был, так сказать, «классический эллинизм», эллинизм культурный. И в этом отношении «эллинизм» Юлиана был гораздо ближе к христианству. Вообще Юлиан был увлечен религиозной стороной вопроса²² гораздо в большей степени, чем, например, Либаний.

Очевидно, тем не менее, что «эллины», с точки зрения по крайней мере Юлиана, объединялись не только по культурным признакам, но и по религиозным. Юлиан, как известно, отличался особым отношением к религии. Это отношение было очень личным и может быть охарактеризовано как теургическое²³. Аскетизм и вера в магию, вообще свойственные скорее религиозным деятелям, чем философам, были распространены в IV в. среди самых разных слоев населения и были выражением общего духа времени²⁴. Таким образом, противопоставлять религиозный характер культурному в понимании Юлианом «эллинизма» было бы некорректно. Пайдейя уже включает в себя определенное отношение к старой греческой религии. В свете этого становится понятным, почему многие

¹⁹ Bowersock 1978, 17.

²⁰ Bowersock 1978, 63, 86.

²¹ Nesselrath 2013, 79.

²² Мнение Р. Смита о «непреходимой бездне между христианством и языческими воззрениями Юлиана» касается содержания, а не характера указанных воззрений (Smith 1995, 206).

²³ Athanassiadi-Fowden 1981, 6–7.

²⁴ Laistner 1967, 3–5; Fox 1986, 65.

христиане долгое время выступали против классического образования: оно отождествлялось (или каким-то образом соотносилось) с язычеством. Характерным примером здесь может служить позиция св. Макрины: ее брат Григорий Нисский с восхищением описывает, что она не желала изучать трагических поэтов и комедиографов по причине «неприличности» страстей, которые они описывали (*Vita Macr.* 3. 9–15). Собственно, знаменитое слово Василия Великого «К юношам о чтении языческих книг» следует рассматривать именно в контексте подозрительности, которую питало большинство христиан к классическому образованию.

Итак, как следует из приведенных фрагментов сочинений Юлиана, термин «эллин» служил ему для обозначения сообщества интеллектуалов, объединенных приверженностью к классическому образованию (пайдейе), неоплатонической философии, риторике и некоторым религиозным воззрениям, которые в противоположность христианству обычно называют «языческими». Это сообщество группировалось в конце 50-х – начале 60-х годов IV в. вокруг Юлиана, а слово «эллины» для него служило не просто самоназванием, но своего рода опознавательным знаком, или, как заметил один исследователь, «культурным шифром»²⁵.

Самоназвание «эллины», которое, по-видимому, и было впервые применено к группе соратников Юлиана самим императором, имело несколько функций. Во-первых, с помощью этого наименования группа Юлиана дистанцировалась от тех, кто «эллинами» не являлся, т.е. от тех, кто не был приверженцем классической пайдейе, неоплатонической философии и греческой религии (при этом речь идет не только о христианах)²⁶. Во-вторых, это самоназвание играло объединяющую роль, демонстрируя те ценности, за которые выступали представители данного движения (прежде всего героизация прошлого, греческая религия и классическое образование). Очевидно, что эти ценности носили субъективный характер, поскольку мало соответствовали реалиям своего времени (история идеализировалась, игнорировался синкретический характер религии, образование смешивалось с теургическими практиками и верой в чудеса, в результате чего менялось представление о пайдейе)²⁷. Идеализируя прошлое²⁸, последователи Юлиана создавали новую идеологию, которая должна была стать основой репаганизации империи при Юлиане. Провал репаганизации был не в последнюю очередь связан с искусственностью идеологии, на которой она базировалась.

Из анализа сочинений Юлиана может показаться, что «эллинизм» в своей основе был причастен теургическим практикам и неоплатонической философии яввлихианского типа. Но это лишь одна сторона сущности «эллинизма» того времени. Либаний демонстрирует нам, что «эллинизм» мог интерпретироваться не только как религиозное или философское (точнее было бы сказать «религиозно-философское»), но и как культурное, в частности литературное, явление.

²⁵ Stenger 2009, 26.

²⁶ Юлиан, например, выступал также против некоторых представителей поздней античной философии, в частности против киников (Browning 1975, 41–143).

²⁷ О том, как это происходило, можно проследить по формированию образа «Афин как воплощения эллинизма» в период второй софистики (Saïd 2006, 47–60).

