

последнее время их историчность никто сомнениям не подвергал¹. Несправедливо предположение В. Эйбрахамсен о том, что функции диаконов и диаконисс были сходны или идентичны (с. 87), а также о том, что существовали замужние диакониссы (с. 89). Первый тезис опровергается двумя источниками, в которых подробно описаны функции диаконисс (среди них нет литургических обязанностей): «Дидаскалия» (III в.) и «Постановления апостольские» (IV в.), а второй не подтверждается ни одним церковным канонам, где упоминаются диакониссы. Более того, нарушение безбрачия диакониссой серьезно каралось Церковью (см., например: Василий Великий. Письмо 199; *Iust. Nov.* СХХIII. 30). В случае же с эпитафией, которую разбирает В. Эйбрахамсен, делая вывод о замужних диакониссах, речь, скорее всего, идет или о диакониссе-вдове, или о жене диакона.

В монографии содержится много тезисов, не подтверждаемых источниками, например, что филиппийская Церковь возглавлялась пресвитером и что женское влияние на церковную администрацию здесь было очевидным (с. 91), культы Исида, Диониса, фракийского всадника и Диониса оказывали влияние на христианскую общину (с. 91), Исида могла быть прототипом Богоматери, которую почитали более, чем Троицу (с. 187), и т.д. Имеются в работе и серьезные богословские ошибки, – например, когда автор называет Троицу «тремя мужскими богами» (с. 187).

Подводя итог краткой рецензии на книгу В. Эйбрахамсен, следует сказать, что исследование о роли женщин в античности и раннем христианстве на основе широкого спектра литературных, эпиграфических и археологических источников необходимы и полезны, так как данное направление в науке еще не разработано должным образом. Однако научная работа не должна подменяться предвзятыми идеями о том, что некогда был «золотой век» свободы женщин, а последующая мировая история была историей их последовательного порабощения. Апология феминизма всегда требовала и будет требовать субъективной интерпретации или подтасовки фактов, а не восстановления объективной исторической картины, превращая научное исследование лишь в популярное издание и препятствуя серьезному изучению действительно сложных проблем.

А.В. Постернак

© 2001 г.

PAGAN MONOTHEISM IN LATE ANTIQUITY / ED. P. ATHANASSIADI, M. FREDE.
New York–Oxford, University Press: 1999

Исторические взаимоотношения так называемого языческого политеизма и христианского монотеизма были, как известно, достаточно остры. Рецензируемый сборник интересен тем, что возвращает научной дискуссии давний полемический пыл, обращаясь в качестве актуальных оппонентов в том числе и к раннехристианской апологетической традиции.

Данная работа, состоящая из шести глав, введения, индекса, снабженная картами и иллюстрациями, подводит итоги семинара «Языческие формы монотеизма в поздней античности», состоявшегося в Оксфорде в зимний триместр 1996 г. Во введении Полимния Атанассиади (профессор Афинского университета, специалист в области истории поздней античности) и Майкл Фрид (профессор Оксфордского университета, его специальность – история философии) указывают, что сам семинар возник вследствие неудовлетворенности его участников расхожей концепцией, согласно которой христианство (в традиции иудейского монотеизма) заменило однозначно политеистические религиозные системы монотеистической (с. 1). В противоположность этому авторы считают, что монотеизм был широко распространен в поздней античности среди образованных слоев, в особенности на

¹ Об итоге дискуссии см., например: Новая женеvская учебная Библия. Hänssler-Verlag, 1998. С. 1452–1453.

греческом Востоке, и победу христианства следует приписать тому, что оно отстаивало способ религиозного восприятия, мышления и действия, который разделяло с растущим числом язычников. Не устраивает авторов и общепринятое мнение о том, что, обратившись в христианство, язычники были вынуждены отказаться от политеизма в пользу монотеистической религии, – мнение, восходящее к христианским апологетам поздней античности и упускающее из вида существенное сходство между христианством и язычеством, и то, насколько христианство обязано последнему. Таким образом, сборник посвящен восстановлению исторической и научной справедливости.

