

ЧТО АФИНЫ ИЕРУСАЛИМУ?

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО И ВТОРАЯ СОФИСТИКА

Д. А. ПАНТЕЛЕЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
a.panteleev@spbu.ru

ALEXEY PANTELEEV

St. Petersburg State University (Russia)

WHAT INDEED HAS ATHENS TO DO WITH JERUSALEM?

EARLY CHRISTIANITY AND THE SECOND SOPHISTIC

ABSTRACT. The article deals with the early Christian literature of the 2nd–3d centuries in the context of the Second Sophistic. Famous sophists and Christian intellectuals were contemporaries, and they were educated by the same teachers. The focus of the article is on such themes as the claims of apologists for the status of ambassadors to the Roman emperors, the desire to demonstrate their education and include Christianity in the mainstream of development of ancient culture, an appeal to Greek history. When Christians tried to prove the truth of their views on the world and the deity and to demonstrate the superiority of their culture and their own tradition, they often used ideas and methods borrowed from the arsenal of Second sophistic.

KEYWORDS: Early Christianity, Roman Empire, Second Sophistic, Apologists, Hagiography, Flavius Philostratus.

Историки христианства до недавнего времени не придавали особого значения Второй софистике, как правило, отзываясь о ней как о чисто риторическом явлении, а те, кто занимался античной культурой, со своей стороны, не считали христианство фактором, заслуживающим серьезного внимания. Ситуация стала изменяться на рубеже веков, когда к пониманию того, что оценка общего состояния античной религии того времени как отжившего анахронизма является глубоко неверной, добавилось осознание сосуществования и взаимодействия раннего христианства с необычайно живым и

ярким культурным явлением Второй софистики, в котором невозможно заметить признаков старения и увядания.

Само понятие «Вторая софистика» восходит к «Жизнеописаниям софистов» Флавия Филострата. Хронологические границы этого феномена определяются как приблизительно 50–250 гг., от рождения Плутарха до смерти Филострата.¹ Кто такие эти «софисты» и по какому принципу они были отобраны Филостратом для «Жизнеописаний», сказать трудно; здесь мы ограничимся лишь указанием на то, что это были лучшие греческие ораторы своего времени, отличавшиеся особыми способностями в произнесении речей без подготовки.² Впрочем, с самим термином «Вторая софистика» ясности не больше. Изначально она рассматривалась как исключительно литературное явление, «упадническое», вычурное и недостойное серьезного внимания, но многие современные исследователи придают ей универсальное историко-культурное и даже социально-политическое значение. Для Г. Бауэрсока эти «новые» софисты – посредники между миром греческих городов и императорами,³ Э. Боуи и С. Свейн видят важность этого феномена в том, что Вторая софистика при помощи исторической памяти о славном прошлом Эллады хранила и поддерживала греческую идентичность в условиях римского господства,⁴ Т. Шмитц делает акцент на отношениях греческой аристократии не с римской властью, а с жителями греческих городов Востока Империи,⁵ а Г. Андерсон вовсе подчеркивает зыбкость и противоречивость этого феномена и неоднозначный статус самих софистов, ограничиваясь указаниями на хронологические и этнолингвистические границы.⁶ Впрочем, и эти границы не являются незыблемыми: в недавней коллективной монографии, посвященной Второй софистике, целый раздел отведен латинским авторам,⁷ а некоторые исследователи находят ее и у иудеев.⁸ Т. Витмарш не без иронии сравнивает изучение Второй софистики с современной квантовой физикой: у этого явления постоянно обнаруживаются новые функции и состояния, которые рушат прежние представления о нем.⁹ Так или иначе, мы полагаем, что не только в наше время, но и в

¹ Swain 1996, 2–6.

² Eshleman 2008, 395–413; Махлаюк 2013, 154–155; Рабинович 2017, 445–446.

³ Bowersock 1969, 43–58.

⁴ Bowie 1970, 3–41; Swain 1996.

⁵ Schmitz 1997.

⁶ Anderson 1993.

⁷ Habinek 2017, 25–40; Bloomer 2017, 67–80.

⁸ Geiger 1994, 221–230; Gruen 2017, 639–654; Hidary 2018.

⁹ Whitmarsh 2017, 11–24.

древности многими ощущалась общекультурная значимость этого феномена, а софисты воспринимались как хранители традиции и высшие арбитры в области не только риторики, но и культуры в целом.

В глазах современников софисты были, несомненно, ключевыми фигурами культурной жизни Империи. Их авторитет был непоколебим в глазах и римской элиты, включая императоров, и обычной публики, а известность превосходила все пределы. Когда Фаворин выступал в Риме, «сходились к нему все, ибо даже не умевшим по-гречески сладостно было его слушать» (Philostrat., VS, I, 8, 491; здесь и далее пер. Е. Г. Рабинович), то же самое сказано о софисте Адриане (VS II, 10, 589), и это, надо полагать, относилось ко всем риторам. Они вели образ жизни настоящих звезд, расходуя огромные средства на лучшие дома и усадьбы, тонкотканые одежды, драгоценности, лучших коней и серебряную упряжь, это были настоящие «гламурные интеллектуалы». ¹⁰ Но софисты тратили деньги не только на себя: они охотно жертвовали на украшение своих городов и занимались благотворительностью. Герод Аттик, Дамиан Эфесский, Лоллиан, Антиох, Гераклид строили портики и другие общественные постройки и восстанавливали разрушенные здания, о других сообщается, что они «состоянием своим делились с нуждающимися эллинами» (II, 20, 601) или «народу из собственных средств по мере сил помогали, раздавая хлеб, когда слышали, что нуждаются в оном» (II, 3, 567). Софисты часто занимали должности, требовавшие больших трат на игры и других расходов. Кроме того, они часто выступали в Риме перед императорами, защищая интересы своих городов. Монодия Элия Аристида растрогала Марка Аврелия, и Смирне были выделены средства на восстановление после землетрясения (II, 9, 582), Марк Византийский защищал сограждан перед Марком (I, 24, 529–530), а Аполлоний Афинский – перед Септимием Севером (II, 20, 601). В отличие от представителей Древней софистики, которые были странствующими учителями риторики, политики и других премудростей, «новые софисты» вели другой образ жизни: как правило, не они искали учеников, а сами ученики приезжали в города, где они преподавали. Наряду с традиционным центром притяжения – Афинами – большое значение в это время приобрели Эфес и Смирна, где возникли две соперничающие риторические школы.

