

Н. К. Антонов

<https://orcid.org/0000-0002-6588-1633>

✉ nick961pstgu@yandex.ru

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный
университет (Россия, Москва)

ОБРАЗ СВЯЩЕННИКА В «АПОЛОГИИ» (СЛОВО 3 / ОГ. 2) СВТ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА В КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕАНТИЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О НОСИТЕЛЯХ ВЛАСТИ

Аннотация. В статье продолжается исследование принципов конструирования образа священника в поздней античности на примере «Апологии» свт. Григория Богослова. Демонстрируется, что литературный образ священника конструируется с использованием образов других носителей власти и мыслится как один из них, поскольку свт. Григорий использует топосы и лексику политической литературы. Ключевым является платонический образ философа-правителя, а также лексика из скорее монархической, чем демократической традиции. Рассматривается происхождение и традиция использования формулы «искусство искусств и наука наук» (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστῆμη ἐπιστῆμῶν), которой автор определяет священство. Показывается, что таким образом свт. Григорий ставит священника на место философа в платонической традиции. Это подтверждается анализом аллюзий на «Горгия» Платона, содержащего образы двух универсальных властных ролей: ритора и философа. Восходящее к этому диалогу сравнение заботы о душе с медициной развивается свт. Григорием за счет включения туда положений христианского благовестия и описания принципов душепопечения, которые не находят прецедентов в предшествующей письменности. Помимо этого, автор объединяет в описываемом образе функции ритора и жреца, делая его всеобъемлющим лидером церковного пространства, осмыслияемого по аналогии с полисным. В заключение проводится сравнение с образом Пифагора, как он описан у Ямвлиха, который, как и священник, сочетает политическое измерение (руководство сообществом) с сoteriологической перспективой через действие на душу разными способами: общественным словом, индивидуальным общением, примером, через культ. Сравнение позволяет увидеть, что священник и локальная Церковь мыслятся свт. Григорием не как отдельное новое политическое пространство со своей властной структурой, а как его метафорическая проекция, универсальная с точки зрения определения идентичности, но не отрицающая при этом наличные политические институты.

Ключевые слова: священник, душепопечение, свт. Григорий Богослов, Платон, поздняя античность, философ, правитель, ритор, политик

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «“Апология” свт. Григория Богослова в контексте святоотеческих представлений о священстве в период поздней Античности: перевод и исследование», поддержанного фондом «Живая традиция».

Для цитирования: Антонов Н. К. Образ священника в «Апологии» (слово 3 / or. 2) свт. Григория Богослова в контексте позднеантичных представлений о носителях власти // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 35–62. EDN: BRIBRX.

Поступило 1 сентября 2024 г.; принято 31 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

N. K. Antonov

<https://orcid.org/0000-0002-6588-1633>

✉ nick961pstgu@yandex.ru

*St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

THE IMAGE OF THE PRIEST IN GREGORY OF NAZIANZUS' ‘APOLOGY FOR HIS FLIGHT’ (OR. 2) IN THE CONTEXT OF LATE ANTIQUE IDEAS ABOUT LEADERSHIP

Abstract. The article continues the study of the principles of constructing the image of a priest in late Antiquity using the example of the “Apology” by St. Gregory the Theologian. It is demonstrated that the literary image of a priest is constructed by using images of other bearers of authority and is thought of as one of them: Gregory uses the *topoi* and vocabulary of political literature. The key image is that of the Platonic philosopher-ruler, as well as vocabulary from the monarchical rather than democratic tradition. The origin and tradition of using the formula “the art of arts and the science of sciences” (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), by which the author defines the priesthood, is studied. It is shown that in this way Gregory puts the priest in the place of the philosopher of the Platonic tradition. This is confirmed by an analysis of allusions to Plato's *Gorgias*, which contains images of two universal power roles: the rhetorician and the philosopher. The comparison of caring for the soul with medicine, which originates in this dialogue, is further developed by Gregory, who incorporates into it provisions of the Christian gospel and describes principles of spiritual counseling that have no precedent in earlier writings. In addition, the author combines the functions of a rhetorician and a priest in the described image, thus making him a comprehensive leader of the church space, conceptualized by analogy with the *polis*. In

conclusion, a comparison is made with the image of Pythagoras as described by Iamblichus, who, like the priest, combines a political dimension (rule of a community) with a soteriological perspective through varied types of influence on the soul: through public speech, individual communication, example, and a cult. The comparison allows us to see that the priest and the local Church are thought of by Gregory not as a separate new political space with its own power structure, but as its metaphorical projection, universal in defining identity, but not denying the existing political institutions.

Keywords: priest, spiritual counseling, St. Gregory the Theologian, Plato, late Antiquity, philosopher, ruler, rhetorician, politician

Acknowledgments. The study was funded by the Living Tradition Foundation, project “The Apology of St. Gregory the Theologian in the Context of Patristic Ideas about the Priesthood in Late Antiquity: Translation and Research”.

To cite this article: Antonov, N. K. (2025). The image of the priest in Gregory of Nazianzus’ “Apology for His Flight” (or. 2) in the context of late antique ideas about leadership. *Shagi / Steps*, 11(4), 35–62. EDN: BRIBRX. (In Russian).

Received September 1, 2024; accepted October 31, 2025

Эта статья является продолжением моих исследований образа священника в позднеантичном мировидении, как его конструирует свт. Григорий Богослов. Мной был предложен анализ этого конструирования на уровне языка [Антонов 2021b; Antonov 2023b] и на уровне ключевых категорий [Antonov 2022], который показал, что свт. Григорий собирает свой образ как мозаику из очень разных контекстов, сочетая классические античные политические топосы, библейский материал и христианское благовестие, а также актуальные для его времени лексику и ходы мысли¹.

Здесь же я предпринимаю попытку соотнесения роли священника с другими социальными ролями античного литературного пространства на основании характерных черт этого образа в «Апологии» и путем выявления литературных контекстов, привлекаемых автором для его конструирования².

¹ Образ мозаики я беру из исследования Лохбруннера [Lochbrunner 1993: 55–60], где предложен анализ образа священника через эту метафору. В подобном русле выстроена и вступительная статья к новому немецкому изданию текста Фиедровича [Fiedrowicz, Barthold 2019]. Оба автора лишь в малой степени учитывают контекст высказывания свт. Григория и вполне традиционным образом структурируют содержание «Апологии». Подробный обзор литературы по теме см. в [Антонов 2021c].

² Необходимость понимать риторический контекст наследия свт. Григория и учить его, можно сказать, риторического мышления показана, например, в блестящей монографии [Demoen 1996].

Рецепция античных и, уже, платонических представлений в наследии свт. Григория основательно исследована³. Однако эkkлезиологические представления свт. Григория не получили должного рассмотрения в таком ракурсе⁴, в то время как без выявления конкретных литературных параллелей и аллюзий полноценная реконструкция мысли автора невозможна.

Мой исходный тезис — свт. Григорий мыслит священника как один из типов политической⁵ в широком смысле слова власти. Это подтверждается не только прямыми цитатами (см. ниже) и многочисленными связями с «Государством» Платона⁶, но и другими, не отмеченными ранее параллелями с античной мыслью, о которых будет сказано ниже. Рассмотрим предварительно два примера.

1. Власть

Обратившись к тексту «Апологии», мы видим следующий фрагмент, содержащий примечательное словосочетание «начальствовать над людьми». Во-первых, показателен контекст его употребления:

...человеку, хотя ему и трудно быть подчиненным, может оказаться гораздо труднее начальствовать над людьми (ἄρχειν

³ Не перечисляя все работы, укажу лишь основные монографии: [Pinault 1925; Ruether 1969; Richard 2003; Elm 2012; MacDougall 2022].

⁴ Основные работы, посвященные идентичности клира в поздней античности, которые рассматривают в этом ракурсе наследие свт. Григория, лишь в малой степени обращаются к анализу формирования этой идентичности с помощью контаминации образов и аллюзий из предшествующей литературной традиции, см.: [Sterk 2004; Rapp 2005; Demacopoulos 2007; Hornung 2020]. Исключение составляет прекрасная работа [Stewart 2015], которая, однако, посвящена лишь доникейскому материалу. Частично с таким подходом мы встречаемся в ряде работ о священстве у свт. Григория, см., например: [Portmann 1954; Bernardi 1978; Louth 1997]. В таком русле выстроено ставшее классическим исследование С. Эльм [Elm 2012]; за счет соотнесения с политическим аспектом платонической философии его автору удалось предложить новое прочтение ряда интуиций свт. Григория о священстве. Однако абсолютизация этого подхода, как представляется, приводит к искаженному прочтению его мысли, поскольку он не учитывает базовых для свт. Григория представлений о христианском благовестии и этике.

⁵ В данной статье я имею в виду не современное, но, скорее, античное значение этого слова, подразумевающее все социальное пространство взаимодействия равноправных граждан.

⁶ См.: [Portmann 1954: 28–36; Elm 2012: 147–200; Antonov 2023b], а также раздел 2.2 в моей диссертации [Антонов 2023a]. См. также не замеченную ранее ни мной, ни издателями [Bernardi 1978; Fiedrowicz, Barthold 2019] параллель, указывающую на восприятие свт. Григорием не только платонической политики, но и платонической антропологии, — ог. 2.18: «...удалив все звероподобное и дикое (θηριῶδες καὶ ἄγριον), надо ввести и укрепить вместо этого кроткое и близкое Богу (ἵμερον καὶ Θεῷ φίλον) <...> чтобы лучшее не подчинялось худшему, но низшее по природе надо подчинить тому, что главенствует и предводительствует (τῷ δὲ ἄρχοντι καὶ ἡγεμονικῷ)...» и Платон, «Государство» 571с: «Во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое (λογιστικὸν καὶ ἴμερον καὶ ἄρχον), начало души, зато начало звероподобное и дикое (θηριῶδες τε καὶ ἄγριον) под влиянием съестности и хмеля вздымается на дыбы...» (пер. А. Н. Егунова [Платон 1968–1971 (3)]).