²⁸ Эта идеализация особенно ярко проявляется в речах Гимерия (см., например, *Him. Or.* 1, 2, 5, 6). Речи Гимерия приводятся по изданию Colonna 1951.

Так, например, Либаний в своем знаменитом гимне к Артемиде (*Lib. Or. 5*, ок. 365 г.)²⁹, который должен был быть выражением его преданности идеалам языческой партии, выстраивает свою похвалу богине в традициях второй софистики³⁰ и прибавляет к этому вполне нерелигиозное поучение об охоте, которая помогает воспитанию юношей (*ibid. 5. 20–21*). Конечно, сам гимн должен был служить целям языческой партии, он выражал почитание богини, культ которой был восстановлен Юлианом. И конечно, в этом гимне мы находим историю о чуде, которое совершила Артемиде. Либаний рассказывает о том, как он собирался послушать речь одного юноши, посвященную Артемиде, и встал у входа в портик. И в какой-то момент у него вдруг заболели ноги. Он вынужден был отойти в сторону, и тут же сверху на то место, где он только что стоял, упал большой камень с потолка (*ibid. 5. 51*). Таким образом, богиня спасла своего верного последователя. Эта история вполне могла быть рассказана и каким-нибудь христианином о каком-нибудь святом, который чудесным образом спасает благочестивого юношу. Но вот чего христианин не мог сделать, так это завершить историю о чуде таким пассажем (*ibid. 5. 52–53*):

Ἄλλ' αὐτὴ ἐσώωσεν, εἶπεν ἄν Ὀμηρος, καὶ παῖδας τε γονεῦσιν ἀπέδωκεν, ἐμέ τε ἐξεῖλκυσε σαφῶς τῆς ἐγγύς οὕτω πληγῆς τῇ περὶ τοῖν ποδοῖν φροντίδι τῷ τε πατρὶ τῷ Διὶ καθαρὸν θανάτων διετήρησε τὸν νεών. Εἰ δ' οὐκ ἐπεκούρει, πόσας ἄν οἰόμεθα δεῦρ' ἔλθεῖν κλίνας ἀναιρησομένας τὸ τῆς πόλεως ἄνθος. Ἔξεστιν οὖν μοι φιλοτιμεῖσθαι κατὰ τὸν Σιμωνίδην. Ἀδελφοὶ δὲ κάκεῖνον ἔσωζον Ἄρτεμιδος ὀμοπάτριοι. Σιμωνίδῃ μὲν οὖν ἄντ' ᾧδῆς ἐκεῖνα παρὰ τοῖν Διοσκούροιν, ἐμοὶ δὲ ταῦτα καὶ πρὸ ᾧδῆς.

«Она сама спасла нас», как сказал бы Гомер, и вернула детей родителям. Меня она явно устранила от близкого удара заботой о ногах и тем самым сохранила храм отца своего Зевса чистым от смерти. Если бы она не позаботилась, только представим себе, сколько носилок явилось бы сюда с желающими сорвать цветок полиса? Итак, мне позволено быть честолюбцем по слову Симонида, ведь и его спасли братья, соотечественники Артемиды. Симониду это было [даровано] Диоскурами за песнь, мне же — еще до песни.

На этот пассаж обратил впервые внимание Голдхилл, и весьма проникательно заметил, что таким образом личное событие из жизни Либания становится мифологизированным, и не только посредством рассказа о том, что богиня его спасла, но и с помощью оформления всей истории как биографического анекдота, строящегося по модели рассказа о древнем архаическом певце. Таким образом, оказывается, что «рассказ о религиозном явлении написан через литературную традицию»³¹. Литература здесь, очевидно, доминирует над собственно религиозной традицией. Когда в письме к Постумиану (*Lib. Ep. 1036*) встает вопрос о том, что значит быть «эллином», Либаний принимается пространно рассуждать именно о пайде́е, а не о приверженности классическим верованиям. В частности, «эллин» должен в совершенстве владеть греческим языком, быть начитанным в Гомере, Гесиоде, Демосфене, Фукидиде и других классических авторах. Литературное образование, таким образом, ставится прежде религиозного благочестия.

²⁹ Сочинения Либания цитируются по Foerster 1963.

³⁰ Nesselrath 2014, 241–267.

³¹ Goldhill 2006, 122.