Определяя хронологические рамки работы, авторы указывают на два рубежа в истории религии и философии в Восточном Средиземноморье: первый – это конец II в. до н.э., когда угасание традиционных эллинистических школ, пифагорейское возрождение и оживление «восточных культов» ознаменовали разрыв с эллинистическим прошлым. Второй рубеж совпадает с подъемом ислама, что можно рассматривать как последнее следствие «эллинистического брожения». Этот долгий период времени представляет собой качественную однородность. Но основной материал сборника относится к первым четырем векам нашей эры.

В методологическом плане авторы стремились приблизиться к поздней античности через источники, избегая в попытке понять веру другой эпохи как применения культурных критериев и пристрастий христианина, а также образов и моделей современных дисциплин, так и апологии языческого монотеизма (с. 4). Авторы специально останавливаются на проблеме употребления терминов «язычество», «язычники». Вследствие того, что изучение позднеантичного «язычества» рассматривалось долгое время как дополнение к изучению иудео-христианского монотеизма, сохраняется терминология, созданная позднеантичными христианами. Латинский термин «*paganus*», первоначальные значения которого – «деревенский, крестьянский, невежественный» с коннотациями идолопоклонства и отсталости, вряд ли можно, по мнению редакторов, прилагать к таким выдающимся мыслителям, как Плотин или Прокл. Впрочем, на наш взгляд, этот термин может и не оказаться «историческим заблуждением и теологической нелепостью», если обратиться к иному его толкованию, предлагаемому, например, П. Шювенем вслед за Жаком Годфруа (XVII в.): *paganus* – это просто местный житель в противоположность *alieni* (т.е. христианин)¹.

Авторы справедливо замечают, что те, кто был объединен христианскими апологетами под названием «язычники», не образовывали религиозного единства. Еще менее подходят термины *ἑθνικός* / *gentilis* или «элины», которые имеют у христианских апологетов пейоративные коннотации. По этой причине, несмотря на сделанные оговорки, авторы предпочли использовать общеупотребительный термин «язычник». В сборнике собраны статьи на разные темы, объединенные общей концепцией.

Первая – вводная по смыслу – глава «По направлению к монотеизму» написана М.Д. Уэстом. Автор прослеживает первые шаги, сделанные античной культурой в период от Гомера до Сократа к догматическому монотеизму. Особо подчеркиваются политеистичность древних культур с самых ранних времен и отсутствие причин предполагать некую более древнюю эпоху человеческой истории, в которой преобладал бы монотеизм (с. 39). Это замечание содержит очевидный намек на старую теорию прамонотеизма, не перерастая, впрочем, в теоретическое рассуждение.

Выбор материала (эпос, трагика, философы) для доказательства монотеистической концепции не оригинален – он применялся еще в очень давних работах². Новизну представляет сравнительный анализ, проводимый автором, указывающим, что первые элементы монотеизма, проявившиеся в иерархичности отношений между богами, в которой особая роль придавалась верховному божеству, возникают в античности не в религиозной практике (где боги выступают индивидуально, не коллективно), а в различных видах рефлексии – литературе, философии – и обязаны своим появлением ближневосточному влиянию. В ближневосточной литературе именно с начала II тыс. до н.э. (как и в произведениях Гомера) встречается мотив собрания богов и тенденция изображать богов как подателей советов, находившихся под властью их главного исполнителя. Таким образом, восточную монархию можно считать по крайней мере одним из исторических факторов, предрасполагающих к

¹ *Chuvin P. Chronique des derniers païens. P. 1991. P. 7.*

² *Zeller E. Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Stuttgart, 1862; Haas H. Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus // Archiv für Religionswissenschaft. 1900. 3; Murray G. Four Stages of Greek Religion. N. Y., 1912.*

монотеизму. У Гомера наблюдаются столкновения и конфликты между отдельными богами, разрешение которых происходит монархическим или демократическим путем, – так мы получаем идею множественного пантеона с единой политикой («коллективность богов отрицает принцип политеизма» – с. 23). Зевс уже у Гомера не просто автократор, но интеллектуальный лидер (*master mind* – с. 24) (*Διὸς νοῦς, Διὸς βούλη*), что получит развитие в «Теогонии» Гесиода и трагедиях Эсхила («Просительницы», «Агамемнон»), где разнообразие божества выступают единым организмом, исполняющим законы Зевса.