ἀνθρώπων), особенно когда речь идет о такой власти, как наша (ἀρχὴν ταύτην τὴν ἡμετέραν), которая основана на божественном законе и ведет к Богу (ог. 2.10)⁷.

Мы ясно видим, что священство мыслится как частный вид в общем роде «начальствования над людьми». История рассматриваемой формулы позволяет нам обнаружить специфику этого «вида». Дело в том, что человек является объектом начальствования лишь в текстах особого рода. Например, в «Государстве» Платона формула в таком виде отсутствует вовсе, вместо нее наиболее употребимыми являются «начальствовать в полисе» (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει, 362b) или «над полисом» (ἄρχοντα τῆς πόλεως, 414a).

В «Политике» Аристотеля схожее словоупотребление встречается один раз и в подчеркнутом контексте:

...охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться (τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφιχότες ἄρχεισθαι μὴ θέλουσιν); такая война по природе своей справедлива (1256b, 25 [Аристотель 1983: 389]).

Речь идет о взаимоотношениях греков и варваров, что Стагирит обозначает как часть экономики (τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν), а не политики, т. е. отношений равных и свободных граждан. В политическом же контексте речь может идти скорее о том, что полис начальствует над людьми (πολλῶν ἄρχουσα ἀνθρώπων ἡ πόλις), как, например, у Феофраста [Wimmer 1866, fr. 136] или у Дионисия Галикарнасского [Jacoby 1905, fr. 73.1].

Насколько мне удалось установить, первый текст, в котором искомое выражение встречается регулярно, — это «Киропедия» Ксенофонта, где мы уже во введении видим фразу «...что за воспитание получил этот муж, достигший таких вершин власти над людьми (εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων)» (1.1.6). Здесь оно явно связывается с царским, а не демократическим образом правления, что подтверждается и дальнейшей традицией. В начале нашей эры мы встречаем двух авторов, часто использовавших эту фразу.

Так, от Музония Руфа дошла беседа «О том, что и царям следует заниматься философией», явно обыгryывающая мотивы из «Государства», однако с акцентом на царской власти:

Царственной особе, несомненно, присуща способность правильно управлять народами и городами и быть достойным того, чтобы начальствовать над людьми (ἀνθρώπων ἄρχειν). А кто же наиболее способен возглавлять город или наиболее достоин начальствовать над людьми, как не философ? [Гай Музоний Руф 2016: 68 (fr. 8.39.4–5)].

Подобное словоупотребление мы видим и у Диона Хризостома, который в речи «Агамемнон, или О царстве» (56.5) пишет:

⁷ Здесь и далее перевод свт. Григория мой.

Та власть, о которой ты говоришь, — всецело править людьми и приказывать людям (ἀνθρόπων ἄρχειν καὶ ἐλιτάττειν ἀνθρώποις), — не являясь никому подотчетным (ἀνυπεύθυνον), называется царской (βασιλεία) [Агнім 1893: 207].

У него речь идет о любой форме власти над группой людей, в тексте приводятся примеры разных чинов в армии и флоте, начальника хора и другие (схожие с примерами в «Апологии», ср. ог. 2.3–4, 56).

2. Политика

Обратимся еще к одному значимому фрагменту «Апологии», позволяющему восстановить контекст эkkлезиологической мысли свт. Григория. Как это ни парадоксально, характеристика «пастырей и учителей» как «тех, кто превосходит большинство добродетелью и близостью к Богу» (ог. 2.3) имеет политическое звучание.

Эта фраза является скрытой цитатой из риторического учебника «Прогимнасматы» Элия Теона, ритора III в., который в качестве примера риторической структуры «тезис» (θέσις) разбирает вопрос: εἰ πολιτεύεται σοφός; «[должен ли] мудрец вести политическую (общественную / политическую) жизнь?» В рамках обучения риторической теории он приводит целый набор аргументов разного типа, различные примеры и ссылки на авторитетные тексты и среди прочего замечает:

ἐν τίνι δὲ ἔργῳ μᾶλλον ἐπιδείξεται τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ὁμοιότητα; (В каком деле проявит он больше добродетель и подобие Богу?) [Spengel 1854, fr. 123.29].

Сравним:

ὅσοι τῶν πολλῶν εἰσιν ἀνωτέρω κατ’ ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσιν (...[становятся пастырями те,] кто превосходит большинство добродетелью и близостью к Богу) (ог. 2.3).

Учитывая а) риторическое образование свт. Григория, б) текстуальное совпадение и в) тематическое сходство контекстов приведенных фраз, я уверен, что мы имеем дело с цитатой. Замена термина обожения с «подобия» (ὅμοιότης), на «близость» / «присвоенность» (οἰκείωσις), по-видимому, имеет основание в сотериологической концепции свт. Григория [Maslov 2012].

Тематическое сходство столь сильно, что нельзя счесть его случайностью. В самом деле, «тезис», по определению Элия Теона, это рассмотрение спорного вопроса (ἀντιστρήτησιν), его цель — убеждение (τέλος ἐστὶ τὸ πεῖσαι), он произносится в собрании (λέγεται ἐν ἐκκλησίᾳ), где его слушателями являются граждане (πολῖται), а не судьи (δικαιοτάι) [Spengel 1854, fr. 121.13–24]. В терминологии Аристотеля это совещательная речь («Риторика», 1.3.1358b), а именно так мы определили жанровую принадлежность основной части «Апологии», несмотря на наличие в этом тексте рамки судебной речи (собственно апологии) [Антонов 2021a].

Элий Теон, рассматривая вопрос о том, должен ли человек, подобный богу, заботиться о полисе⁸, выстраивает аргументацию в пользу положительного ответа. Свт. Григорий выстраивает аналогичным образом совещательную речь по вопросу «можно ли становиться священником?», используя во многом параллельную аргументацию, только в пользу отрицательного ответа.

Таким образом, из этой аллюзии мы понимаем, что свт. Григорий в какой-то степени соотносил священство с образом *πολιτικὸς ἀνήρ*, т. е. того, кто участвует в управлении полисом (*πολιτεύω* в контексте выше).

* * *

Исходя из двух представленных частных примеров, можно зафиксировать, что свт. Григорий, выстраивая образ священника в эклезиологическом контексте, в качестве рамки для рассуждения воспринимает риторическое упражнение о принципах полисной власти, при этом наполняя этот образ различным материалом. Так, выше было показано наличие элементов монархической политической традиции (в первую очередь литературной), а особенно образа царя-философа, восходящего к «Государству» Платона. Эти примеры позволяют подтвердить, что свт. Григорий мыслит священство как один из видов общего рода носителей власти. Вопрос о том, как мыслить это соотношение, однако, не столь прост. Явно делая эту образность центральной в своей «мозаике» священника [Antonov 2023b], свт. Григорий претендует не на замещение полисных властей, но на создание иной параллельной системы отношений, основанной на принципиально иных принципах [Antonov 2022]. Во многом эту власть и пространство, в котором она реализуется, можно назвать метафорической, т. е. конструируемой с помощью различных метафор, о чем красноречиво свидетельствует обращение к властям и градоначальнику Назианза (ог. 17.8), ведь «власть» епископа здесь не отменяет существующих властных инстанций:

Что же вы, властители и начальники (*οἱ δυνάσται καὶ ἄρχοντες*)? «...» Примете ли дерзновенное слово мое, и закон Христов подчиняет ли вас моей власти и моему престолу (*τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βίματι*)? И мы имеем власть большую и совершеннейшую (*τὴν μεῖζον καὶ τελεωτέραν ἀρχήν*), иначе дух должен уступить плоти и небесное земному.

Знаю, что и ты [градоначальник] выслушаешь дерзновенное слово, потому что и ты священная овца моего священного стада...

3. Искусство искусств

Тезис данной статьи, однако, не сводится к этому. Я хочу показать, что свт. Григорий стремится не внести вклад в существующую традицию плато-

⁸ εἰ μᾶς οἰκίας τῷ σπουδαίῳ φροντιστέον, καὶ πόλεως μᾶς ἐπιμελητέον [Spengel 1854, fr. 124.24–25].

нического мышления о власти, но сконструировать новую роль, используя метод этой традиции — сравнение и сориентирование элементов разных властных ролей. Вместе с тем, используя заданную рамку мышления, он беспрецедентным образом расширяет ее, делая священника носителем едва ли не всех видов власти, что оказывается само по себе значимым высказыванием.

Рассмотрим знаменитое определение священства свт. Григория из «Апологии» (ог. 2.16):

...управлять человеком (ἄνθρωπον ἄγειν) — самым сложно устроенным и изменчивым существом — действительно является искусством искусств и наукой наук (τέχνη τις τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν).

Во-первых, священство есть *τέχνη* (букв. «искусство», из современных реалий ближе всего будет, по-видимому, перевод термина как «профессия», «сфера деятельности») власти — руководства человеком, сравниваемого с другими *τέχναι*, и, как уже было сказано, возводимого к общему роду таких «искусств», что позволяет выявить общие и отличные его черты⁹. Во-вторых, оно явно осмысляется как особое, выделенное, а точнее — синтетическое «над-искусство», объединяющие или подчиняющие себе иные.

Вероятно, истоком этого топоса «над-искусства» является диалог Платона «Хармид», где рассудительность называется «наукой наук» (*ἐπιστημῶν ἐπιστήμη*)¹⁰, поскольку она входит во все остальные науки, причем рассматриваются медицина, экономика (руководство домом) и политика (руководство государством)¹¹. По-видимому, это словосочетание имелось также у иных авторов в контексте, связанном с философией и политикой.