Даже в тех местах из обширного наследия Либания, где он говорит о религиозной стороне «эллинизма», он делает это в общекультурном контексте. Классическим примером так называемой «риторической адаптации»³² религиозной традиции стал фрагмент из 14 речи, посвященной Юлиану (ок. 362 г.), где Либаний ходатайствует за своего друга Аристофана, впавшего в немилость при Констанции по причине, по всей видимости, участия в каком-то заговоре. Аристофан — благородный гражданин Коринфа. Либаний не просто ходатайствует о снятии обвинений, но и просит Юлиана подыскать для Аристофана какую-нибудь подходящую его достоинству должность. И самым мощным аргументом является апелляция к понятию «эллин», которое для Юлиана служит своеобразной «меткой». Либаний описывает Аристофана как мученика языческой веры, который даже под давлением императора-христианина не отрекся от своей религии. При этом, упоминая религию, он вписывает ее в обычный риторический ряд: религия, законы, риторика и философия (*Lib. Or.* 14. 27):

Πρωτον μὲν Ἑλλήν ἐστίν, ὃ βασιλεῦ τοῦτο δ' ἐστίν ἕνα τῶν σῶν εἶναι παιδικῶν. Οὐδεὶς γὰρ οὕτω τῆς αὐτοῦ πατρίδος ἐραστὴς ὡς σὺ τοῦ τῆς Ἑλλάδος ἐδάφους ἐνθυμούμενος ἱερὰ καὶ νόμους καὶ λόγους καὶ σοφίαν καὶ τελετὰς καὶ τρόπαια ἀπὸ βαρβάρων.

Во-первых, он эллин, о царь: то есть один из твоих любимцев³³. Ибо никто так не любил свое отечество, как ты любишь землю Эллады, обнимая умом ее храмы, законы, красноречие, мудрость, таинства и победы над варварами.

Говоря об упадке образования в эпоху Константина Великого, Либаний отмечает, что «религия (ἱερὰ) и риторика (λόγοι) принадлежат одному целому» (*ibid.* 62. 8). Таким образом, быть эллином для Либания так же, как и для Юлиана, значит не просто быть причастным определенной пайдеи и говорить и писать на греческом языке, но также и придерживаться определенных религиозных взглядов³⁴. При этом, однако, мы не можем говорить о религиозности Либания в том же ключе, в каком говорили о религиозности Юлиана³⁵. Как замечает Р. Крибиорэ, религиозные воззрения Либания не оставались неизменными на протяжении всей его жизни. Его обращение к мифам часто носит критический характер, в более поздних сочинениях он может заметить, что та или иная история выдумана, и никогда не проявляет фанатического отношения к почитанию тех или иных богов³⁶ (вспомним также цитированные выше слова Юлиана о «мифах и небылицах»). Либаний определенно не смешивает культурный эллинизм с религиозным. Его отношение к религии совершенно не религиозное, а скорее литературное. Он использует

³² Stenger 2014, 274.

³³ Здесь, очевидно, слово παιδικός использовано не случайно, оно отсылает к однокоренному παιδεία.

³⁴ Вообще эллинская идентичность и раньше, в период второй софистики, предполагала уже более многоуровневую систему ценностей, чем просто язык и литературная традиция. Так, например, у Филострата быть «эллином» значит также придерживаться определенного образа жизни, любить мудрость и свободу, иметь вкус к красивым речам (Flinterman 1995, 98.). О религиозном понимании «эллинизма» у Филострата см. также Follet 1991, 205, 214–215.

³⁵ Marcone 2020, 338.

³⁶ Criboire 2013, 205–207.

религию в литературных и перформативных целях настолько, что дает повод исследователю применить к своему творчеству термин «игра»³⁷. Искусство слова и сама пайдейя как культурная традиция для Либания выше теургии и культа (и в этом его отличие от Юлиана). Можно ли сделать отсюда вывод, что сообщество «эллинов» выстраивалось как культурное сообщество, а не как единство, оппозиционное христианству? Мы не готовы согласиться с Бернардом Шулером, утверждающим, что единство друзей-эллинов не было выражением религиозной солидарности перед лицом христианства³⁸. Мы солидарны скорее с Голдхиллом в его утверждении того, что религия неотделима от «эллинистической» самоидентификации³⁹. Если некто называет себя «эллином», он тем самым расписывается в приверженности определенным языческим воззрениям, даже если эти воззрения стали формальным признаком и частью литературного этикета. Именно поэтому отрицание языческих богов (существовавшее в эллинистической культуре и помимо христианства) всегда оказывается отрицанием эллинизма как системы ценностей (прежде всего отрицанием классической пайдейи)⁴⁰.