Что же сближает христиан и софистов, эти две группы, на первый взгляд, совершенно разных, ведь софисты были квинтэссенцией классической культуры и образованности, наследниками традиции, начинавшейся от Гомера, в то время, как христиане воспринимались как недалекие привержен-

¹⁰ Borg 2004, 157–178.

цы нелепого чужеземного суеверия? Великие софисты и образованные христиане – современники, они живут и действуют в одних и тех же крупных городах – Рим, Смирна, Эфес, Пергам, Александрия, Карфаген – и воспитаны одной и той же античной культурой. Часто при анализе деятельности апологетов II–III вв., потративших много усилий на то, чтобы представить христианство не «уродливым суеверием», а «истинным благочестием», ограничиваются только указанием на то, что они добивались этого, используя язык современной философии, прежде всего, среднего платонизма и стоицизма, и опровергая порочащие верующих слухи. Однако, при этом упускается из виду важный аспект их деятельности, который можно назвать перформативным, связанный не с тем, *что* говорится, а *как* это делается и как это соотносится с историко-культурным контекстом: сама форма их сочинений, претензии на статус посланников к императорам или местным магистратам, желание продемонстрировать свою образованность и вписать христианство в магистральную линию развития античной истории и культуры, обращение к греческой истории. Наконец, как замечает А. П. Джонсон, христиане участвовали в тех же «культурных войнах» греков и римлян, что и Плутарх с Лукианом, и они пользовались похожими стратегиями.¹¹

Христиане пришли в мир, где уже действовали софисты, а иудеи столкнулись с ними еще раньше. Б. Винтер, опираясь на Диона Хризостома, Эпиктета, египетские папирусы и другие источники, показывает, что в I в. н. э. Александрия и Коринф были важными центрами Второй софистики и рассматривает Филона Александрийского и апостола Павла на фоне общественной и преподавательской деятельности софистов. В частности, он считает, что причиной конфликта в коринфской общине стали не теологические разногласия, а то, что многие коринфяне ожидали от Павла поведения, соответствующего образцу учителя-софиста, а он не стал следовать этой модели. Для решения спора Павел воспользовался арсеналом софистов, чтобы показать, что он не был чужд риторике, хотя и отрицал ее ценность.¹² Игнатий Антиохийский воспитан современной ему культурой Второй Софистики, но он ее трансформирует, предлагая новые значения для ее ключевых понятий. Игнатий, описывая в своих посланиях христианские общины и роль епископа в них, часто обращается к терминологическому аппарату софистов, придавая особое значение понятию *ὁμόνοια* – согласию между греческими полисами, – которое должно стать моделью для верующих.¹³ На софистические образцы и идеи ориентируются многие апологеты

¹¹ Johnson 2017, 625.

¹² Winter 2002, 141–239.

¹³ Brent 2007, 207–232.

(мы вернемся к этому сюжету чуть позже). Ересиолог Иринеи Лионский не без кокетства пишет, что так как он живет среди варваров-кельтов, не стоит требовать от него ни искусства речи, ни писательской способности, ни красоты выражений (АН, I, graef, 3). Тем не менее, он цитирует Гомера, Гесиода, Пиндара, Аристофана, Платона, Менандра и демонстрирует хорошее знакомство как с риторикой, так и с философией – от досократиков до современных ему стоицизма и среднего платонизма.¹⁴ Э. Осборн полагает, что Иринеи мог обучаться у софистов в Риме,¹⁵ но возможно, он получил образование еще на родине, в Смирне, где в те годы блистали Скопелиан и Элий Аристид. Иринеи пользуется риторической теорией не только для того, чтобы придать большую убедительность антигностической полемике, но и при создании своей системы интерпретации Писания, противоположной валентинианской.¹⁶ Сами гностики тоже активно использовали методы софистики.¹⁷ Об образованности Климента Александрийского, его гигантской эрудиции и постоянных обращениях к трудам классических авторов говорить излишне. Что касается непосредственного влияния искусства софистов на него, то в «Протрептике» он использует пролалию – небольшую речь, предшествующую основному выступлению ратора, показывая не только владение риторикой, но и готовность ее использовать для рассказа о христианстве, и «Протрептик» имеет такую же риторическую структуру, как «Олимпийская речь» Диона Хризостома (Orat., XII). В «Строматах» он пользуется одним из важнейших понятий софистики – *διαδοχή*, в языческой традиции обозначающем преемство учителей, а в христианской – епископов. С. Томсон в своей недавней работе исследовал «Строматы» в контексте Второй софистики, показав, что Климент для определения христианской идентичности обращается к ключевым для того времени проблемам интеллектуальной эклектики и этничности.¹⁸ Латинские авторы не исключение: Т. Д. Барнс посвятил этому вопросу отдельную главу в своем фундаментальном труде о Тертуллиане, назвав ее «Христианский софист»,¹⁹ а Киприан, Арнобий и Лактанций до обращения в христианство были роторами.

Наверное, лучшим примером христианского писателя, который всерьез учился у софистов и хотел им стать, является уже упомянутый Татиан. Он родился ок. 120 г. в Ассирии, области к востоку от Евфрата, в семье язычни-

¹⁴ Grant 1949, 41–51; Schoedel 1959, 23–24.

¹⁵ Osborn 2001, 3.

¹⁶ Ayres 2015, 153–187; Harris 2018, 405–420.

¹⁷ Burns 2014; Busch 2018, 195–217.

¹⁸ Thomson 2014.

¹⁹ Barnes 1971, 211–232.