Затем автор переходит к греческим философам VI и V веков. Несмотря на то что в некоторых случаях отдельные обожествленные элементы или существа признавались ответственными за формирование, общую структуру и направленность мира, вряд ли можно безоговорочно считать кого-либо из досократиков монотеистом. Первый философ, ясно утверждавший контролирующую роль Разума в материальной вселенной – это Анаксагор. Однако *νοῦς* Анаксагора, с одной стороны, наделен некоторыми божественными атрибутами, с другой – является, очевидно, материальной субстанцией. В заключение М. Уэст отмечает, что писатели-нефилософы V в. (Геродот, Ксенофонт, гиппократовский корпус, трагики) продолжали традицию говорить о «богах», все более имея в виду единую божественную волю и даже разумно спланированный космос (автор повторяет известный аргумент об употреблении слов *θεός* – в единственном числе или *τὸ θεῶν* без их идентификации с каким-либо конкретным богом).

Во второй главе «Монотеизм и языческая философия в поздней античности», написанной М. Фридом, показано, что в вопросе, существует ли один бог или несколько, крайне трудно, если вообще возможно, провести различие между позицией христиан и позицией Платона, Аристотеля, Зенона и их последователей в поздней античности (с. 41). Язычник Цециний из диалога Минуция Феликса «Октавий», придерживающийся умеренного скептицизма и практикующий поклонение богам традиционных культов, – это единственный позднеантичный представитель позиции, которая прямо соответствует христианской концепции политеизма (с. 43). Единый бог платоников, перипатетиков и стоиков был в их глазах уникален, и другие субстанции считались ими «божественными» только в ограничительном, нестрогом и неполном смысле. В свою очередь христиане говорили не только об одном истинном боге, но и множестве существ, которых можно назвать «божественными»: это непадшие ангелы или спасенные человеческие души. Автор критикует точку зрения И. Дюринга³, согласно которой *ὁ θεός* Аристотеля обозначает не единственного бога, но целый класс божественных сущностей, а первое толкование обязано своим возникновением «средневековой христианской интерпретации». Однако эта интерпретация была свойственна и ученым античным язычникам. И анализируя текст «Метафизики», М. Фрид доказывает, что Аристотель имеет в виду особое существо, управляющее миром. Отношения первопринципа с другими божественными существами в корне отличны от отношений между Зевсом и другими олимпийскими богами и подразумевают гораздо более жесткую субординацию, чем иерархия богов с одним из них во главе (с. 49).

Стоики не только считали, что существуют два начала – активное (Бог) и пассивное (материя), но и идентифицировали Бога или Зевса с определенным родом огня – разумным, активным и творческим, в который периодически обращается весь мир. Абстрагируясь от сложных сопутствующих проблем, можно сказать, что с точки зрения стоиков есть единое разумное существо, которое управляет миром и переживает все его перемены, включая воспламенение. Только оно удовлетворяет критерию быть в полной степени Богом, в то время как остальные обладают лишь слабой формой бессмертия. Что касается платоников, то они в основном выражают то же отношение к первопринципу, что и Аристотель и стоики.

В конце II в. н.э. большинство философов верило в единого Бога, управляющего миром, в его божественный промысел. Кроме того, и стоики, и платоники допускали, что мир полон демонов, хотя не все из них были божествами. Возникает вопрос, почему христиане пытались представить положение иным образом. По мнению автора, ведя дискуссию, христиане скрывали ее действительную тему – является ли богом Иисус Христос. Если язычники не желают допустить даже возможность этого, то почему христиане должны принимать всерьез утверждение, что традиционные боги суть действительные отражения единого Бога?

Третья глава «Монотеизм в гностической традиции» принадлежит перу Джона Диллона и посвящена доказательству того, что, несмотря на бесчисленное умножение нематериальных

³ *Duering I. Aristotle. Heidelberg, 1966.*

и квази-божественных сущностей в различных гностических системах и их сильные дуалистические тенденции, эта традиция не является несовместимой с монотеизмом. Автор различает «жесткий» монотеизм, характерный для иудаизма и ислама и «мягкий», свойственный интеллектуализированной версии традиционной греческой религии, дальнейшей рационализацией которой стали религиозные философии стоицизма и платонизма. Христианство же включает в себя искусное сочетание монизма и плюрализма, в чем и состоит секрет его успеха.