Если бы мы попытались обрисовать в общих чертах идеальный тип «эллина», который присутствует в сочинениях Юлиана и Либания, то мы могли бы сделать вывод, что «эллин» — это человек весьма образованный, начитанный, не лишенный досуга, участвующий в политической, общественной и религиозной жизни, мастер красноречия, философ, ценитель прекрасного. «Эллин» особо трепетно относится к таким старинным учреждениям, как сенат. Он чтит полис⁴¹ и куриальные обязанности, имеет определенные социальные связи, он патриот, и он восхищается классическим языческим прошлым. Тип правильного «эллина» обрисован Дионом Хрисостомом: истинный эллин должен быть человеком полиса и классической пайдейи⁴². Полисность «эллинизма» являлась следствием идеологии эллинистической олигархии, для которой полис, как замечает один исследователь, был «неотъемлемой частью политической, социальной и культурной идентичности»⁴³.

Почему же возникает необходимость постоянной репрезентации себя в качестве «эллина»? Очевидно, по той причине, что происходит разрыв с самой традицией классического эллинизма. Данный разрыв можно зафиксировать на том этапе, когда представители традиционной пайдейи выражают свой отказ от нее, увлекаясь аскетическими и магическими практиками. Эти процессы в Римской империи начались достаточно рано (уже во II в. представители стоической

³⁷ Stenger 2014, 268–292.

³⁸ Schouler 1991, 277.

³⁹ Goldhill 2006, 115. Там же см. про языческие и литературные мотивы в гимне Либания Артемиде (115–124).

⁴⁰ Rappe 2001, 406.

⁴¹ Интересно, что первые реформы, которые предпринял Юлиан, были направлены на реанимацию сената и полиса (Bowersock 1978, 73).

⁴² Bowie 1991, 197. Любопытно, однако, и то, что у того же Диона мы находим и другую пайдейю, основанную на стоическом самоконтроле и критике классического образования (*ibid.*, 198–199), которая, по-видимому, и послужила подготовкой к принятию христианского аскетизма.

⁴³ Yıldırım 2004, 41.

школы отказываются от принципов классической пайдейи). Сама популярность христианства отчасти определялась подобными настроениями в обществе интеллектуалов⁴⁴. В результате границы классического образования начинают размываться. Образы богов, к которым философы и софисты сохраняли критическое отношение, временами начинают восприниматься буквально (при наличии аллегорического толкования) и, если можно так выразиться, серьезно. Именно эта серьезность отношения к богам (зафиксированная в текстах Ямвлиха, Юлиана и Прокла)⁴⁵ привела христиан к тому, что они стали рассматривать «эллинизм» как форму проявления язычества. На этой волне и происходили беспорядки в Александрии, разрушение Серапеума⁴⁶ и гонения на оригенистов⁴⁷. Таким образом, магизм и религиозность в той или иной мере были свойственны даже скептически настроенным интеллектуалам⁴⁸, а вера в чудеса в равной мере воодушевляла христиан и язычников.

Итак, «эллины» Юлиана сами принимают отождествление язычества и «эллинизма», которое провоцируют христиане. На острие этого отождествления и происходит знаменитая полемика императора Юлиана и Григория Назианзина⁴⁹, которая может служить показательным примером того, какие трудности для самоидентичности представляло в то время понятие «эллинизм». В своих 4–5 речах⁵⁰ Григорий обрушивается на традиционное не только для образованных язычников⁵¹, но и для христиан отождествление «эллина» и «язычника». Эти речи явились по сути ответом на обвинения, которые Юлиан адресовал христианам в своем трактате «Против галилеян», где христиане объявляются «отступившими» (ἀποστάντες), которые не следуют традиции «наших эллинов» (παρ' ἡμῖν τοῖς Ἑλλήσιν), т.е. традиции, которую поддерживал круг Юлиана (Jul. *C. Gal.* 43a)⁵². Здесь, как замечает С. Эльм, Юлиан связывает религию и культуру: отступить от религии эллинов значило отступить от всей греческой культуры, перестать быть «эллином» (и стать «галилеянином»)⁵³. Свое понимание «эллинизма» Юлиан осуществил в известных законах против христианских учителей, запрещающих преподавать риторику христианам. Эти указы оправдываются им в рамках отождествления эллинизма и языческой религии. Против этих указов и инвектив из

⁴⁴ Follet 1991, 212.

⁴⁵ Millar 2006, 440–441.