У Филона мы встречаемся с двумя прямо совпадающими с нашим контекстами, причем в обоих он также отсылает к предшествующей ему (и не дошедшей до нас) традиции. В одном он говорит, что мудрость (*σοφία*) является искусством искусств (*τέχνη τεχνῶν*)¹² и необходима во всех других *τέχναι*; затем он перечисляет «святость и благочестие» (*εὐσέβειαν, δοιότητα*), когда она занимается «сущим» (*περὶ τοῦ ὄντος*), а также физику, этику и значимые направления общественной жизни: *πολιτείαν, οἰκονομίαν, βασιλικήν, νομοθετικήν* (политику, экономику, царскую и законодательную власти)¹³.

⁹ В [Аверинцев 1981] показано, что подход возведения чего-либо к общему — базовая черта всей античной риторики.

¹⁰ Plato. *Charm.* 170c: Σωφροσύνῃ δέ, εἴπερ μόνον ἔστιν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, πῶς εἴσεται ὅτι τὸ ὑγειεινὸν γιγνόσκει ἢ ὅτι τὸ οἰκοδομικόν;

¹¹ Ibid. 171e: «...благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство (*οἰκία τε οἰκουμένη* ἔμελλεν καλῶς οἰκεῖσθαι, πόλις τε πολιτευομένη) и все прочее, что подвластно рассудительности» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн [Платон 1986]).

¹² Philo. *De ebrietate* 88: χρὴ μέντοι μηδὲ τοῦτ' ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ σοφία τέχνη τεχνῶν οὖσα δοκεῖ...

¹³ Ibid. 90–91.

В другом же контексте мы видим целиком искомую формулу. Филон говорит, что не ошибся тот, кто назвал управление полисом τέχνην τεχνῶν εἶναι καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν. Значимо также для нас и то, что он раскрывает это τέχνη как «заботу о делах частных, общественных и священных»¹⁴, вкладывая это высказывание в мысли Моисею¹⁵.

Ориген, явно обращаясь к существующей традиции сопоставления обычных искусств и главного «над-искусства»¹⁶, относит эту формулу к спасению как действию Бога¹⁷, но при обсуждении тех, кто помогает осуществлять это спасение, он встраивает в ряд носителей этого τέχνη Моисея, пророков и апостолов.

В IV в. у современников свт. Григория она является уже достаточно общепринятым определением философии¹⁸, в V в. приписывается Аристотелю¹⁹ и воспринимается в том числе и христианами как стандартное определение философии²⁰.

Неизвестно, на какой из этих или недошедших до нас текстов опирался свт. Григорий, а также учитывал ли он Филона и Оригена. В любом случае

¹⁴ Philo. *De specialibus legibus* 4.156: πόλεις δέ τις μεγάλας καὶ πολυανθρώπους, μεστὰς οἰκητόρων, καὶ πολιτείας ἐγχειρίζεσθαι μέλλων καὶ πραγμάτων ἰδιωτικῶν τε καὶ δημοσίων καὶ ἴερῶν ἐπιμέλειαν, ἵνα οὐκ ἄν ἀμάρτοι τις εἰπών τέχνην τεχνῶν εἶναι καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν.

¹⁵ Ibid. 4.157: ταῦτ' οὖν τῇ ψυχῇ θεασάμενος δὲ πάνσοφος Μωυσῆς...

¹⁶ Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis* 13.46.303: Εἰ δὲ τοῦτο ἐπὶ τεχνῶν ἐστιν ἀληθὲς καὶ τινῶν ἐπιστημῶν, πόσῳ πλέον ἐπὶ τῆς τέχνης τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστήμης τῶν ἐπιστημῶν ἐστι συνιδεῖν.

¹⁷ Ibid. 13.46.304: Πληρωθέντος δῆ τοῦ παντὸς ἔργου τῆς τέχνης τῶν τεχνῶν τοῦ ἀμειβομένου θεοῦ εἰς ἐν πάντας τέλος συνάγοντος.

¹⁸ Мы встречаем его у Фемистия во фрагменте «Περὶ φρονήσεως» [Downey et al. 1974, fr. 300c], где слово «философия» не используется, однако выражение ἐπιστήμην εἶναι ἐπιστημῶν καὶ τέχνην τεχνῶν вводится как уже известное (τοῦτ' οὖν ἐστιν δὲ λέγει δὲ λόγος). Оно должно «смотреть сверху за искусствами, идущими по земле» (ὑφόθεν δρόσα χαμαὶ ἐρχομένας) и «устраивать их полезными для правильно устроенного государства» (ἐξετάζειν ὡφέλιμος δρόθι πολτεῖς). Император Юлиан приводит это выражение в ряду других определений философии (τὴν φιλοσοφίαν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι, τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν — Julianus. Εἰς τοὺς ἀπαίδευτους κύνας 3.13). Так же оно воспринимается в это время и на Западе: «philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum» (Macrobius. *Saturnaliorum* 7.15.14).

¹⁹ Эту формулу мы не находим в сохранившихся текстах Аристотеля, как и ее атрибуции Стагириту в текстах до V в. При этом ее использование почти всегда содержит в себе указание на то, что она воспринята из предшествующей традиции. Ее атрибуция Аристотелю встречается в текстах жанра комментария: «Ἐστὶ δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας δρισμὸς Ἀριστοτέλους ἐκ τῆς περοχῆς αὐτῆς, ἡς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχνας, λέγων “φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν”» (Ammianus. *In Porphyrii isagogen sive quinque voces* 6.28, см. также 9.6 и 23.9, где формула повторяется в ряду определений философии других авторов). Далее в VI в. она встречается у ряда авторов как очевидный топос: Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 9.47.31; Joannes Philoponus. *In Aristotelis analyticis posterioris commentaria* 13.3.118.25; Asclepius. *In Aristotelis metaphysicorum libros A—Z commentaria* 74.7; Olympiodorus. *In Platonis Alcibiadem commentaria* 65.8; Elias. *In Porphyrii isagogen* 8.12; David. *Prolegomena philosophiae* 6.31. Последние два автора являются уже христианами-неоплатониками.

²⁰ См.: в письме прп. Исидора Пелусиота (Isidorus Pelusiota. *Ep.* 1979.1: Οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι «τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν» ὠρίσαντο εἶναι τὴν φιλοσοφίαν) и в одном из гимнов Романа Сладкопевца (Romanus Melodus *Hymn* 6.1.8).

можно видеть, что его ход мысли заключается в утверждении священства как политического «над-искусства», имеющего сoteriологическую составляющую, которое он выстраивает как проект, аналогичный и замещающий философию²¹, понимаемую в этот период таким же образом²².

Используя общеизвестное формульное определение, автор как бы говорит: «наше начальствование» (*ἀρχὴν τὴν ἡμετέραν*), т. е. священство (а не ваша философия) является правильным «управлением человеком», этим «искусством искусств и наукой наук».

Развитие тезиса о священстве как универсальном *τέχνῃ* мы видим и в способе аргументации этого утверждения свт. Григорием, поскольку подтверждением такого статуса священства является следующее утверждение (ог. 2.16):

В этом убедится каждый, если сравнил исцеление душ (*τῶν ψυχῶν ἰατρείαν*) с лечением тел (*τῶν σωμάτων θεραπείᾳ*)...

4. Горгий

Сравнение священства с медициной позволяет оценить масштаб синтеза свт. Григория, поскольку таким образом он достаточно явно включает в него образность и содержание, восходящее к «Горгию» Платона. Прежде чем обратиться к аллюзиям на этот диалог в «Апологии», следует кратко вспомнить его содержание. В нем Горгий выстраивает образ риторики как универсального *τέχνῃ*, поскольку оно «собрало и держит в своих руках, можно сказать, силы всех [искусств]»²³, который Сократ далее разрушает, противопоставляя ему философский образ жизни²⁴. Ход рассуждения показывает, что сила риторики слабее, чем сила философии [Solans Blasko 2023]. Философия в какой-то степени противопоставляется и политической деятельности (см. сноска 24). Это происходит через противопоставление двух искусств по направлению их власти — над другими и над

²¹ Такое рассмотрение предложено в монографии С. Эльм. Однако, как представляется, предлагая интересный материал, автор слишком отрывается как от анализа конкретных текстуальных связей, так и от церковной направленности мысли свт. Григория, приходя к излишне общим результатам, ср., например: «Григорий Богослов <...> сформулировал видение Рима как христианской империи» [Elm 2012: 486].

²² Подробнее об этом будет сказано ниже, но отчасти это подтверждается и определениями философии, приведенными выше. Принципиальное политическое значение философии с тем или иным сoteriологическим значением продемонстрировано в уже классической монографии [O'Meara 2003]. О сoteriологии (как и о вопросе приложимости этого термина) в платонической традиции см. коллективную монографию [Adluri 2013].

²³ Платон, «Горгий» 456а: ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῇ ἔχει.

²⁴ «Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело, достойное мужчины, — держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу, — или же посвятить жизнь философии? И в чем разница между этими двумя путями?» (Платон, «Горгий» 500с). Здесь и далее перевод С. П. Маркиша с небольшими изменениями по изданию [Платон 1968–1971 (1)].

собой²⁵. Оно затем снимается через введение в политику нравственного измерения²⁶, которое, фактически, позволяет только философа признать правильным политику²⁷. Значимо также, что диалог (подобно «Государству» и в некоторой степени «Федру») заканчивается мифом, в котором истинная справедливость воздается в посмертной участи²⁸.