ков (Tat. Orat., 42), по словам Евсевия, до крещения он был софистом и приобрел немалую славу (Eus. HE, IV, 16, 7; ср.: Hier. De vir. ill., 29). М. Виттакер замечает, что по-видимому его семья была достаточно обеспечена, и родители Татиана рассчитывали, что образование станет хорошим вложением средств: даже если ему не повезло бы стать знаменитым адвокатом или занять кафедру риторики в Риме или Афинах, он вполне мог бы зарабатывать себе на жизнь частным преподаванием.²⁰ Татиан, начав обучение на Востоке, в Селевкий или Антиохии, завершил его у кого-то из признанных мастеров – мы можем лишь гадать, где и у кого, – и направился в Рим, надеясь добиться хорошего места при дворе или в свите какого-нибудь аристократа, но не преуспел. Последовавшее разочарование не только в ораторском искусстве, но и во всей античной культуре, привело к тому, что он принял христианство и стал учеником Юстина.²¹ Возможно, уклонение Татиана в ересь после мученической смерти его наставника тоже стало в какой-то степени следствием его нереализованного желания стать учителем. Ириней Лионский пишет, что он создал свою секту «в чаду учительского самомнения, возомнив себя выше других» (Iren. AH, I, 28; ср.: Eus. HE, IV, 29). Полученные знания риторики и грамматики Татиан впоследствии использовал при составлении своей гармонии четырех евангелий – Диатессарона²².

Самое известное из сочинений Татиана – «Слово к эллинам», написанное после 175 г.²³ Оно свидетельствует о его несомненной образованности. Татиан ссылается на Гомера, Солона, Сапфо, Диагора Мелосского, Еврипида, Аристофана, Каллимаха и других писателей и поэтов, обильно цитирует досократиков, знаком с идеями платоников, перипатетиков, стоиков, киников, показывает знания истории, географии, музыки, астрономии.²⁴ П. Лямпе отмечает, что отдельные пассажи его «Слова» имеют близкие параллели с речами Диона Хризостома, особенно интересен случай, связанный с ключевым для софистики понятием *παιδεία*: Татиан противопоставляет ложную *παιδεία* греков и истинную христиан подобно тому, как Дион говорит о человеческой образованности и божественном воспитании (Dio. Orat., 4, 29–31).²⁵ Татиан активно пользуется своими знаниями риторики и стилистики.

²⁰ Whittaker 1982, xi. Это могло дать действительно неплохой заработок: Флавий Филострат сообщает, что Гераклид Ликийский приобрел на доходы от преподавания имение, которое назвал «Риторикой» (VS, II, 26, 615).

²¹ Whittaker 1982, xii.

²² Crawford 2015, 218–225.

²³ Droge 1989, 83–84; 97–100.

²⁴ Zeegers-Vander Vorst 1972, 260–263; Lampe 2003, 426–430.

²⁵ Lampe 2003, 287–288; 429.

Его называют сторонником азианизма, он любит риторические вопросы и восклицания.²⁶ Татиан использует оптатив, что также свидетельствует о его литературном воспитании – это наклонение практически исчезает из повседневной речи в начале новой эры.²⁷

«Слово к эллинам» позволяет нам не только оценить уровень образованности Татиана, но и понять причины неудачи на выбранном им поприще. Первой и, возможно, самой важной, стал сирийский акцент. Татиан возмущается значением, которое придают аттическому произношению (Tat. Orat., 1; 26), и это может указывать на трудности, с которыми он столкнулся. В похожей ситуации в свое время оказался другой выходец с Востока, Лукиан, вспоминая, как в начале своего пути он говорил по-варварски и едва ли не одевался в ассирийскую одежду, но вскоре смог избавиться от провинциализма (Luc. Bis ass., 27). То, что не имело значения для купца и не было заметно в сочинениях, для ритора было недопустимо. Второй причиной могла быть поверхностность его знаний: трудно определить, в какой степени Татиан был реально знаком с творчеством авторов, которых он упоминает, а в какой они происходили из антологий и хрестоматий. Несколько цитат из Гомера (Tat. Orat., 8; 10; 19; 21; 27; 32) могли быть выучены еще в школе, ссылки на Еврипида (10; 33) и Менандра (24), похоже, были взяты из театральных представлений, а не из текстов, не названный по имени Аристофан цитируется с перестановкой слов, разрушающей триметр (1; 15), с ошибкой процитирован и Гераклит (3). Помимо этого, М. Виттакер указывает, что Татиан допускает оплошности в астрономии и не проявляет серьезного знания философии.²⁸ Конечно, его эрудиция впечатляет, но на фоне, скажем, Дионисия Милетского, которого даже обвиняли в использовании магии для улучшения памяти (Philostr. VS, I, 22, 522), или Гипподрома Фессалийского, «выучившего наизусть больше любого из эллинов» (II, 27, 618), Татиан смотрится бледно. Наконец, нужно указать на его немалое самомнение: Татиан явно гордился своим предполагаемым мастерством в риторической технике и не замечал его недостатков. Его экзотические неологизмы вроде ἀρρητοῦργός – «неудобоговоримый» (3) или κοραχοφῶνος – «воронокаркающий» (15) больше напоминают «редьковых землегвоздиков» из «Лексифана» Лукиана (2), чем изысканный аттицизм, а чрезмерное использование

²⁶ Puech 1903; Whittaker 1982, xiv.

²⁷ Anlauf 1960; Kim 2010, 470–471.

²⁸ Whittaker 1982, xiii–xiv. С другой стороны, заметна его зависимость от среднеплатонической традиции (Lampe 2003, 285–286; Elze 1960, 60–64; Hunt 2003, 74–110).

антитезы и хиазма быстро утомляет.²⁹ И. Геффкен говорит о сочинении Татиана как об образчике «стилистического одичания».³⁰

И Татиан, и другие апологеты участвовали одновременно в нескольких дискуссиях, определивших вектор развития христианства на столетия вперед: с язычниками – римскими властями и интеллектуалами, с иудеями, наконец, с представителями альтернативных течений – еретиками. В сочинениях этих раннехристианских авторов хорошо заметна укорененность в литературных и перформативных практиках императорской эпохи.