⁴⁶ Hahn 2008, 336–367.

⁴⁷ Clark 1992.

⁴⁸ Marccone 2020, 327.

⁴⁹ Следует заметить, что Григорий весьма произвольно интерпретирует слово «эллин», игнорируя культурный и литературный подход, который, как мы видели, представлял, например, Либаний (Kurmman 1988, 110).

⁵⁰ Bernardi 1983.

⁵¹ Г. Бауэрсок даже считал, что отождествление «эллинизма» и «язычества» началось с Ямвлиха (Bowersock 1978, 84). Ямвлих, несомненно, повлиял на мировоззрение Юлиана и его увлечение теургией. Это влияние было, по всей видимости, настолько основополагающим, что С. Эльм в одной из своих статей даже назвала Юлиана «яввлиханским философом на троне» (Elm 2017, 57).

⁵² Цит. по изданию Masaracchia 1990, 88 (Fr. 3).

⁵³ Elm 2003, 504–505.

трактата «Против галилеян» и выступает Григорий Назианзин в четвертой и (после смерти Юлиана) в пятой речах⁵⁴. Он разводит понятия «эллинизм» и «язычество», относя первое к сфере пайдеи (т.е. понимает эллинизм в смысле культуры или даже, скорее, языка), а второе — к сфере религии, и таким образом делает образование независимым от религиозной принадлежности. Юлиана он обвиняет в том, что тот объявлял «эллинизм» своим достоянием на том основании, что он и его соратники чтут богов. Поэтому, передавал Григорий мысль Юлиана, удел христиан — «необразованность и невежество» (ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία) (Gr. Naz. Or. 4. 102. 2). Григорий заявляет, что «эллинизм» не имеет отношения к религии, и поэтому христиане тоже могут в нем участвовать (ibid. 4. 103. 1–12).

В пользу своей точки зрения Григорий приводит следующие аргументы. Во-первых, дар слова — это всеобщее достояние, и никакая группа не может присваивать его себе (ibid. 4. 4. 9–11). Отсюда видно, что для Григория «эллинизм» — это прежде всего греческий язык. Он прямо обвиняет Юлиана в том, что тот приписывал эллинизм «язычеству, а не языку» (τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἑλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης) (ibid. 4. 5. 1–3). Но у Юлиана нет оснований связывать религию с языком. «Из того, что у одних и тех же людей и язык и верования — греческие, еще не следует, чтобы словесность принадлежала верованиям и чтобы поэтому справедливо было лишать нас ее употребления» (ibid. 4. 104. 5–7). Во-вторых, Григорий замечает, что ни одна жреческая коллегия не предписывала своим членам обязательное образование так, как предписывала, например, жертвоприношения (ibid. 4. 103. 10–12). В-третьих, и это чрезвычайно важный момент, на который исследователи редко обращали внимание, Григорий сравнивает образы классического эллинизма с библейскими образами, и доказывает, что вторые имеют преимущество добродетели и человеколюбия (ibid. 4. 115–122). Гомер у Григория «твой» (т.е. Юлианов), а Моисей — «наш»⁵⁵. Греческая религия — это мифы, лживые истории. «Миф — защита отступающих, а не тех, кто смело наступает» (ibid. 4. 117. 9–10). А когда встает вопрос об аллегоричности мифов (аллегоричности, которая использовалась в интерпретации библейских историй и христианскими богословами), то Григорий отвечает, ссылаясь на безнравственность греческих мифов: «Мне кажется, необходимо, чтобы и внешние знаки божественного, и выражения о нем не были неприличны и недостойны означаемого» (ibid. 4. 118. 21–25). Иначе говоря, Григорий, выступая за право христиан участвовать в образовательной системе, отвергает классическую пайдею, т.е. серьезное восприятие «эллинизма». Именно здесь кроются корни метафоризации греческих богов в христианской литературе последующего времени. И именно отсюда начинается процесс активной христианизации «эллинизма».

Такого рода интерпретация «эллинизма» и позволила христианским интеллектуалам использовать наработки античной пайдеи⁵⁶. Тому же содействовал и друг Григория Василий, что видно из его уже упоминавшегося выше сочинения «К юношам о чтении языческих книг»⁵⁷, в котором тот призывает юношей-хри-

⁵⁴ Сравнительный анализ биографий и идеологий Юлиана и Григория см. Elm 2012.