Нельзя сказать, что свт. Григорий откликается на все содержание диалога, однако наличие и особенности аллюзий к «Горгию» (наряду с «Государством») позволяют понять, в каком контексте мыслит священство свт. Григорий. Рассмотрим этим аллюзии.

Во-первых, само сравнение политического искусства с врачебным находит на мысль об этом диалоге, где мы встречаем важный фрагмент, задающий парадигму, в рамках которой развивает сравнение свт. Григорий:

Раз существуют два предмета [душа и тело], значит, и искусства (τέχνας) тоже два. То, которое относится к душе, я зову государственным, то, которое к телу <...> это искусство попечения о теле, я различаю в нем две части: гимнастику и врачебное искусство. В государственном искусстве первой из этих частей соответствует искусство законодателя, второй — искусство судьи <...>

Итак, их четыре, и все постоянно пекутся о высшем благе, одни — для тела, другие — для души (Платон, «Горгий» 464b—c).

Деление властных ролей по объекту их действия — душе и телу — активно используется свт. Григорием при описании душепопечения посредством сравнения священства с медициной (ог. 2.16—21, 26—33). Следует также отметить, что философия в тексте «Горгия» достаточно явно

²⁵ Исследователь пишет: «В то время как Горгий утверждает, что риторика способна управлять всеми остальными <...> Сократ, утверждая, что тот, кто знает справедливость, не способен поступать несправедливо, предполагает, что по-настоящему могущественный человек сначала управляет своими собственными действиями и желаниями, а не обречен действовать вопреки тому, как он должен...» [Winn 2021: 17].

²⁶ «Есть ли хоть один человек, иноzemец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распущенными и безрассудным, а Калликл превратил бы его в человека достойного? <...> Была ли у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель, или ты заботишься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдбавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек?» (Платон, «Горгий» 515a—c).

²⁷ «Мне думается, что я, в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственных), подлинно занимаюсь искусством государственного управления (τῇ πολιτικῇ τέχνῃ) и, единственным среди нынешних граждан, применяю это искусство к жизни (καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ)» (Платон, «Горгий» 521e).

²⁸ «И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего <...> отправляет его в Тартар, пометив, исцелимы или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то, чего заслужил. Иной раз, однако же, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого гражданина или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа. <...> Радамант отдает ему дань восхищения и посыпает на Острова блаженных» (Платон, «Горгий» 526b—c).

соотносится с судебным искусством (понимаемом таким образом расширительно), причем как раз через медицинскую образность, поскольку все они приносят своим «подопечным» пользу через неприятное²⁹. Это сопоставление пронизывает весь диалог, в том числе его начальную часть при описании универсализма риторики (Платон, «Горгий» 456б):

Горгий. Мне часто случалось <...> посещать больных, которые <...> никак не давались врачу делать разрез или прижигание (τεμεῖν ἢ καύσαι), и вот врач оказывался бессилен их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а одним только красноречием.

Свт. Григорий при описании искусства врача говорит (ог. 2. 18):

Иногда [врачу] приходится прибегать к прижиганиям, разрезам (καὶ καύσεσι, καὶ τομαῖς) и даже к еще более неприятным методам лечения.

Интерес, однако, вызывает не само совпадение лексики³⁰, а то, какое противопоставление выстраивает свт. Григорий, воспринимая этот мотив сопротивления лечению. В ог. 2.19 он утверждает, что священство сложнее медицины, поскольку в последней объект лечения

...не прибегает ни к каким уловкам и не хитрит против лечения, которое по большей части одолевает материю. Разве что сам больной может внести на миг беспорядок (παρεμπέσοι τοῦ κάμνοντος ἀταξία), который, впрочем, не трудно предвидеть и предотвратить.

Напротив того:

[Трудность лечения душ (= священства) в том, что] самовлюбленный рассудок, неумение и нежелание подчиняться препятствуют добродетели и как бы выступают войной против своих союзников. И сколько нужно было бы приложить старания, чтобы открыть врачу (= священнику) болезнь, столько мы прикладываем, чтобы избежать лечения.

²⁹ Ср.: «Сократ. Пойдем дальше. Если есть двое больных — телом или душою, все равно, — который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было? Пол. По моему мнению, тот, что не лечится. Сократ. Не ясно ли нам, что наказание (τὸ δίκην διδόναι) освобождает от величайшего зла — от испорченности? Пол. Ясно. Сократ. Наказание (ἡ δίκη) вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебною силой против испорченности» (Платон, «Горгий» 478д).

³⁰ С одной стороны, пара «разрез и прижигание» регулярно встречается в медицинской и иной античной литературе, с другой — они подробно обсуждаются ниже в «Горгии» (см.: 476с–д).

Мы видим не прямую аллюзию, которую должен был бы распознать читатель³¹, но узнаваемый набор мотивов и лексики. В «Горгии» в приведенном выше отрывке риторика преодолевает сопротивление пациента, ниже по тексту — философия борется с сопротивлением граждан при лечении нравов³². Свт. Григорий сводит это противопоставление, задающее динамику всего диалога, в один энергичный пассаж, делая его остовом своего построения. Не только в первой части, посвященной относительной легкости медицины, но и во второй мы встречаем узнаваемую лексику.

Именно в лечении душ больной оказывает сопротивление лечению, хотя «должен был бы приложить старания, чтобы открыть врачу (= священнику) болезнь» (*εἰσφέρειν ἔδει σπουδὴν γυμνοῦν τὴν νόσον τοῖς θεραπεύουσι*). В этом долженствовании и решительном акценте на старании (*σπουδή*) мы видим отсылку к принципу, заявленному в «Горгии»:

А если все же [кто-то] совершил [несправедливость], — нужно *… идти скорее … к судье, все равно как к врачу, нужно стараться с ³³ чтобы болезнь несправедливости, застарев, не покрыла душу рубцами, мешающими лечению.*

δώσει δίκην, παρὰ τὸν δικαιοτὴν ὥσπερ παρὰ τὸν ἰατρόν, σπεύδοντα ὅπως μὴ ἐγχρονισθὲν τὸ νόσομα τῆς ἀδικίας ὑπούλον τὴν ψυχὴν ποιήσει καὶ ἀνίστον. (Платон, «Горгий» 480a–b).

Эта параллель подтверждается и тем, что ниже в этом построении свт. Григорий, раскрывая сопротивление «пациента» при лечении души, пишет, что люди скрывают грех, «пряча как бы зарубцевавшуюся и порочную страсть в глубинах души» (*πάθος ὑπούλον καὶ κακόθες ἐν τῷ βάθει τῆς ψυχῆς συγκαλύπτοντες*, ог. 2.20). Прилагательное *ὑπούλος* со значением ‘внешне зарубцевавшийся, но гноящийся внутри’ для обоих авторов было значимым при таком выстраивании медицинской метафоры работы с душой, поскольку подобную рану для исцеления нужно сначала вскрыть, т. е. доставить «пациенту» дискомфорт.

Фактически здесь свт. Григорий пишет о результате игнорирования принципа, высказанного в «Горгии» Сократом в приведенной цитате. Однако он, развивая основанное на материале Платона сравнение священства с медициной, отнюдь этим материалом не ограничивается.

³¹ Как, по-видимому, обстоит дело с парафразом из «Государства», о чем см.: [Антонов 2021b; Antonov 2023b].

³² «С о к р а т. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь?.. Чтобы я боролся с афинянами, словно врач, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, или словно прислужник, во всем им уступая?» (Платон, «Горгий» 512a).

³³ В переводе С. П. Маркиша «нужно спешить». Это корректно, однако мне нужно было подчеркнуть однокоренные *σπουδή* и *σπεύδω*.

5. Медицинская метафора

Мы увидели, что свт. Григорий, как и Платон, помимо сравнения с медициной использует и медицинскую метафору, т. е. описывает душепопечение как лечение души. А. Грюнерт показала, что в поздней античности медицинская образность является базовой концептуальной метафорой для этой сферы и задает язык понимания и описания новых феноменов, причем «Горгий» оказывается здесь первым значимым прецедентом [Грюнерт 2022]. Существовала традиция со- и противопоставления философии и медицины³⁴. Стратегии обращения к этой метафоре были весьма схожи в античной и христианской литературе, что было показано исследовательницей на примере Эпиктета и Оригена, которые с ее помощью схожим образом описывали учителя в философской школе и клирика в Церкви. Мы наблюдаем, однако, и специфически христианское развитие метафоры, что видно из расширения используемого словаря и частотности используемых выражений. Так, свт. Григорий употребляет словосочетание ἀρέστια ψυχῆς («болезнь души», ог. 2.20), которое редко встречается в нехристианских текстах³⁵, но, согласно базе греческих текстов TLG, частотно в христианской литературе.

Слово ἰατρεία ‘лечение’ в античных текстах в большинстве случаев относится к телам, в то время как к душам в рамках этой метафоры чаще применяется более общее слово θεραπεία ‘забота; исцеление’, имеющее не исключительно медицинское использование. У свт. Григория мы регулярно встречаем и выражение τὸν ψυχῆν ἰατρεία ‘лечение душ’, переходящее грань метафоры. Примеры можно умножать.

В целом свт. Григорий явно опирается на существующую традицию, однако не в смысле использования ее материала, но в смысле повторения и расширения самого хода мысли: он самостоятельно пользуется и медицинской лексикой, и философскими топосами³⁶, с помощью которых обстоятельно описывает принципы лечения душ. Вместе с тем можно указать и на значимое отличие построения свт. Григория от Эпиктета, Оригена и других авторов, у которых мы встречаем медицинскую метафору³⁷.