Прежде всего, многие апологеты, как и софисты, обращались в своих сочинениях к императорам, а Тертуллиан направил небольшой трактат Публию Юлию Скапуле, проконсулу Африки в 212/3 г. Нам неизвестно, были ли какие-то из этих текстов реально прочитаны перед Адрианом, Антонином Пием или Марком Аврелием, например, во время их поездок по восточным провинциям Империи, или они были просто чем-то вроде открытых писем.³¹ Важен сам факт стремления апологетов создать впечатление о себе как о посланцах к императорам от христианской «политии», ходатайствовавших о прекращении преследований и об особых правах и льготах, таким же образом, как это делали софисты для греческих или малоазийских полисов. Юстин Мученик, Афинагор и другие апологеты претендовали на то, что они говорят правителям правду, дают им советы о том, как поступать справедливо и защищают своих братьев-христиан. В этом отношении они были ближе к философам, чем к софистам – последние старательно дистанцировались от роли советников или наставников, предпочитая быть хранителями и представителями высшего искусства.³² В отличие от софистов, христиане часто обращались к образу несправедливо осужденного Сократа³³ и иной раз позволяли себе резкие высказывания, вроде заявлений о том, что древние боги Рима – злые демоны (Iust. Apol. I, 5; 14), что римляне могут убивать христиан, но не могут навредить им (Apol. I, 2), или даже прямо сказать императорам: «Если и вы, подобно безумцам, предпочитаете истине обычай, то делайте, что можете» (Apol. I, 12). Это показывает, что целью апологетов было не оправдание своей веры перед римлянами, а четкое отделение себя-христиан от чужих-язычников, основанное на противопоставлении разума и глупости, благочестия и нечестия, мудрости и невежества. Но, по словам А. Джонсона, это возведение стен между двумя мирами не исклю-

²⁹ Whittaker 1982, xiv–xv.

³⁰ Geffcken 1907, 105.

³¹ Schoedel 1989, 55–78; Jacobsen 2009, 13–17.

³² Flinterman 2004, 359–378.

³³ Пантелеев 2013, 668–679.

чало строительство мостов.³⁴ Апологеты читали те же книги, что и образованные язычники, и пользовались теми же образами, что они, таким образом, христиане критиковали языческую культуру на языке этой же культуры. Они создавали свою контркультуру, а контркультура никогда не создается сама по себе, она должна на что-то опираться и от чего-то отталкиваться.

Фундаментом для деятельности софистов была греческая классическая литература, для христианских авторов была важнее Библия, но полностью уступать язычникам античное наследие они были не готовы. Создавая фундамент для взаимодействия этих двух великих традиций, Юстин Мученик говорит о Сократе и Гераклите как о христианах до Христа (Apol. I, 46). Он тщательно выбирает фрагменты сочинений поэтов и философов, комбинируя их с библейскими текстами для того, чтобы они «подтверждали» друг друга; в какой-то степени его работу можно сопоставить с тем, что делал Филон Александрийский. Эти цитаты не всегда были из первых рук, это было время компиляций и антологий, и сам Юстин в «Диалоге с Трифоном» создает новый тип таких сборников – ветхозаветные свидетельства, сбывшиеся с приходом Христа; они были нужны для тех, кто не обладал достаточным знанием Писания.³⁵ Использование прямых цитат в полемике было не уникально для дебатов между иудаизмом и христианством, Юстин пользуется ими так же, как, например, Исократ в «Об обмене имуществом». Эти цитаты – и библейские, и классические – нужно было как-то комментировать, и их массированное использование стимулировало возникновение и развитие различных экзегетических систем, которые тут же проверялись в спорах с иудеями и гностиками, которые, в свою очередь, апеллировали к своим наборам цитат и системам интерпретации.

Это обращение к библейской, «варварской» традиции вело к отказу от эллиноцентризма греческих интеллектуалов, образцом которого являются слова Плутарха о том, что «беззаконные и варварские» египетские мифы нуждаются в правильном истолковании (De Is. et Os., 20), или Цельса: «Варвары способны создавать учения, (но) судить о созданных варварами (учениях), совершенствовать их и развивать в сторону добродетели лучше других способны (лишь) эллины» (Orig. C. Cels., I, 2; пер. А. Б. Рановича). Христиане противостояли этим притязаниям, с одной стороны, отстаивая право на свое прочтение библейской и античной традиции, а с другой, критикуя эллинов. Под огонь апологетов попали не только греческие мифы и обряды, но и вся культура: Татиан, как мы уже сказали, критиковал и атти-

³⁴ Johnson 2017, 629.

³⁵ Skarsaune 1987.

цизм, и грамматику, и изобразительное искусство, досталось софистам и грамматикам и от Афинагора (*Athen. Legat.*, 11), критика театральных представлений была общим местом. Отдельно в этом полемическом потоке стоит выделить исторические экскурсы апологетов. Уже Юстин заявляет о приоритете иудейской «варварской» традиции: греческие философы и поэты заимствовали все идеи у пророков, но извратили их (*Just. Apol.* I, 44), Татиан значительно расширил список «обворованных» греками народов, причем в поддержку своих обвинений привел обширные хронологические выкладки (*Tat. Orat.*, 31; 36–41), свой вклад в этот процесс внесли Феофил Александрийский и Юлий Африкан.³⁶ К концу II в. апологеты разработали христианскую идентичность, сводящуюся к тому, что христиане были политией мудрых и благочестивых людей, преданных истинной философии. Они были подлинным новым Израилем, а стало быть, наследниками иудеев, народа, превосходившего других древностью и знанием единого истинного Бога. Здесь христианские интеллектуалы играли на том же поле в ту же игру, что и софисты: и те, и другие стремились доказать превосходство, древность, авторитетность, а следовательно, и истинность своей культуры, причем все они пользовались арсеналом одних и тех же средств, разработанных внутри классической традиции.

Мы не знаем, кому из апологетов удалось публично произнести свою речь, но нам известно, что это смогли сделать некоторые из тех христиан, кто был схвачен язычниками или сдался добровольно. Чтобы блеснуть риторической выучкой, было необходимо совпадение желания мученика выступить и готовности язычников его выслушать: бывало так, что судьи обрывали христиан (*Mart. Carpī gr.*, 21; *Acta mart. Scil.*, 5), но и верующие далеко не каждый раз стремились вступить в дискуссию (*Eus. HE*, V, 1, 31); модели поведения христиан на суде нами были разобраны ранее.³⁷ Наиболее здесь интересны случаи Поликарпа, Аполлония и Пиония.