⁵⁵ «Наша философия» (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία), говорит Григорий (Gr. Naz. Or. 4. 23. 6).

⁵⁶ Jaeger 1963, 51–76.

⁵⁷ Boulanger 2012.

стиан, получающих традиционное образование, относиться с осторожностью к изучаемым текстам, «заимствуя у них все, что полезно, и отвергая все иное» (Bas. *Ad Adul.* I. 6). Саму пайдейю он рассматривает как пропайдейю (*ibid.* VII. 9), т.е. видит ее ценной не саму по себе, а только лишь как приготовление к вере. Василий предлагает, таким образом, использовать языческую пайдейю, христианизирова «эллинизм»⁵⁸. Вместе с тем Василий применяет к классическим текстам тот же метод герменевтического толкования, который был распространен на Востоке по отношению к текстам священного писания иудеев и христиан и который получил наименование «аллегорического»⁵⁹, тем самым содействуя процессу метафоризации языческой религии и превращения ее в литературу⁶⁰.

Следует отметить, что этот процесс был частью более обширных мировоззренческих изменений в сфере исторической памяти, происходивших в рассматриваемый период. Не только христианские интеллектуалы относились к мифологии аллегорически, но и сами «эллины». Нам уже встречалось высказывание Юлиана о том, что мифы носят сомнительный характер, а истинные «эллины» руководствуются разумом. Подобное же мнение мы обнаруживаем и у афинского ратора Гимерия, который, по-видимому, на какое-то время присоединился к Юлиану⁶¹ и, возможно, был членом кружка «эллинов».

В дошедших до нас речах Гимерия «эллин» практически всегда тождествен интеллектуалу, придерживающемуся старой пайдейи, безотносительно религиозных воззрений. Так, в одной из речей он сводит эллинизм к пайдейе и следованию законам (*παίδεια καὶ νόμοι*) (*Him. Or.* 32. 5). В другом месте, восхваляя эллинистический нрав, он включает в него хорошее знакомство с философией Академии и Ликейя, умение красиво говорить, а также внешний облик и одежду (*ibid.* 23. 4–7). Греческий язык, разумеется, играет основополагающую роль (*ibid.* 39, 5; 17. 4), ведь благодаря ему открывается возможность изучать философские и риторические тексты, которые лежат в основе классического образования. Более того, несмотря на общий гуманистический настрой Гимерия (он был, например, против телесных наказаний в риторических школах – *ibid.* 54), мы встречаем любопытное свидетельство того, что риторику он ставил выше этики. Разум, говорил он, исцеляется словесными науками и добродетелями, но первые при этом занимают главенствующую позицию (*ἄρχουσα καὶ ἐπιστάτουσα*) (*ibid.* 15. 2).

«Эллинизм» Гимерия еще менее связан с религией, чем «эллинизм» Либания. Тем характернее взгляд Гимерия на миф, который для него уже целиком и полностью не предмет религиозного почитания, а аллегорическая история, метафора. Именно в этом ключе следует понимать, например, рассказ об эроте, иллюстрирующий стремление юношей к изучению риторики (*Him. Or.* 10), или историю про Анакреонта (*ibid.* 48. 3–5), которая по стилю и функциям в тексте речи ничем не отличается от мифологического повествования. В таком же аллегорическом

⁵⁸ Подробнее об отношении Василия к «эллинизму»: Impellizzeri 1983, 959–977; Fortin 1996, 137–151.

⁵⁹ Rousselle 2001, 385; см. также Dawson 1992.

⁶⁰ Любопытно, что и сам Юлиан, несмотря на свой религиозный буквализм, интересуется аллегорическими стратегиями интерпретации греческих мифов (Smith 1995, 25).

⁶¹ Penella 2007, 34.

значении он говорит о двух Афродитах (ibid. 17. 7), о соревновании Афины и Посейдона (ibid. 21), о приключениях Одиссея (ibid. 30) и во многих других случаях. При этом, как и Юлиан, Гимерий замечает, что мифы – это выдуманные истории (ibid. 3. 11), в которые никто не обязан верить. Из мифов риторика черпает свои примеры так же, как она имеет право брать сюжеты из философии (ibid. 3. 1). При этом Гимерий, очевидно, придерживался языческих воззрений. Тем интереснее, что в своем восприятии старой мифологии он мало чем принципиально отличался от своих христианских коллег-риторов (например, от Проересия, с которым у него, вероятно, был конфликт в Афинах⁶²).