Если у названных авторов для выявления специфики использования медицинской метафоры нужно собирать краткие фразы из всего текста или даже из разных текстов, то у свт. Григория мы видим цельный насыщенный фрагмент (ог. 2.16–33), описывающий и антропологию, и бо-

³⁴ Причем и с философской (в «Протрептике» Аристотеля можно наблюдать спор этих «профессий», поскольку Стагирит, вероятно, реагировал на круг Гиппократа [Mihai 2016]), и с медицинской стороны (Гален приписывает врачу характеристики философа).

³⁵ Оно обнаруживается в псевдоэпиграфе «Divisiones Aristoteleae», где приводятся девять параллелей между благами и пороками тела и души, а также у двух античных врачей, чьи тексты дошли лишь во фрагментах.

³⁶ Помимо «Горгия» в этот же пассаж (ог. 2.18) встраивается значимый антропологический фрагмент из «Государства» (571с).

³⁷ Тут можно привести множество примеров, приведем один, Порфирий, «К Марцелле» 31: «Пусто учение философа, не излечившее ни одной человеческой страсти. Как бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия — если не изгоняет страсть из души» [Порфирий 2017: 225].

гословские предпосылки и дающий конкретные указания для душепопечения со сквозным использованием медицинской метафоры. При этом свт. Григорий дает развернутое описание метода душепопечения, причем в рефлексивном теоретическом ключе. Иными словами, автор этим фрагментом не «душепопекает» читателя, но дает указание на то, как следует «душепопекать» других. Не рассматривая подробно его содержание, отметим ключевые моменты, характеризующие эту сторону *τέχνη* священника.

С одной стороны, в этом фрагменте можно явно видеть властные коннотации, поскольку существующая традиция использования этой метафорики, как было показано, относит ее к тем или иным правителям города (чьим объектом правления, собственно, и являются души). С другой — свт. Григорий явно не ограничивает использование метафоры этим контекстом, включая с ее помощью, во-первых, элементы христианского благовестия, во-вторых, беспрецедентно расширяя собственно терапевтический аспект, связанный не столько с политическим руководством, сколько именно с индивидуальным душепопечением.

Рассмотрим первое. Итогом первой половины пассажа становится знаменитое определение цели священства как медицины душ (ог. 2.22):

...дать душе крылья³⁸, похитить ее у мира и отдать Богу, сохранить в ней то, что «по образу»³⁹, если оно есть, указать путь, если оно рискует пропасть, восстановить, если оно исчезло, «вселить Христа в сердца Духом»⁴⁰ и, главное, сделать богом (*Θεὸν ποιῆσαι*) и причастным вышнему блаженству того, кто сочетался с высшим.

После этого следует описание икономии Христа от ветхозаветного закона до Его воскресения, итог которой формулируется так (ог. 2. 25):

Всем этим Бог наставил нас и вyleчил нашу немощь (*τῆς ἀσθενείας ἰατρεία τῆς ἡμετέρας*), вернув ветхого Адама туда, откуда он ниспал (*τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ὅθεν ἐξέπεσεν ἐλανάγουσα*), и приведя к древу жизни, которого нас лишило несвоевременное и неподобающее вкушение от дерева познания.

Обратим внимание на специфические христианские черты этих фрагментов. Во-первых, грехопадение, после которого человек стал нуждаться в лечении, суть которого заключается в восстановлении состояния человека до падения (*ὅθεν ἐξέπεσεν ἐλανάγουσα*). Во-вторых, указание на таинства как на ключевые элементы обожения (*Θεὸν ποιῆσαι*), которые, по-видимому, подразумеваются в первой цитате⁴¹.

³⁸ Ср. Платон, «Федр» 246с и др.

³⁹ Быт 1:26.

⁴⁰ Ср. Еф 3:16–17.

⁴¹ Судя по всему, во фразе «восстановить то, что по образу» имеется в виду крещение, а во фразе «вселить Христа в сердца Духом» — евхаристия. Это подтверждает сравнение схожего фрагмента ог. 2.73, который будет приведен ниже, в разделе 7 («Жрец»).

Далее свт. Григорий описывает, однако, не действие таинств, но то, что касается священника — адресата текста:

26. Вот такого лечения мы помощники и соработники ($\tauῆς$ θεραπείας ὑπῆρέται καὶ συνεργοὶ⁴²), мы, которые предстоим другим ($τῶν ἄλλων προκαθεζόμεθα$) <...>

28. Но сколь трудна должна быть борьба для нас, рискующих спасением блаженной и бессмертной души ($σωτηρία ψυχῆς$), которая примет вечное наказание за порочность или вечную хвалу за добродетельность? И какое нам нужно знание, чтобы хорошо лечить других или себя...

Тема обожения, а также продолжение икономии Христа, конечно, задает в христианской парадигме максимальную универсальность этого $\tauέχνη$. Отметим, однако, что краткое указание на необходимость «дать душе крылья» отсылает к знаменитому мифу из «Федра», где душа, потеряв крылья ($πτερορρυήσασα$), «натолкнется на что-нибудь твердое, — тогда она вселяется туда, получив земное тело» (246с). Таким образом, здесь можно увидеть соединение платонического пространства (в смысле и космологии, и антропологии), в котором совершается спасение, с христианскими принципами спасения⁴³, отражение чего для темы священства требует отдельного исследования.

Обратившись к теме душепопечения, мы обнаруживаем ниже по тексту две содержательные особенности руководства душой, precedents которых мне не удалось обнаружить в нехристианской античной литературе.

Первая — это метод душепопечения, подразумевающий высокий уровень рефлексии священника о способе воздействия. В ог. 2.29–30 мы встречаем вполне традиционное утверждение о том, что к разным типам людей нужны разные подходы⁴⁴. Не менее значим и акцент на индивидуальном подходе: в ог. 2.31 мы видим рассуждение о значении обстановки и статуса разговора⁴⁵, что говорит о внимании именно к личной беседе. Однако более удивительно то, что мы видим далее. Речь идет именно о способе действия священника, который подразумевает специальный воспитательный элемент, фактически с игрой или притворством:

⁴² Ср. 1 Кор 3:9 и 4:1.

⁴³ Эта тема основательно разработана в монографии французской исследовательницы Ришар на материале сравнения текстов свт. Григория с текстами Плотина и Оригена [Richard 2003]. Материал «Апологии» там также привлекается, однако в рамках общего рассмотрения космологии, без специального осмысливания его значения для действия священника.

⁴⁴ «Если ты внимательно рассмотришь, каково различие между женатыми и неженатыми, а из последних между пустынниками, общежительными и смешанными, между опытными в созерцании и просто добродетельными, между городскими или деревенскими....»

⁴⁵ «Одним помогает похвала, другим обвинение, но и то и другое лишь своевременно, а не вовремя и неразумно, напротив, навредит. Одних исправит утешение, других порицание, причем сильно отличаются друг от друга публичное осуждение и личное внушение...»

32. «...» А есть такие, дела которых полезнее не замечать, так, чтобы, как говорится, видя, не видеть, слыша, не слышать «...» На тех, чье устройство этого требует, надо гневаться, не гневаясь, кого-то презирать, не презирай и отвергать, не отвергая «...» Одних часто полезнее побеждать, хотя другим надо отдавать победу, и как за власть и богатство, так и за бедность и неудачи одних людей надо хвалить, а других осуждать

33. С нашими лекарствами дело обстоит не так, как с добродетелью или пороком, которые всем и всегда одна — величайшее благо и польза, а другой — не меньшее зло и вред. В похожих ситуациях одно и то же лекарство то скоро поправляет здоровье, то еще больше его расстраивает (речь о строгости, мягкости, да и вообще о любом из упомянутого выше).

Здесь удивительно и то, что «лекарства», т. е. методы душепопечения, ставятся выше обычной этики, определяющей те или иные поступки как всегда добродетельные и порочные. Характерно также, что речь идет не о рациональных процедурах в духе сократической беседы (и даже не об иронии Сократа⁴⁶), направленной на рациональное убеждение или на возврат слушателя от заблуждений к рациональности, а именно об эмоциональном воздействии. Описывается нечто принципиально иное, чем ситуация беседы юноши с философом, где последний направляет душу первого к благу.

Вторая особенность этого фрагмента — идея практического опыта (ог. 2.33):

Разделить все разумом на части (διελέσθαι λόγῳ)⁴⁷ и постичь во всех деталях, так чтобы охватить главное в нашем лечении (= священстве) — не по силам даже тому, кто проявит недюжинное усердие и разум; все это лишь с опытом и на деле (ἐπὶ δὲ τῆς πείρας αὐτῆς καὶ τῶν πραγμάτων) становится ясным для врачебной науки и врача (= священника) (τῷ θεραπευτῇ λόγῳ καὶ ἀνδρὶ).

Идея опыта в медицине вполне понятна⁴⁸, однако в философском дискурсе она слабо представима и даже прямо противоречит фигурам из «житий» платонических философов той эпохи (образы Платона, Плотина, Пифагора и т. д.), поскольку базовым для них является представление о природной божественности их душ⁴⁹.

⁴⁶ Хотя в самом тексте «Апологии» явно используется такое построение рассуждения, призванное переубедить неразумного юношу, см.: ог. 2.50.

⁴⁷ Такой же лексикой описывает свой метод диалектики (т. е. деления) Платон, ср.: «Политик» 264б; «Филеб» 14е. Это общий для эпохи ход выделения общего родового и в нем видовых понятий, позволяющий дать определение любому явлению через со-поставление и различение его с подобными [Аверинцев 1981].

⁴⁸ Ср., например, подобную сентенцию Ефрема Сирин: Δόχιμος ἰατρὸς ἐκ τῆς πείρας τῶν πραγμάτων καθίσταται [Францолас 1988, fr. 193.7].