Независимо от проблемы – является ли гностицизм в основном христианским феноменом или нет, – он определенно основывается на допущении одного первопринципа; гностический дуализм не включает двух противоположных начал, как в зороастризме: зло возникает не из окружения верховного положительного первопринципа и находится на более низкой позиции. В одном отношении гностицизм даже более монистичен, чем христианство или платонизм: он не постулирует независимого материального принципа; в гностицизме сама материя порождается в конечном счете злым Демиургом. Первопринцип гностицизма гораздо более имперсонален, чем иудео-христианское божество и гораздо ближе к Единому или Блугу позднего платонизма. Для его характеристики автор обращается к источникам и заключает, что гностицизм представляет собой отчетливо монистическую систему, не заимствованную из христианства, происхождение которой затруднительно определить.

Четвертая глава «Культ Высочайшего бога среди язычников, иудеев и христиан» С. Митчелла начинается с анализа оракула из Эноанды (Северная Ликия), опубликованного в 1971 г., который занимает важное место в дискуссиях о позднем римском язычестве, и первые три строчки которого процитированы в еще двух позднеантичных источниках – Тюбингенской теософии (конец V в.) и «Божественных установлениях» Лактанция (320 г.). Согласно оракулу, его божество известно под многими именами и по статусу выше других языческих божеств. Рассмотрение археологического контекста местонахождения надписи приводит автора к идентификации божества оракула с θεός ὕψιστος, Высочайшим богом (с. 92). Анализируя письменные источники: Григория Назианзина, Кирилла Александрийского, Григория Нисского, в особенности «Панарион» Епифанья Саламинского, где говорится о религиозной группе мессалии или евфемитов, С. Митчелл идентифицирует последних с приверженцами Высочайшего бога и заключает, что сведения христианских авторов о верованиях и практике ипсистериев и их положении по отношению к христианам и иудеям точны и правдоподобны. Далее он рассматривает археологические и эпиграфические свидетельства почитания Высочайшего бога. Число надписей, относящихся к культу Зевса Высочайшего и Высочайшего бога, велико и охватывает большую территорию: от Ахайи и Македонии до восточных районов Малой Азии и Сирийской пустыни; от Ростова-на-Дону до дельты Нила. Не желая продолжать традиционные попытки отделить языческие примеры почитания θεός ὕψιστος от иудейских, автор предлагает рассматривать надписи, посвященные θεός ὕψιστος, как единый корпус источников. Происхождение культа относится, по меньшей мере, ко II в. до н.э., и уже в это время почитание этого бога можно обнаружить не только среди евреев Израиля, но и в Египте, и Эгейском регионе. Культ Зевса Высочайшего в Греции и Македонии имел местные корни, хотя очевидно, впитал и иудейское влияние, на что указывает терминология; что касается Северного Причерноморья, то здесь могли сказаться абстрактные иранские представления о божестве, оказавшие влияние на сарматское население Южной России. Почитатели θεός ὕψιστος – «благочестивые» приобрели много иудейских черт, но не претерпели полного обращения; для них важно было оставаться частью неиудейского мира. Квази-монотеистический культ Высочайшего Бога имел особое преимущество благодаря тому, что не был связан с гражданскими и императорскими институтами, а также со спортивными или музыкальными состязаниями и, таким образом, мог идеально выдерживать экономические кризисы, социальные перемены и милитаризацию римского мира в III и IV вв. Кроме того, представление о высшем абстрактном божестве, поддерживаемом меньшими божественными сущностями, получившее развитие в иудейской теологии, нашло подобие в неоплатонической философии. Культ θεός ὕψιστος и монотеистические представления народной религиозной культуры стали почвой, в которой могли легко укорениться иудейская и христианская теология.

В приложении к статье даются документальные (эпиграфические) свидетельства о культе Высочайшего бога и Зевса Высочайшего (293 пункта) II в. до н.э. – IV в. н.э. (в основном I–III вв. н.э.).