Таким образом, «эллинизм» представителей кружка Юлиана свидетельствовал не только о стремлении соединить традиционную пайдею с религиозным пафосом современности, но и (как это ни парадоксально, гораздо в большей степени) о процессах метафоризации самой мифологии, на которой эта пайдея основывалась. Как стало возможным соединение настолько противоречивых тенденций в одном небольшом сообществе интеллектуалов? Нам представляется, что в данном случае произошла контаминация двух разнонаправленных процессов: усиления культовой и аскетической составляющих религии, с одной стороны, и роста критического отношения к отдельным проявлениям этого усиления, с другой. Последний процесс был, по своей сути, естественной попыткой уравновесить первый. Христианские отцы восприняли этот критический настрой «эллинов» по отношению к мифам, интерес же к культам и аскетике приспособили к своей собственной традиции.

Полемика, возникшая между «эллинами» и христианами в исследуемый период, говорит о той большой значимости, которой обладала античная пайдейя и «эллинизм» как таковой для всех мыслящих людей того времени. Вместе с тем религиозность была делом не только и часто не столько христиан, сколько язычников и представителей традиционной языческой образованности. При этом уже внутри «эллинизма» происходят процессы метафоризации религиозных верований, религиозная сторона «эллинизма» отделяется от литературно-художественной и собственно образовательной. Этим процессам содействуют христианские интеллектуалы.

После смерти императора Юлиана сообщество «эллинов», судя по всему, прекратило существование. Конечно, во второй половине IV в. продолжали творить такие представители «эллинизма», как Либаний, Фемистий и Гимерий. Однако у нас нет подтверждений, что сохранилось само сообщество «эллинов». Едва ли не о единственном примере организации «эллинов» после Юлиана сообщает нам автор, о котором Евнапий даже не упоминает, – Синесий Киренский (в одном из писем к своему близкому другу, *Syn. Ep.* 101. 75–77). Речь идет о так называемом «панэллинионе» (πανελληνιον), константинопольском кружке интеллектуалов, который образовался вокруг ритора Троила и существовал, по всей вероятности, в конце IV – начале V в. Об этом кружке известно чрезвычайно мало и только из сочинений самого Синесия. По всей вероятности, этот кружок уже не имел ничего общего с идеологией «эллинов» императора Юлиана и представлял собой попытку соединить элементы традиционной пайдейи с христианством ранневизантийских интеллектуалов.

⁶² Barnes 1987, 208.

Литература / References

- Athanassiadi-Fowden, P. 1981: *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*. Oxford.
- Barnes, T.D. 1987: Himerius and the fourth century. In: *Classical Philology* 82/3, 206–225.
- Becker, M. (ed.) 2013: *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten*. Stuttgart.
- Bernardi, J. (ed.) 1983: Grégoire de Nazianze. *Discours 4–5. Contre Julien*. Paris.
- Bidez, J., Lacombrade, C., Rochefort, G. (eds.) 1932–1964: *Julien. Œuvres Complètes*. 2 vols. Paris.
- Bouffartigue, J. 1991: Julien ou l'hellénisme décomposé. In: S. Saïd (ed.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25–27 octobre*. Leiden, 251–266.
- Bouffartigue, J. 2016: Saloustios. In: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 6. Paris, 91–95.
- Bowersock, G. 1978: *Julian the Apostate*. London.
- Bowersock, G. 1990: *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor.
- Bowie, E.L. 1991: Hellenes and Hellenism in writers of the early 2nd Sophistic. In: S. Saïd (ed.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25–27 octobre*. Leiden, 183–204.
- Boulanger, F. (éd.) 2012: Basile de Césarée. *Aux jeunes gens: sur la manière de tirer profit des lettres hellénique*. Paris.
- Browning, R. 1975: *The Emperor Julian*. London.
- Clark, E.A. 1992: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton.
- Colonna, A. (ed.) 1951: *Himerius. Declamationes et Orationes*. Roma.
- Cribiore, R. 2013: *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality and Religion in the Fourth Century*. London.
- Dawson, D. 1992: *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley.
- Edwards, M. 2004: Pagan and Christian monotheism in the Age of Constantine. In: S. Swain, M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity*. Oxford, 211–234.
- Elm, S. 2003: Hellenism and historiography: Gregory and Julian in dialogue. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 493–515.
- Elm, S. 2012: *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley–Los Angeles–London.
- Elm, S. 2017: The letter collection of the Emperor Julian. In: C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*. Oakland, 54–68.
- Flinterman, J.-J. 1995: *Power, paideia and Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*. Amsterdam.
- Foerster, R. (ed.) 1963: *Libanius. Opera*. 12 vols. Leipzig.
- Follet, S. 1991: Divers aspects de l'hellénisme chez Philostrate. In: S. Saïd (ed.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25–27 octobre*. Leiden, 205–216.
- Fortin, E.L. 1996: Christianity and Hellenism in Basil the Great's address Ad Adulescentes. In: J. Brian Benestad (ed.), *The Birth of Philosophic Christianity: Studies in Early Christian and Medieval Thought*. Lanham, 137–151.
- Fox, R.L. 1986: *Pagans and Christians*. Suffolk.
- Giangrande, J.G. (ed.) 1956: *Eunapius. Vitae sophistarum*. Rome.
- Goldhill, S. 2006: Artemis and cultural identity in Empire culture: How to think about polytheism, now? In: D. Konstan, S. Saïd (eds.), *Greek on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*. Cambridge, 112–161.
- Gschnitzer, F., Högemann, P. 2006: Hellas. In: H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly*. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e506760; accessed on: 14.02.2022.
- Hahn, J. 2008: The conversion of the cult statues: The destruction of the Serapeum 392 AD and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city. In: J. Hahn, S.E. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, 336–367.
- Hall, J.M. 2002: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago–London.
- Impellizzeri, S. 1983: Basilio e l'Ellenismo. In: *Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Vol. 2. Messine, 959–977.