⁴⁹ Ямвлих, «О Пифагоровой жизни» 2.8: «...душа Пифагора была ниспослана людям по воле Аполлона как его спутница или находясь в еще более близкой связи с этим богом». Здесь и далее перевод И. Ю. Мельниковой с незначительными изменениями [Ямвлих 2002]. Ср. также: Порфирий, «Жизнь Плотина» 10.14.

Как представляется, эти особенности задают специфику священнического действия, отличающую эту фигуру власти от всех иных, что ставит вопрос об их генезисе и статусе в христианской традиции, требующий отдельного исследования. Укажу кратко еще на два значимых элемента образа священника, а также соотнесу его с интересным прецедентом из позднеантичной литературы.

6. Ритор

Свт. Григорий, что типично для образцов, на которые он ориентируется, активно пользуется сравнениями; появляются такие фигуры, как воин, пастух, моряк, врач, канатоходец и пр. Однако для понимания масштаба проекта свт. Григория следует указать, что, выстраивая универсальную фигуру власти (*τέχνη τεχνῶν*), он не только апеллирует к политико-философским контекстам, но и включает другие базовые образы, имевшие принципиальное значение для позднеантичного мира.

Роль ритора и вообще риторического образования также, очевидно, универсально значима для полисного пространства, причем явным образом она имеет и политическое содержание⁵⁰.

В ог. 2.35–47 свт. Григорий формулирует принципы проповеди, где присутствуют как доктринальные элементы, так и описание базовых риторических принципов. Мы видим здесь сходные моменты, например, с «Риторикой» Аристотеля⁵¹. Также и себя, героя текста, он описывает в ог. 2.6 как одного из *τῶν περὶ λόγους ἐστοιδαχότων*, тех, кто буквально «занимается словами», — стандартное обозначение риторов. Мне неважно отнесение именно к его риторической теории, я лишь указываю на тот очевидный факт, что проповедь в Церкви воспринималась в парадигме речи в полисе.

Отмечу также предполагаемое свт. Григорием содержание проповеди, среди сюжетов которой он называет и общие знания об устройении мира⁵², и специфические элементы христианского мировоззрения⁵³, после чего идет рассуждение о влиянии нравственности аудитории на восприятие этих предметов. Обращу внимание и на то, что положение проповедника формульно описывается фразой *τῶν ψυχῶν παιδαγωγία καὶ προστασία* — «воспитание и руководство душами» (ог. 2.43).

⁵⁰ См. выше цитаты из «Гордия», где противостояние философии риторике как раз показывает претензии на роль лидера полиса последней.

⁵¹ Ср. ог. 2.39: «В этих трех заключается опасность: в уме, в слове и в слухе» и Arist. *Rhetorica* 1356a: «Убедительность речи имеет три аспекта: первый заключается в авторитете (*ἐν τῷ ἥθει*) ритора, второй — в настроении слушающего; третий — в самой речи».

⁵² Ог. 2.35: «утверждать наши догматы о мирах или мире, о материи, душе, и уме, об умных сущностях, благих и падших, о Промысле». Фактически представлен стандартный набор тем учебника философии.

⁵³ Ог. 2.36: «о первом нашем сотворении и последнем обновлении, об образах и истине, о Заветах и двух пришествиях Христа...»

В том же «Горгии» дается определение «правильному» красноречию как «попечению о душах сограждан» (τὸ παρασκευάζειν τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, 503а), так что и в платонической мысли мы видим не только противопоставление риторики и философии, но и определенное их согласование как тех ролей, которые воздействуют на души. Вместе с тем у Платона они однозначно остаются различными τέχνη, в то время как у свт. Григория их согласованность становится одной из граней единого образа священника.

7. Жрец

Еще одной гранью образа священника становится образ жреца.

Конечно, в основном мы встречаем ветхозаветную жреческую образность, перенесенную на священство в рамках типологической перспективы и соответствующих богословских концепций⁵⁴. Приведу самый яркий фрагмент:

Ог. 2.73: ...стоять с ангелами и славословить с архангелами, приносить жертвы на вышнем алтаре (τὸ ἄνω θυσιαστήριον) и со-священствовать (συνιερεύσοντα) Христу, обновлять творение, восстанавливать образ и творить (δημιουργήσοντα) для горнего мира, и, скажу больше, который будет богом и творить богами (Θεοποιήσοντα).

Совершение таинств, упоминаемое в «Апологии» лишь несколько раз, здесь очевидно фиксируется как ключевое в деятельности священника. Мы видим и переосмысленную ветхозаветную образность (θυσιαστήριον), и поставление священника в чин жрецов, которые служат вместе со Христом (συνιερεύσοντα), что явно указывает на совершение евхаристии. Не анализируя подробно сложный синтез контекстов в этом пассаже (хотя использование глагола δημιουργέω ‘творить’ с его коннотациями Демиурга из «Тимея» Платона, побуждает к этому), отметим те редкие моменты, которые показывают, что священник в мысли свт. Григория соотносился в той или иной степени с полисным (и/или, возможно, теургическим) жречеством. Кажется, принципиальной здесь служит логика расподобления, указывающая вместе с тем и на то, что эти фигуры занимают все-таки схожее положение⁵⁵.

Во-первых, само регулярное использование слова Ἱερεύς ‘жрец; священник’ и производных, в то время как жрецов были десятки в каждом городе, не может не вызывать эффекта подчеркивания: «у нас» другие жрецы. Во-вторых, свт. Григорий использует прилагательное ἀμύντος ‘не посвященный в культ’ (ог. 2.8) из мистериальной лексики, а также существительное Ἱερουργία ‘священное действие’ (ог. 2.61), не представленное в Септуагинте, но при этом часто встречающееся в античных текстах.

⁵⁴ Подробнее об этой логике см.: [Antonov 2023b: 472–477].

⁵⁵ О логике использования ветхозаветной жреческой образности в раннехристианской письменности, которую воспроизводит и свт. Григорий, см.: [Stewart 2015].

Таким образом, мало говоря о таинствах и священнослужении — наиболее очевидной и образующей деятельности священника, — свт. Григорий, указав на их центральное богословское значение и оставляя жреческую лексику на периферии созданного им мозаичного образа, накладывает на священника широкий спектр активных политических образов и контекстов, которые относятся к власти над душами, реализуемой через слово и пример.

* * *

Подводя промежуточный итог, мы можем сказать, что свт. Григорий описывает священство через метафоры античной политической власти, причем выстраивая его эксплицитно, а также на уровне привлекаемых контекстов как универсальное искусство искусств, опираясь на прецеденты «Государства» и «Горгия» Платона и восходящую к ним традицию или же привлекая иные образы и аллюзии, в том числе вводя центральные элементы христианского благовестия. Он объединяет образы политического мужа, правителя-философа, ритора и жреца, а также ряд более мелких образов, делая священника всеобъемлющей фигурой для церковного сообщества.

Как было показано, священник сочетает политическое измерение (руководство сообществом) в сoteriологической перспективе через действие на душу разными способами: общественным словом, индивидуальным общением, примером, через культ. Поиск максимально близкой к этому властной роли в античной мысли привел нас к одной значимой для поздней античности властной фигуре⁵⁶.

8. Пифагор

Образ Пифагора в изложении Ямвлиха представляет нам путь и не теоретическое описание, но конкретное воплощение властной роли, весьма схожей с той, которую описывает свт. Григорий. Это устроение целостного социального пространства:

...он настолько увлек своим учением более двух тысяч человек, что они <...> построили огромный дом для совместного слушания и организовали общину (πολίσαντες) <...> Приняв от Пифагора законы и предписания, словно божественные установления, они

⁵⁶ Конечно, возможны соотнесения и с другими прецедентами, подробная «карта» литературных властных фигур поздней античности в их взаимосвязи, однако лишь в образе Пифагора мы видим сочетание тех же аспектов, которые были мной выделены в образе священника у свт. Григория. Политический элемент неоплатонической мысли, образ stoического мудреца, рост значения фигуры ритора в эпоху второй софистики имеют свою традицию исследования, однако рассмотрение душепопечения (при всей условности этого термина) в этих и иных традициях — задача для отдельного исследования.

неукоснительно им следовали и сохраняли этот образ мыслей вместе с множеством учеников⁵⁷.

Каждый его аспект задается философом (32):

Наилучшее гражданское устройство (πολιτεία), совместное проживание, принцип «у друзей все общее», служение богам (Θρησκεία θεῶν) и почитание умерших, законодательство и воспитание, обет молчания и непричинение вреда другим живым существам, сдержанность и благородство, проницательность, религиозность (θειότης) и другие добродетели — все это благодаря Пифагору стало желанным и достойным стремления для жаждущих учения.

Он выступает с речами (33) и дает наставления разным группам: «должностным лицам» (46), «членам совета» (47), мужам, юношам (41–45), детям (51), женщинам (54) (то же самое мы видим в «Апологии»).

Подчеркивается, как и у свт. Григория, и индивидуальный подход Пифагора к разным людям (90):

Пифагор нашел множество способов обучения и в соответствии с природой и способностями каждого человека передавал ему соответствующую долю мудрости.

Все это имеет явное сoteriологическое значение, поскольку в тексте делается акцент на том, что о Пифагоре думали, что он один из богов, который

...явился людям в человеческом облике (ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ) для пользы и исправления смертного рода (τοῦ θνητοῦ βίου), чтобы одарить смертную природу (τῇ θνητῇ φύσει) спасительной и скромной счастья и философи (τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα). Никогда не было и не будет большего блага, чем то, которое было даровано богами через Пифагора (30).