Автор пятой главы «Халдейские оракулы: теология и теургия» П. Атанасиади вначале рассматривает обстоятельства возникновения и кодификации Халдейских оракулов. Осно-

выявляясь на сообщениях Михаила Пселла, Прокла, Ямвлиха, Суды, он приписывает составление Оракулов эпохе Марка Аврелия, жреческой касте восточной части Римской империи. Первыми, кто начал объяснять и пропагандировать эту оккультную мудрость, были Порфирий, Амелий и Ямвлих, сделавший Халдейские оракулы священной книги язычества. Одним из наиболее дискутируемых в науке вопросов является вопрос о связи философской системы, изложенной в Оракулах, с системой Нумения из Апамеи. Решая его, автор связывает Оракулы с Апамейским храмом Бела, приводя в качестве косвенного доказательства надпись (IG XIV. 2482) с упоминанием τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μισησάμενος λογίων.

П. Атанасиади указывает, что любая попытка анализа Халдейских оракулов начинается с вопроса о способе их передачи. Фрагменты, которыми мы располагаем, попали в коллекцию по двум каналам: Прокл (примерно четыре пятых всего материала) и Дамаский. Комментируя Оракул, Прокл при рассмотрении иератического и иерархического космоса делает акцент на тричной природе всего в мире, в то время как Дамаский подчеркивает единый характер этой тричности. Наиболее важный аспект Оракулов для Прокла – сотериологический, который он понимал в свете собственного жесткого аскетизма и ритуализма, хотя эти черты, возможно, играли менее заметную роль в первоначальном халдейском учении. Кроме того, Прокл был занят и приспособлением Оракулов для магических целей. Главная же забота Дамаския как комментатора Оракулов – это проповедь того, что даже в материальном мире преобладающей тенденцией является монистическая (с. 170). Анализ точки зрения Дамаския приводит к ослаблению подробной иерархической теологии и ритуалистического метода восхождения к первопринципам, которые стали почти синонимами Халдейских оракулов. П. Атанасиади подчеркивает, что в целом для оракульной литературы II и III вв. (времени возрождения роли оракулов) характерно провозглашение недвусмысленного монотеизма; с ее помощью происходила реформа культа для приведения его в соответствие с более духовными представлениями о божестве.

Тяготая, как всегда, к широким обобщениям, П. Атанасиади предлагает концепцию «позднеантичного духовного содружества» (с. 178), простиравшегося во время Дамаския от Южной Аравии до черноморского побережья и от Карфагена до Харрана. Формирование ортодоксии, основанной на правильной интерпретации канонических текстов, доминирует не только над христианством, но и над язычеством, что доказывают Халдейские оракулы.

Последняя, шестая глава «Значение речи Претекстата», написанная В. Либешутцем, посвящена сочинению Макробия «Сатурналии» (ок. 430 г. н.э.). Речь Претекстата – один из важных источников для поздней стадии римского язычества. Расходясь в деталях, современные исследователи согласны в том, что эта речь демонстрирует склонность римской сенаторской аристократии в конце IV в. к монотеизму (с. 185). Согласно Претекстату, боги политеизма являются фундаментальными аспектами одного высшего божества и этот высший бог – солнце. В. Либешутц, рассмотрев историю солярной теологии от Платона до императора Юлиана, переходит к аргументации Претекстата, который не рассуждает с точки зрения неоплатонической или какой-то другой философской теории, но исследует имена, иконографию, ритуал и мифологию каждого божества. Попытавшись выявить возможные источники Макробия для речи Претекстата, автор заключает, что Макробий не следовал ни Порфирию, ни Юлиану («К Царю-Солнцу»), но, предположительно, был автором сам, а также мог использовать сочинения Претекстата – жреца солнечного бога, введенного в пантеон Аврелианом. В. Либешутц соглашается с мнением Э. Кэмерона (JRS. 1966. 56), не обнаружившего в «Сатурналиях» и следа антихристианской полемики; нежелание Макробия вводить понятия, связанные с темой творения: Благо, Первоначальное Единство, Первая Ипостась, означает то, что он избегал неоплатонической метафизики. Другими словами, Макробий, опуская неоплатоническую космологию, избегал столкновения с христианской теологией. В целом Макробий не был чужд неоплатонизму, как показывает его «Комментарий на Сон Сципиона», где он трактует происхождение души в терминах неоплатонической космогонии (с. 202). Таким образом, цель речи Претекстата – это не языческая пропаганда, и не антихристианская полемика. Мысль о том, что религия предков была в крайнем выражении монотеистической, должна была облегчить для сенаторов – современников Макробия примирение языческого прошлого с недавно принятой христианской религией.