Епископ Поликарп пострадал в Смирне во второй половине 150-х гг.³⁸ Сохранившийся текст не содержит развернутых речей, самый большой пассаж, вложенный в уста Поликарпа автором его мученичества, – произнесенная перед казнью молитва (*Mart. Pol.*, 14), но кое-что из сказанного мучеником он опустил (12). Поликарп предстает достойным защитником христиан: он заступает за верующих перед проконсулом и добивается двойного успеха – венца бессмертия для себя и окончания преследований для смирнской церкви (1, 1). Как показывают М. ден Дулк и Э. Лэнгфорд, при анализе этого

³⁶ Droge 1989, 49–118; Johnson 2017, 634–635.

³⁷ Пантелеев 2017d, 125–140.

³⁸ Dehandschutter 2007; Пантелеев 2017c, 48–68.

текста необходимо учитывать контекст софистики, так как Смирна была одним из крупнейших центров этого движения, и действия всех героев этого текста связаны с софистической традицией.³⁹ Они сравнивают рассказ о смерти Поликарпа с тем, что Флавий Филострат рассказывает о знаменитом смирнском ораторе Полемоне, учителе Герода Аттика, и других софистах, и хотя далеко не со всем в этом сопоставлении можно согласиться, некоторые наблюдения безусловно имеют ценность. Прежде всего, это относится к облику мученика и его жестах. Во время суда Поликарп мрачнеет, проклиная безбожников (9, 2) а потом, когда он защищает свою веру, его лицо исполняется благодати (12, 1), что напоминает описания ораторов у Филострата: таким образом герою приписывался контроль над собой и над происходившим. Поликарп грозит поднятой рукой толпе, говоря «Смерть безбожникам» (9, 2), и это жест иронической капитуляции перед проконсулом; такие же движения, оказавшись в непростой жизненной ситуации, делают Полемон (Philostr. VS, I, 25, 541) или Луций (II, 1, 557). Во время этого же эпизода мученик сначала смотрит на толпу, а затем на небо, что тоже было обычным приемом софистов. Когда проконсул в очередной раз призывает Поликарпа поклясться фортуной Цезаря, епископ объявляет, что не сделает это, так как он христианин, и добавляет: «Если ты желаешь узнать христианское учение, укажи день и услышишь» (10). Здесь он ведет себя как настоящий софист, договаривающийся о времени выступления; Элий Аристид сказал Марку Аврелию: «Сегодня предложи, завтра слушай: мы речи не изрыгаем, но тщательно отделяем» (VS, II, 9, 583; cf.: I, 25, 537; II, 32, 626). Как и софисты, предпочитавшие хорошо образованную аристократическую аудиторию, Поликарп не видит смысла в обращении ко всему народу (10, 2) – в свое время так же поступал Никет Смирнский, сказавший: «От народного собрания паче хулы страшусь похвал» (VS, I, 19, 511). Наконец, важно то, как жители Смирны характеризуют мученика. После оглашения смертного приговора толпа взорвалась криками «Вот он, учитель Азии, он отец христиан!» (Mart. Pol., 12). На важность этих слов обратил внимание еще Г. Бауэрсок: эти слова, *διδάσκαλος* и *πατήρ*, использовались по отношению к великим софистам, например, Герод Аттик называл «учителем и отцом» Фаворина (I, 8, 490).⁴⁰ Восприятие сообщества учителей и учеников как своего рода духовной семьи с «отцами» и «детьми» было характерно для древних философских и риторических школ, и уже на рубеже эр для их описания смены их поколений появляется понятие «преемства», *διαδοχή*, о котором уже сказано выше. В других местах «Мученичества Поликарпа» го-

³⁹ Den Dulk, Langford 2014, 211–240.

⁴⁰ Bowersock 1995, 44.

ворится о «соучениках», бесконечно преданных Учителю (17, 3), и мученика еще раз назовут «славным учителем» (19, 1).

Конечно, описание смерти Поликарпа в первую очередь ориентируется на новозаветную традицию о Страстях Господних, и мученик подражал Христу, а не Полеону и прочим софистам, но он, его паства и толпа, собравшаяся на стадионе, жили в мире Второй софистики, и отмеченные параллели вряд ли случайны. Мы полагаем, что здесь сознательно изображается столкновение мира языческой культуры и христианства, ведь внешний вид Поликарпа, его жесты и поведение показывают, что мученик был не чужд античной образованности, но он отказывается защищать себя, выполнять требования проконсула и в итоге гибнет, так как задача его жизни – следовать Христу и обрести мученический венец. Читатели-современники хорошо осознавали это противостояние, и «Мученичество Поликарпа» стало образцом, с одной стороны, для «Мученичества Пиония»,⁴¹ к которому мы еще обратимся, а с другой, им воспользовался Лукиан для того, чтобы продемонстрировать чуждость Протея-Перегрина античной культуре.⁴²

События, описываемые в «Мученичестве Аполлония», произошли в Риме между 183 и 185 г.⁴³ Греческая версия текста называет мученика Аполлосом, но Евсевий Кесарийский, Иероним и армянская версия «Мученичества» приводят имя Аполлоний. Во время судебного процесса христианин произнес две речи в защиту своих взглядов (Mart. Apoll., 4–9; 14–42); многие ученые полагают, что в их основе находится текст написанной им апологии, не дошедшей до нас, но известной Евсевию, Иерониму и Руфину (HE, V, 21; Hier. De vir. ill., 42).⁴⁴ Надо сказать, что обе речи Аполлония вполне могли быть реально произнесены на суде: они прагматичны, демонстрируют готовность к поиску компромисса, который сможет удовлетворить и его, и судью, но не ценой своих убеждений. Аполлоний во второй, решающий день слушания дела не спешит объявлять себя христианином, напротив, он изо всех сил стремится избежать осуждения, и это уникальная черта данного текста. Речь Аполлония отличает большая эрудиция и тщательная риторическая отделка.⁴⁵ Он знаком с Гераклитом, Платоном, Аристотелем, стоиками, в его второй речи проскальзывают аллюзии на Геродота, Диодора Сицилийского и Еврипида. Отметим, что Аполлоний не называет никого из них по имени,

⁴¹ Kozłowski 2015, 417–434.