Культ, набор упражнений и разум приводят учеников Пифагора через его воздействие к излечению и очищению души (ἰάτο καὶ ἀπεκάθαψε τὴν ψυχὴν), а также ее спасению (σωθῆνα) через «божественный взгляд души на умопостигаемые предметы» (ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὅμιλον, 70). Понимание идеи спасения в этом тексте возможно лишь при учете представлений о перерождении души, которая задает специфику этой сoteriологии⁵⁸.

Ямвлих говорит о преемстве в этой традиции, поскольку ученики Пифагора распространяют благо в разных сферах жизни (122 и далее). Фактически здесь представлена реализация идеи «Платонополиса» как от-

⁵⁷ Ямвлих, «О Пифагоровой жизни» 28.

⁵⁸ О том, что «О Пифагоровой жизни» Ямвлиха является «неоплатоническим прочтением» образа Пифагора, а также что «Государство» Платона и образ царя-философа является прототипом для «политики» Ямвлиха, см.: [Macris 2022].

дельного идеально устроенного города, эксплицитно заявленная в «Жизни Плотина» Порфирия⁵⁹.

Таким образом, мы видим в одном тексте все искомые компоненты: организацию локального сообщества в солериологической перспективе через действие на душу разными способами. Вместе с тем следует оговорить, во-первых, что это единственный подобный прецедент, обнаруженный мной в позднеантичной литературе (хотя я сознаю, что доказательство тезиса об отсутствии чего-то всегда уязвимо). Уже «Жизнь Пифагора» Порфирия имеет гораздо меньший акцент на политической деятельности ее героя, в других философских «житиях» этот акцент еще слабее⁶⁰.

Кроме того, сравнение образа священника в «Апологии» с образом Пифагора у Ямвлиха позволяет выявить и ключевое их отличие: у последнего речь идет об организации реального нового политического пространства, что соотносимо с организацией общежительных монашеских общин [Staab 2002]; у свт. Григория же речь идет о метафорическом пространстве Церкви или, может быть, об одном из субпространств полиса, которое, с одной стороны, претендует на ультимативное значение, с другой — не отменяет существующие способы выстраивания идентичности.

Также следует отметить, что, несмотря на сохранение базовых античных структур мировоззрения, ключевое отличие между пифагорейским союзом и локальной Церковью задается разными представлениями о спасении⁶¹; это заставляет именно здесь искать различия и в принципах действия священника.

Заключение

Священник на уровне литературного построения свт. Григория — это универсальная властная роль, встраиваемая как вид в родовое понятие о политической в античном смысле власти, для конструирования которого свт. Григорий пользуется существующим в платонической традиции методом сопоставления разных тέχναι. Эта роль позиционируется как самая значимая из них, «искусство искусств и наука наук», претендуя таким образом на место философии в предшествующей традиции. Ее особое положение реализуется в собирании всех ключевых тέχναι в одно, вбирающее в себя а) управление (ἀρχή в привлекаемом через аллюзии образе философа-правителя и в выражениях, происходящих скорее из монархи-

⁵⁹ Порфирий, «Жизнь Плотина» 12.

⁶⁰ Вопрос о взаимовлиянии этих и христианских текстов друг на друга серьезно дебатируется в научной литературе XX в., однако не имеет окончательного разрешения, а кроме того, касается главным образом более общих вопросов, не обращаясь непосредственно к фигуре «лидера». Историографию вопроса см. в [Fowden 1982; Белоусов 2012: 141–152; Соловьев 2023].

⁶¹ В целом, солериология платонической традиции выстроена вокруг перерождения душ и выхода из этого круга — тема, принципиальная для всех авторов от Платона до учеников Плотина [Bussanich 2013], что определяло и иные их представления.

ческой традиции), б) индивидуальное душепопечение и заботу о душах в целом, в) трансляцию доктрины, мировоззрения и нравственных установок (т. е. образ ритора), и, наконец, г) совершение культа (через ветхозаветный и античный образ жреца и мистагога).

Вместе с тем этот тезис существенно уточняется при сравнении образа священника с образом Пифагора, поскольку священник организует, так сказать, метафорический полис в том смысле, что локальная Церковь, возглавляемая священником (епископом), не отрицает полисные структуры и не создает параллельных новых городов⁶².

Отсюда становится понятно и то, почему такую малую в количественном отношении долю в образе священника занимает тайносовершение: именно в культе, в отличие от остальных проявлений полиса, невозможно соединение с действительными полисными практиками, поскольку именно они реальны и создают социальное пространство Церкви. Помимо этого, конечно, *τέχνη* жреца в городе лишь в слабой степени отвечало нуждам свт. Григория, целью которого было, судя по предложенному материалу, представить образ того, кто формирует это «метафорическое» пространство локальной Церкви на всех его уровнях.

Также важно отметить, что этот образ не может быть сведен к комбинированию существующих в античной культуре представлений, о чем говорят выявленные специфические черты образа священника, не обнаруженные в предшествующей традиции: идея практического опыта у душепопечителя, а также его метод, условно выражаясь, игровой педагогики («гневаться, не гневаясь») и вынесение душепопечения из прямой сферы этики — что малопредставимо у иных фигур «власти над душами» в этот период.

Связаны ли эти элементы с ключевыми элементами христианского благовестия? Конечно, вряд ли можно говорить о прямой связи троического или христологического догматов с принципами душепопечения. Однако вопрос о том, как изменение античной картины мира под влиянием христианской керигмы повлияло на представления о ключевых практиках, представляется весьма значимым для дальнейшего исследования.

Сокращения

ог. — oratio.

TLG — Thesaurus Linguae Graecae.

Источники

Аристотель 1983 — *Аристотель. Политика* / Пер. С. А. Жебелёва // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

⁶² Такие precedents можно наблюдать у современников свт. Григория, ср., например, союз основанных в дельте Нила прп. Пахомием Великим общежительных монастырей, включавший в себя вплоть до 40 000 человек, как пишет во введении к своему переводу правил прп. Пахомия блж. Иероним Стридонский [Иероним 1880: 53–56].

Гай Музоний Руф 2016 — *Гай Музоний Руф*. Фрагменты / Вступ. ст., пер. и comment. А. А. Столярова. М.: ИФРАН, 2016.

Иероним 1880 — Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев: Тип. аренд. Е. Т. Керер, 1880.

Платон 1968–1971 — *Платон*. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1968–1971.

Платон 1986 — *Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986.

Порфирий 2017 — *Порфирий*. Труды. Т. 1 / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. проект «Квадривиум», 2017.

Ямвлих 2002 — *Ямвлих*. О Пифагоровой жизни / Пер. с др.-греч. И. Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2002.

Arnim 1893 — Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia / Ed. J. D. Arnim. Vol. 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1893.

Downey et al. 1974 — Themistii orationes quae supersunt. Vol. 3 / Ed. G. Downey, A. F. Norman, H. Schenkl. Leipzig: Teubner, 1974.

Fiedrowicz, Barthhold 2019 — *Gregor von Nazianz*. Priestertum und Bischofsamt: Apologia de fuga sua (Oratio 2) / Hrsg. von M. Fiedrowicz, C. Barthold. Fohren-Linden: Carthusianus Verlag, 2019.

Jacoby 1905 — *Jacoby K. Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1905.

Wimmer 1866 — *Wimmer F. Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*. Paris: Didot, 1866.

Spengel 1854 — *Spengel L. Rhetores Graeci*. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1854. (Repr.: Frankfurt am Main: Minerva, 1966).

Bernardi 1978 — *Gregoire de Nazianze*. Discourse 1–3 / Introduction, texte critique trad. et notes par J. Bernardi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

Φραντζολάς 1988 — ‘Οσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Κείμενο, μετάφραση, σχόλια: Κ. Γ. Φραντζολάς. Τ. Α’. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1988.

Литература

Аверинцев 1981 — *Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности* // Поэтика древнегреческой литературы / Отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Наука, 1981. С. 15–46.

Антонов 2021a — *Антонов Н. К.* К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Ор. 2) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. № 35. 2021. С. 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>.

Антонов 2021b — *Антонов Н. К.* Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. Т. 3. № 2. 2021. С. 177–208. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.204>.

Антонов 2021c — *Антонов Н. К.* Паstryрская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211>.

Антонов 2023a — *Антонов Н. К.* Богословское осмысление свт. Григорием Назианзинским темы священства в социокультурном контексте поздней античности (на материале слова 3): Дис. ... канд. теол. / Правосл. Свято-Тихоновский гуманит. ун-т. М., 2023.

Белоусов 2012 — *Белоусов А. В.* Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Апполония» и «Героика». М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

Грюнерт 2022 — *Грюнерт А.* Медицинская метафора лечебницы в «Беседах» Эпиктета и «Беседах на псалмы» Оригена // Аристей. Т. 25. 2022. С. 51–70. https://doi.org/10.53084/22209050_2022_25_51.

Соловьёв 2023 — *Соловьёв Р. С.* «Жизнь Плотина» Порфирия в историко-литературном контексте II–III века и проблема ее жанровой неоднородности: Дис. ... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. М., 2023.

Adluri 2013 — *Philosophy and salvation in Greek religion* / Ed. by V. Adluri. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Antonov 2022 — *Antonov N. K.* The ἄρχή of the priest in the “Apology for his Flight” (or. 2) of Gregory of Nazianzus // *Философия*. Журнал Высшей школы экономики. Т. 6. № 4. 2022. С. 13–35. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35>.

Antonov 2023b — *Antonov N.* Ancient political vocabulary in biblical contexts: The image of the priest in Gregory of Nazianzus’ or. 2 (*Apologia de fuga sua*) // *Augustinianum*. Vol. 63. No. 2. 2023. P. 459–478. <https://doi.org/10.5840/AGSTM202363220>.

Bussanich 2013 — *Bussanich J.* Rebirth eschatology in Plato and Plotinus / *Philosophy and salvation in Greek religion* / Ed. by V. Adluri. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013. P. 243–288.