Заметим, что, собственно, тема поиска монотеистических мотивов в язычестве не так нова (см., например, Н. Haas, E. Zeller, G. Murtagy). Нельзя назвать новой и идею о том, что монотеистические тенденции поздней античности подготовили почву для восприятия

христианства⁴. Да и современные авторы указывают как на широко известный факт, что христианство свободно заимствовало из языка и иконографии язычества⁵, что вера в верховного бога была общим основанием для христиан и многих язычников⁶ и что возможно говорить о нейтральном монотеизме, засвидетельствованном, в частности, в панегириках (*ibid.*, p. 300–302). Кроме того, выявление в «язычестве» черт, обеспечивших триумф христианства, проводилось и по другим направлениям, в частности, в рамках Religionsgeschichtliche Schule, указывавшей на связь христианской литературы с эллинистическими аретологиями и значение фигуры странствующего чудотворца и философа как в языческой, так и в христианской пропаганде.

Отличие идеи сборника от предшествующих поисков монотеизма в язычестве состоит в привлечении более широкого круга традиций и источников и демонстрации того, что не только философы, но и очень существенная часть позднеантичных язычников была осознанно монотеистической (с. 20). Это актуально в связи с тем, что многие крупнейшие специалисты в области позднеантичной религии как будто вовсе не замечают подобных тенденций: так, Р. Макмаллен считал и продолжает считать⁷ основной характеристикой религии империи веру в существование множества божеств.

Терминологически сборник довольно резко порывает с традицией обозначать подобные явления позднеантичной религии как синкретизм или энотеизм. Это можно признать характерным для П. Атанассиади, в свое время утверждавшей⁸, например, что в планы Юлиана входило основание универсальной монотеистической языческой религии и церкви, основанной на принципах ямвлихианского неоплатонизма. Это мнение получило возражение, в частности, со стороны Р. Смита, который увидел в этом преувеличение степени, в какой теургический неоплатонизм, практикуемый частным лицом, соответствовал общественной религиозной программе⁹. В случае с Юлианом Смит вообще предлагает говорить не о «монотеизме», а об универсализме, коренящемся в энотеизме и митраизирующей теологии, подчеркивающей связь между земной и небесной монархиями (*ibid.*, p. 220).

По моему мнению, авторам следовало бы обратить больше внимания на обоснование своего понятийного аппарата в соотношении именно с традиционными научными терминами. Странно, что полемика ведется преимущественно с христианскими апологетами и общепринятым мнением. Тем не менее сборник представляет собой интересное исследование, заставляющее по-новому посмотреть на многие известные факты позднеантичной религиозной истории и скорректировать уже устоявшиеся оценки и определения.

О.П. Смирнова

© 2001 г.

A. PANAINO. *La novella degli scacchi e della tavola reale. Un'antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo eurasiatico tra Tardoantico e Medioevo e sulla loro simbologia militare e astrale*. Testo pahlavi, traduzione e commento al *Wizarišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* «La spiegazione degli scacchi e la disposizione della tavola reale». Milano: Mimesis, 1999. 268 p. (А. Панаино. Новелла о шахматах и о нардах. Древний восточный источник о двух наиболее распространенных в поздней античности и средневековье евроазиатских настольных играх и об их военной и астральной символике. Текст пехлеви, перевод и комментарии к «Визаришн и чатранг уд ниhiшн и невардахшир» – «Объяснение шахмат и расположение нардов»).

⁴ Murray. Op. cit. P. 157.

⁵ Bowersock G. Hellenism in Late Antiquity. Ann Arbor, 1990. P. 44.

⁶ Liebeschuetz J.H.W.G. Continuity and Change in Roman Religion. Oxf., 1979. P. 281.

⁷ MacMullen R. Paganism in the Roman Empire. New Haven, 1981; *idem*. Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries. New Haven–London, 1997. P. 32.

⁸ Athanassiadi-Fowden P. Julian and Hellenism. Oxf., 1981; Athanassiadi P. Julian: An Intellectual Biography. L., 1992.

⁹ Smith R. Julian' Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate. L.–N.Y., 1995. P. 165.