⁴² Пантелеев 2017а, 642–652.

⁴³ Подробный разбор этого текста см.: Roskam 2009, 22–43; Пантелеев 2017b, 207–232; Пантелеев 2018, 201–214.

⁴⁴ Пантелеев 2017b, 210–211.

⁴⁵ Lampe 2003, 323–326; Пантелеев 2018, 208–210.

единственное исключение – Сократ. Он пользуется своими знаниями не для того, чтобы произвести впечатление на слушателей или на судью, а для того, чтобы сформулировать основные положения своей веры так, чтобы их изложение было полностью приемлемо для образованного язычника. Что касается его ораторского мастерства, то лаконичные реплики мученика (Mart. Apoll., 6; 34; 38) уравниваются большими развернутыми периодами и риторическими вопросами вроде «Отчего я так сочувствую тебе, настолько неспособному понять красоту благодати?» (32; целая серия таких вопросов содержится в 17–21). Его эрудиция позволяет привести много конкретных примеров несостоятельности языческого идолопоклонства (17; 18; 20; 21; 22), а сравнения, стилистически восходящие то ли к Платону, то ли к Павлу, украшают его ответы (глаза сердца – 32, глаза души – 44). В «Мученичестве» практически отсутствуют указания на жесты или мимику героев, можно указать разве что на улыбку (μειδιάσας – Mart. Apoll., 8), но есть запись диалога мученика с судьей и не названным по имени киником. Здесь мы видим, как Аполлоний умело пользуется противопоставлениями и параллелизмами и платит оппонентам той же монетой: «С удовольствием умрешь?» – «С удовольствием живу» (29–30), «Я думал, Аполлос...» – «Я надеялся, проконсул...» (43–44). Много примеров таких остроумных ответов софистов приводит Филострат. Когда Евсевий называет Аполлония человеком, который был известен среди тогдашних христиан из-за его образования и философии (Eus. HE, V, 21, 2), то он, несомненно прав.

Пресвитера смирнской церкви Пиония казнили в 250 г. Он произнес две речи – первую на агоре Смирны, обращенную к толпе зрителей (Mart. Pionii, 4), вторую в тюрьме, куда к нему пришли молить о прощении отступники (12–14). Так как, скорее всего, в основе большей части «Мученичества» находятся записи самого Пиония, то мы можем рассчитывать на сохранение формы и содержания этих речей.⁴⁶ По словам Г. Бауэрсока, речи мученика сопоставимы с произведениями античных авторов по красноречию, эрудиции и общему духу культуры и легко могут сравниться с работами любого великого софиста эпохи, и значение Пиония в смирнском обществе подобно роли Элия Аристида,⁴⁷ а Л. Перно говорит, что «Мученичество Пиония» является «портретом, или, если угодно, автопортретом особого типа – мученика-оратора».⁴⁸

Пиония окружают потомки великих софистов II в.: он полемизирует с неким Полемоном, родственником софиста, и Руфином, сыном софиста Ру-

⁴⁶ Hilhorst 2010, 103–121; Пантелеев 2014, 762–770.

⁴⁷ Bowersock 1995, 47.

⁴⁸ Pernot 1997, 114.

фина, упоминаемого Филостратом (Philostr. VS, II, 25, 608), и мученик выглядит в этом диалоге очень достойно. Пионий, как и Поликарп, не чужд эллинской παιδεία, на что прямо указывает начало его первой речи: «Пионий, простерев руку, с ясным лицом начал защиту, сказав: “Мужи, гордящиеся тем, что они украшение Смирны, живущие на Мелете, прославленные Гомером, как вы говорите, и присутствующие здесь иудеи, послушайте то немногое, что я вам скажу”» (Mart. Pionii, 4, 2). Он делает обычный жест оратора, который начинает речь, и обращается к слушателям так же, как это сделал бы ритор-профессионал. Но содержание и строй его речи далеки от античных образцов. Пионий выступает перед толпой язычников и иудеев, чтобы объяснить причины своего отказа принести жертву. С точки зрения античного оратора, здесь уместна была бы речь в свою защиту, ἀπολογία, ведь Пионий находится под угрозой наказания и должен оправдать свое поведение. Следуя правилам классической риторики, нужно показать, что отказ от жертвоприношения не заслуживает ни морального, ни юридического осуждения. Стандарт для такой ситуации – ἀντιλήψις, когда обвиняемый признает, что совершил некое действие, но не считает это предосудительным (Hermog. De id., 65–71 Rabe). Так построил свою защиту Аполлоний. Пионий совершает несколько шагов в этом направлении, когда говорит о невиновности христиан (Mart. Pionii, 4, 8–9, 16), но эта тема намечена лишь пунктиром, а центр тяжести его речи не здесь. Основное внимание мученика приковано к отпавшим, и он собирается защищать их. Пионий хочет, с одной стороны, добиться для себя и своих товарищей по аресту возможности не отречься, а с другой, защитить тех христиан, что уже отреклись. Его позиция понятна и с пастырской, и с общечеловеческой точки зрения, но в такой ситуации риторические наставления практически бесполезны, так как тяжело одновременно защищать и критиковать одну и ту же вещь. Пионий не ограничивается защитой отпавших, тут же переходя в контратаку на иудеев, смеющихся над *lapsi*. В итоге, мы видим, как вместо одного ожидаемого центра речи – отрицание идолопоклонства – появляются два новых: защита отступников от насмешек и критика иудеев.