Demacopoulos 2007 — *Demacopoulos G. E.* Five models of spiritual direction in the early Church. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2007.

Demoen 1996 — *Demoen K.* Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics. Turnhout: Brepols, 1996.

Elm 2012 — *Elm S.* Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome. Berkeley; London: Univ. of California Press, 2012.

Fowden 1982 — *Fowden G.* The pagan holy man in late antique society // *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 102. 1982. P. 33–59.

Hornung 2020 — *Hornung C.* Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum. Leiden; Boston: Brill, 2020.

Lochbrunner 1993 — *Lochbrunner M.* Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. Bonn: Borengässer, 1993.

Louth 1997 — *Louth A. St.* Gregory Nazianzen on bishops and the episcopate // *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996: XXV incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 8–11 maggio 1996. Vol. 2. Rome: Institutum Patrioticum Augustinianum, 1997. P. 281–285.

MacDougall 2022 — *MacDougall B.* Philosophy at the festival: The festal orations of Gregory of Nazianzus and the classical tradition. Leiden: Brill, 2022.

Macris 2022 — *Macris C.* La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique // *Ancient philosophy and early Christianity: Studies in honor of Johan C. Thom* / Ed. by P. R. Bosman, G. R. Kotzé. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 137–178.

Mihai 2016 — *Mihai C. I.* Competing arts: Medicine and philosophy in Aristotle’s *Protrepticus* // *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism*. No. 17. 2016. P. 87–96.

Maslov 2012 — *Maslov B.* Οἰκείωσις πρὸς θεόν: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance // *Journal of Ancient Christianity*. Vol. 16. No. 2. 2012. P. 311–343. <https://doi.org/10.1515/zac-2012-0019>.

O’Meara 2003 — *O’Meara D. J.* Platonopolis: Platonic political philosophy in late Antiquity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Pinault 1925 — *Pinault H.* Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze. La Roche-Sur-Yon: G. Romain, 1925.

Portmann 1954 — *Portmann F. X. Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie*. St. Ottilien: Verlag der Erzabtei, 1954.

Rapp 2005 — *Rapp C. Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: Univ. of California Press, 2005.

Richard 2003 — *Richard A. Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*. Paris: Brepols, 2003.

Ruether 1969 — *Ruether R. R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Solans Blasko 2023 — *Solans Blasko M. The power of philosophy: On the role of δύναμις in Plato's Gorgias* // Платоновские исследования. Т. 19. № 2. 2023. С. 11–48. <https://doi.org/10.25985/PI.19.2.01>.

Staab 2002 — *Staab G. Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

Sterk 2004 — *Sterk A. Renouncing the world yet leading the Church: The monk-bishop in late Antiquity*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2004.

Stewart 2015 — *Stewart B. A. Priests of my people: Levitical paradigms for early Christian ministers*. New York: Peter Lang, 2015.

Winn 2021 — *Winn L. The common origins of philosophical and political power in Plato's Gorgias* // *Plato Journal*. Vol. 21. 2021. P. 7–19. https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_1.

References

Adluri, V. (Ed.) (2013). *Philosophy and salvation in Greek religion*. Walter de Gruyter.

Antonov, N. K. (2023a). *Bogoslovskoe osmyslenie svt. Grigoriem Nazianzynym temy svyashchenstva v sotsiokul'turnom kontekste pozdnei antichnosti (na materiale slova 3)* [Gregory of Nazianzus' theological reflection on the theme of the priesthood in sociocultural context of late Antiquity (based on or. 2)] (Cand. Sci. (Theology) Diss., Saint-Tikhon's Orthodox Univ.). (In Russian).

Antonov, N. (2023b). Ancient political vocabulary in biblical contexts: The image of the priest in Gregory of Nazianzus' or. 2 (*Apologia de fuga sua*). *Augustinianum*, 63(2), 459–478. <https://doi.org/10.5840/AGSTM202363220>.

Antonov, N. K. (2021a). K voprosu ob avtorskoi strategii svt. Grigoriia Bogoslova v ego "Apologii" (Slovo 3 / Or. 2) [On the question of the author's strategy of St. Gregory the Theologian in the "Apology for His Flight" (Or. 2)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 35, 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>. (In Russian).

Antonov, N. K. (2021b). Obzor issledovatel'skoy literatury po teme svyashchenstva v tvoreniyakh svyatitelya Grigoriya Bogoslova [A review of research literature on the topic of the priesthood in the works of St. Gregory the Theologian]. *Voprosy teologii*, 3(2), 177–208. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.204>. (In Russian).

Antonov, N. K. (2021c). Pastyrskaia obraznost' v "Apologii" svt. Grigoriia Bogoslova [Pastoral imagery in the *Apology for His Flight* by Gregory of Nazianzus], *Shagi/Steps*, 7(2), 193–211. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211>. (In Russian).

Antonov, N. K. (2022). The ἀρχή of the priest in the "Apology for his Flight" (or. 2) of Gregory of Nazianzus. *Filosofiya. Zhurnal Vysshay shkoly ekonomiki = Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics*, 6(4), 13–35. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35>.

Averintsev, S. S. (1981). Ritorika kak podkhod k obobshcheniiu deistvitel'nosti [Rhetoric as an approach to generalizing of reality]. In S. S. Averintsev (Ed.). *Poetika drevnegrecheskoi literatury* (pp. 15–46). Nauka. (In Russian).

Belousov, A. V. (2012). *Flavii Filostrat v religioznom kontekste svoego vremeni: "Zhizn' Apolloniusa" i "Geroika"* [Flavius Philostratus in the religious context of his epoch: "Life of Apollonius" and "Heroicus"]. Izd-vo PSTGU. (In Russian).

Bussanich, J. (2013). Rebirth eschatology in Plato and Plotinus. In V. Adluri (Ed.). *Philosophy and salvation in Greek religion* (pp. 243–288). Walter de Gruyter.

Demacopoulos, G. E. (2007). *Five models of spiritual direction in the Early Church*. Univ. of Notre Dame Press.

Demoen, K. (1996). *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: A study in rhetoric and hermeneutics*. Brepols.

Elm, S. (2012). *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Univ. of California Press.

Fowden, G. (1982). The pagan holy man in late antique society. *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 33–59.

Grünert, A. (2022). Meditsinskaia metafora lechebnitsy v "Bessedakh" Epikteta i "Bessedakh na psalmy" Origena [The medical metaphor of the hospital in the "Discourses" by Epictetus and the "Homilies on the Psalms" by Origen]. *Aristei*, 25, 51–70. https://doi.org/10.53084/22209050_2022_25_51. (In Russian).

Hornung, C. (2020). *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*. Brill.

Lochbrunner, M. (1993). *Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*. Borengässer.

Louth, A. (1997). St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate. In *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996* (Vol. 2, pp. 281–285). Institutum Patristicum Augustinianum.

MacDougall, B. (2022). *Philosophy at the festival: The festal orations of Gregory of Nazianzus and the classical tradition*. Brill.

Macris, C. (2022). La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique. In P. R. Bosman, & G. R. Kotzé (Eds.). *Ancient philosophy and early Christianity: Studies in honor of Johan C. Thom* (pp. 137–178). Brill.

Maslov, B. (2012). Οἰκείωσις πρὸς θεόν: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance. *Journal of Ancient Christianity*, 16(2), 311–343. <https://doi.org/10.1515/zac-2012-0019>.

Mihai, C. I. (2016). Competing arts: Medicine and philosophy in Aristotle's *Protrepticus*. *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism*, 17, 87–96.

O'Meara, D. J. (2003). *Platonopolis: Platonic political philosophy in late Antiquity*. Oxford Univ. Press.

Pinault, H. (1925). *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze*. G. Romain.

Portmann, F. X. (1954). *Die göttliche Paideagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie*. Verlag der Erzabtei.

Rapp, C. (2005). *Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. Univ. of California Press.

Richard, A. (2003) *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*. Brepols.

Ruether, R. R. (1969). *Gregory of Nazianzus: Rhetor and philosopher*. Clarendon Press.

Solans Blasko, M. (2023). The power of philosophy: On the role of δύναμις in Plato's *Gorgias*. *Platonovskie issledovaniia*, 19(2), 11–48. <https://doi.org/10.25985/PI.19.2.01>.

Solov'ev, R. S. (2023). "Zhizn' Plotina" Porfirija v istoriko-literaturnom kontekste II–III veka i problema ee zhanrovoi neodnorodnosti [Porphyry's "The Life of Plotinus" in the historical and literary context of the II–III centuries and the problem of its genre heterogeneity].

cal and literary context of the 2nd–3rd century and the problem of its genre heterogeneity] (Cand. Sci. (Philology) Diss., Lomonosov Moscow State Univ.). (In Russian).

Staab, G. (2002). *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. Walter de Gruyter.

Sterk, A. (2004). *Renouncing the world yet leading the Church: The monk-bishop in Late Antiquity*. Harvard Univ. Press.

Stewart, B. A. (2015). *Priests of my people: Levitical paradigms for early Christian ministers*. Peter Lang.

Winn, L. (2021). The common origins of philosophical and political power in Plato's *Gorgias*. *Plato Journal*, 21, 7–19. https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_1.

Информация об авторе

Николай Константинович Антонов
кандидат теологии
приглашенный сотрудник,
Лаборатория исследований церковных
институций, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный
университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер.,
д. 6
✉ nick961pstgu@yandex.ru

Information about the author

Nikolay Konstantinovich Antonov
Cand. Sci. (Theology)
Visiting Fellow, Ecclesiastical
Institutions Research Laboratory,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov
Pereulok, 6
✉ nick961pstgu@yandex.ru