- Jaeger, W. 1963: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin.
- Jones, C.P. 2004: Multiple identities in the Age of the Second Sophistic. In: B.E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 13–21.
- Konstan, D., Saïd, S. (eds.) 2006: *Greek on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*. Cambridge.
- Kurmann, A. (ed.) 1988: *Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian*. Basel.
- Lacombrade, C. 1958: L'hellénisme de Julien et les lettres grecques. *Pallas. Revue d'études antiques* 6, 21–38.
- Laistner, M.L.W. 1967: *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. Ithaca, N.Y.
- Marcone, A. 2020: Pagan reactions to Julian. In: S. Rebenich, H.-U. Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*. Leiden, 326–359.
- Masaracchia, E. (ed.) 1990: Giuliano Imperatore. *Contra Galilaeos*. Roma.
- Millar, F. 2006: *Rome, the Greek world and the East*. Vol. 3. *The Greek World, the Jews and the East*. North Caroline.
- Nesselrath, H.-G. 2014: Libanius and the literary tradition. In: L. Van Hoof (ed.), *Libanius. A Critical Introduction*. Cambridge, 241–267.
- Nesselrath, T. 2013: *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Verbilder*. Münster.
- Penella, R.J. 1990: *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*. Leeds.
- Penella, R.J. 2007: *Man and the Word. The Orations of Himerius*. Berkeley–Los Angeles–London.
- Rappe, S. 2001: The new math: How to add and to subtract pagan elements in Christian education. In: Y.L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, 405–432.
- Rousselle, A. 2001: Images as education in the Roman Empire (second-third centuries AD). In: Y.L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, 373–403.
- Saïd, S. 2006: The rewriting of the Athenian past from Isocrates to Aelius Aristides. In: D. Konstan, S. Saïd (eds.), *Greek on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*. Cambridge, 47–60.
- Schouler, B. 1991: Hellénisme et humanisme chez Libanios. In: S. Saïd (ed.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasburg 25–27 octobre*. Leiden, 267–286.
- Smith, R. 1995: *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London–New York.
- Stenger, J. 2009: *Hellenische Identität in der Spätantike. Griechische Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*. Berlin–New York.
- Stenger, J.R. 2014: Libanius and the “game” of Hellenism. In: L. Van Hoof (ed.), *Libanius. A Critical Introduction*. Cambridge, 268–292.
- Stenger, J.R. 2018: The “pagans” of Late Antiquity. In: J. Lössl, N.J. Baker-Brian (eds.), *Companion to Religion in Late Antiquity*. New York, 391–410.
- Van Nuffelen, P. 2014: Not the last pagan: Libanius between elite rhetoric and religion. In: L. Van Hoof (ed.), *Libanius: A Critical Introduction*. Cambridge, 293–314.
- Yıldırım, B. 2004: Identities and Empire: Local mythology and the self-representation of Aphrodisias. In: L. Van Hoof (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 23–52.