Вторую речь Пионий произносит в тюрьме. Уже само по себе это напоминает философствующего в темнице Сократа и платоновские диалоги «Критон» и «Федон». С точки зрения образованного язычника для беседы, которую вел с посетителями приговоренный к смерти, – а фактически дело с Пионием и его товарищами обстояло именно так – существовала только одна тема: бессмертие души. Этот мотив появится в речи Пиония, однако, как и в прошлый раз, центрами окажутся вопрос о падших и полемика с иудеями. Перно отмечает, что две большие речи Пиония образуют своего

рода диптих: первая произносится на агоре, вторая – в тюрьме, первая адресована язычникам и иудеям, вторая – христианам, первая яростная, пророческая, похожая на слова Павла, вторая – с меняющейся эмоциональностью, с обилием цитат и несколько заумная; таким образом автор «Мученичества» хотел дать полный обзор ораторского дара мученика.⁴⁹

Кроме двух этих речей, мы можем оценить способность Пиония к быстрому обмену репликами со зрителями (10; 17–18). Особенно интересен здесь диалог с ритором Руфином: «И некто Руфин, стоявший рядом, из тех, кто отличался познаниями в риторике, сказал ему: "Прекрати, Пионий, не будь тщеславным". Тот же ему ответил: "Вот это и есть твое ораторское искусство? Вот это и есть твои книги? Такого и Сократ от афинян не претерпел, а сейчас все – Аниты и Милеты. Неужели Сократ, Аристид, и Анаксарх, и остальные, по-вашему, тщеславные люди, так как в философии, справедливости и стойкости упражнялись?" И Руфин, услышав это, замолчал» (17). Я. Де Боефт и Я. Бреммер считают, что обмен репликами между Руфином и Пионием следует рассматривать в контексте спора между риторикой и философией: только философия дает силы противостоять несправедливости, а риторика способна лишь научить обвинять и преследовать.⁵⁰ С точки зрения риторики ответ Пиония не безупречен, лучше было бы просто ответить «А вы не принуждайте!», но Пионий предпочел ответить развернуто, чтобы вписать себя в череду преследуемых за истину философов.⁵¹

Пионий не пользуется средствами из арсенала античной риторики, их место занимают христианские экзегеза, притчи, пророчества, цитаты из Писания. Перно замечает: «“Мученичество Пиония” является, независимо от того, признавал ли его автор это или нет, важным этапом в дискуссии о риторике, которая волновала и разделяла первых христиан».⁵² Обязан ли христианин владеть ораторским искусством, или, напротив, его речь должна быть простой и безыскусной? Вторая речь Пиония показывает, что верующий должен быть в состоянии достойно отстаивать свою веру и нападать на противников. Но при помощи каких средств? Нужно ли ему опираться на Демосфена и Цицерона, или только на Библию? Пионий, очевидно, знаком с путем, которым шли современные ему софисты, но выбирает другой. Этот путь ведет к возникновению и становлению той ветви христианской рито-

⁴⁹ Pernot 1997, 119.

⁵⁰ Boeft, Bremmer 1985, 120–122.

⁵¹ Пантелеев 2013, 675.

⁵² Pernot 1997, 122.

рики, что основана на парадоксе, мраке, притчах, откровениях и пророчествах.⁵³

Христиане жили и действовали в мире, который опирался на древнюю культурную традицию, начинавшуюся с древних мифов, чьи отголоски мы слышим у Плутарха или Павсания, и впитавшую все лучшее, что было в античности, и им было жизненно необходимо, во-первых, противопоставить этому великому проекту свой собственный, а во-вторых, дискредитировать противников. Это была борьба за доказательство истинности своих взглядов на мир и божество и демонстрацию превосходства своей собственной культуры и стоящей за ней традиции. Софисты и христиане, по сути, говорили об одном и том же, причем зачастую одними и теми же словами, используя одни и те же приемы и образы. Язычники вроде Цельса или Лукиана, обращавшие внимание на маргинальные явления религиозной жизни, иногда замечали это сходство, и их характеристики христианских лидеров и проповедников – это описание анти-софистов (Luc. De morte Peregr., 11; Orig. C. Cels. III, 50–55). Если апологии и ересиологические трактаты показывают сходство идей и методов христиан и язычников, то мученичества – перформативных практик и навыков. Раннехристианская культура II–III вв. была частью античной традиции, хоть и противостояла ей, и во многом она должна восприниматься сквозь призму Второй софистики.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Anderson, G. (1993) *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London; New York.
- Anlauf, G. (1960) *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine Studie zum Optativgebrauch im nachklassischen Griechisch*. Cologne.
- Ayres, L. (2015) "Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins," *Journal of Early Christian Studies* 23, 153–187.
- Barnes, T. D. (1971) *Tertullian. A historical and literary study*. Oxford.
- Bloomer, W. M. (2017) "Latinitas", D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 67–80.
- Boeft, J., Bremmer, J. (1985) "Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius," *Vigiliae Christianae* 39, 120–122.

⁵³ Не все ученые готовы назвать этот феномен «риторикой»: «То, что мы могли бы назвать «риторикой» раннего христианства, не является риторикой в техническом смысле; скорее, это слово используется в более широком смысле, обозначая образ действий и обстоятельства, способствующие убеждению» (Cameron 1991, 20).

- Borg, B. (2004) "Glamorous intellectuals: Portraits of *pepaideumenoi* in the second and third centuries AD," B. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 157–178.
- Bowersock, G. W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.
- Bowersock, G. W. (2005) *Martyrdom and Rome*. Cambridge.
- Bowie, E. L. (1970) "Greeks and Their Past in the Second Sophistic," *Past and Present* 46, 3–41.
- Brent, A. (2007) "Ignatius' Pagan background in Second Century Asia Minor," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 207–232.
- Burns, D. M. (2014) *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the exile of Sethian gnosticism*. Philadelphia.
- Busch, A. (2018) "Gnostic Biblical and Second Sophistic Homeric Interpretation," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 22, 195–217.
- Cameron, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley; Los Angeles.
- Crawford, M. (2015) "Reordering the Confusion: Tatian, the Second Sophistic, and the so-called Diatessaron," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19, 218–225.
- Dehandschutter, B. (2007) *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*. Leuven.
- Den Dulk, M., Langford, A. (2014) "Polycarp and Polemo: Christianity at the Center of the Second Sophistic," T. R. Blanton, R. M. Calhoun, C. K. Rothschild, eds. *The History of Religions School Today: Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*. Tübingen, 211–240.
- Droge, A. (1989) *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen.
- Elze, M. (1960) *Tatian und seine Theologie*. Göttingen.
- Eshleman, K. (2008) "Defining the Circle of Sophists: Philostratus and the Construction of the Second Sophistic," *Classical Philology* 103, 395–413.
- Flinterman, J.-J. (2004) "Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes," B. Borg, ed. *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 359–378.
- Geffcken, J. *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig; Berlin, 1907.
- Geiger, J. (1994) "Notes on the Second Sophistic in Palestine," *Illinois Classical Studies* 19, 221–230.
- Grant, R. M. (1949) "Irenaeus and Hellenistic Culture," *Harvard Theological Review* 42, 41–51.
- Gruen, E. S. (2017) "Jewish Literature," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 639–654.
- Habinek, T. (2017) "Was There a Latin Second Sophistic," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 25–40.
- Harris, B. (2018) "Irenaeus's Engagement with Rhetorical Theory in his Exegesis of the Johannine Prologue in *Adversus Haereses* 1.8.5–1.9.3," *Vigiliae Christianae* 72, 405–420.
- Hidary, R. (2018) *Rabbis and Classical Rhetoric: Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash*. Cambridge.

- Hilhorst, A. (2010) "He Left Us This Writing: Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2," J. Leemans, ed. *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven, 103–121.
- Hunt, E. J. (2003) *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*. London; New York.
- Jacobsen, A.-C. (2009) "Apologetics and Apologogies – Some Definitions," J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, M. Kahlos, ed. *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt am Main, 5–22.
- Johnson, A. P. (2017) "Early Christianity and the Classical Tradition," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 625–638.
- Kim, L. (2010) "The Literary Heritage as Language: Atticism and the Second Sophistic," E. J. Bakker, ed. *A Companion to the Ancient Greek Language*. Malden; Oxford, 468–482.
- Kozłowski, J. M. (2015) "Pionius Polycarpi imitator. References to Martyrium Polycarpi in Martyrium Pionii," *Science et Esprit* 67, 417–434.
- Lampe, P. (2003) *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis.
- Osborn, E. (2001) *Irenaeus of Lyons*. Cambridge.
- Pernot, L. (1997) "Saint Pionios, martyr et orateur," G. Freyburger, L. Pernot, eds. *Du héros païen au saint chrétien*. Paris, 111–123.
- Puech, A. (1903) *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*. Paris.
- Roskam, G. (2009) "A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 52, 22–43.
- Schmitz, Th. (1997) *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München.
- Schoedel, W. R. (1959) "Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus," *Vigiliae Christianae* 13, 23–24.
- Schoedel, W. R. (1989) "Apologetic Literature and Ambassadorial Activities," *Harvard Theological Review* 82, 55–78.
- Skarsaune, O. (1987) *Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*. Leiden.
- Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire: language, classicism, and power in the Greek world, AD 50–250*. Oxford.
- Thomson, S. R. (2014) *The Barbarian Sophist: Clement of Alexandria's Stromateis and the Second Sophistic*. PhD diss. Oxford.
- Whitmarsh, T. (2017) "Greece Hellenistic and Early Imperial Continuities," D. S. Richter, W. A. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 11–24.
- Whittaker, M., ed. (1982) *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford.
- Winter, B. W. (2002) *Philo and Paul among the Sophists*. Grand Rapids.
- Zeegers-Vander Vorst, N. (1972) *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*. Louvain.
- Махлаюк, А. В. (2013) «Софист Флавий Филострат и его "Софисты"», *Новый Гермес*, 6, 154–155.

- Пантелеев, А. Д. (2013) «Сократ в раннехристианской агиографии», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 17, 668–679.
- Пантелеев, А. Д. (2014) «Речи в “Мученичестве Пиония”: реальность или фикция?», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 18, 762–770.
- Пантелеев, А. Д. (2017a) «“Мученичество Поликарпа” и “О смерти Перегринна” Лукиана: еще раз о старом споре», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 21, 642–652.
- Пантелеев, А. Д. (2017b) «“Мученичество Аполлония”: обстоятельства дела и ход процесса», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 17(2), 207–232.
- Пантелеев, А. Д., пер. (2017c) *Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования*. Санкт-Петербург.
- Пантелеев А.Д. (2017d) «“Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается”: ранние агиографические тексты как наставления для христиан», *Диалог со временем* 58, 125–140.
- Пантелеев, А. Д. (2018) «“Мученичество Аполлония”: риторические стратегии христианина и судьбы», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 18(2), 201–214.
- Рабинович, Е. Г., пер. (2017) *Флавий Филострат. Жизни софистов*. Москва.

In Russian

- Mahlayuk, A. V. (2013) “Sofist Flaviy Filostrat i ego "Sofisty"”, *Novyy Germes [New Hermes]* 6, 154–155.
- Panteleev, A. D. (2013) “Sokrat v rannekhristianskoy agiografii”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 17, 668–679.
- Panteleev, A. D. (2014) “Rechi v "Muchenichestve Pioniya": real'nost' ili fikciya?”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 18, 762–770.
- Panteleev, A. D. (2017a) ““Muchenichestvo Polikarpa" i "O smerti Peregrina" Lukiana: eshche raz o starom spore”, *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-european Linguistics and Classical Philology]* 21, 642–652.
- Panteleev, A. D. (2017b) ““Muchenichestvo Apolloniya”: obstoyatel'stva dela i hod processa”, *Mnemon: Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira [Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World]* 17(2), 207–232.
- Panteleev, A. D. (2017c), transl. *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniya [Early Christian Martyr Acts. Translations, Commentaries, Studies]*. St.-Petersburg.
- Panteleev A. D. (2017d) ““Dlya uprazhneniya i podgotovki teh, kto namerevaetsya”: rannie agiograficheskie teksty kak nastavleniya dlya hristian”, *Dialog so vremenem [Dialogue with time]* 58, 125–140.

- Panteleev, A. D. (2018) "“Muchenichestvo Apolloniya”: ritoricheskie strategii hristianina i sud'i", *Mnemon: Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira* [*Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World*] 18(2), 201–214.
- Rabinovich, E. G. (2017), transl. *Flaviy Filostrat. Zhizni sofistov* [Flavius Philostratus. The Lives of the Sophists]. Moscow.