

*К. И. Савина**

МАРЦИАН АРИСТИД И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ II ВЕКА Н. Э.

В статье рассматривается проблема философского содержания «Апологии» Марциана Аристида, одного из самых ранних из сохранившихся произведений данного жанра раннехристианской традиции, в контексте устоявшегося с немецкой историографии XIX в. положения об эллинизации христианства. Автор отвергает данную трактовку, а также предлагает привлекать к исследованию церковную историографию и историю философии II в. В статье проблематизируются фрагменты философского характера «Апологии» в сравнении с учебниками платоновской философии II в. Поднимаются вопросы оригинальности подхода христианского апологета, степени его включенности в греческую и семитскую культуру. Предлагается авторская концепция избирательной ассимиляции христианством греческой философии, в частности платоновских догматов. Производится анализ состояния раннехристианского учения и Церкви на примере образованного христианина Аристида.

Ключевые слова: раннее христианство, апология, средний платонизм.

K. I. Savina

MARCIANUS ARISTIDES AND THE PHILOSOPHICAL TRADITION OF II A.D.

The article deals with the problem of the philosophical content of the apology Marcianus Aristides, one of the earliest surviving works of this genre of early Christian tradition, in the context of well-established German historiography of the nineteenth century provisions on the Hellenization of Christianity. The author rejects this interpretation, and also suggests the involvement of Church historiography and the history of philosophy of the II century. The article problematizes fragments of philosophical Apology in comparison with the textbooks of Platonic philosophy of the second century. Questions of originality of approach of the Christian apologist, degree of its inclusion in the Greek and Semitic culture are raised. The author proposes the concept of selective assimilation of Greek philosophy by Christianity, in

* Савина Ксения Игоревна, аспирант, Ленинградский государственный университет им. Пушкина; feya1998@mail.ru

particular Platonic dogmas. The analysis of the state of early Christian doctrine and Church on the example of the educated Christian Aristides is made.

Keywords: Early Christianity, Apology, Middle platonism.

Изучение истории христианства II в. н. э. для историка оказывается исследованием историко-философским, патрологическим и богословским. В ином случае, игнорируя внутрицерковные «данные» как если не недостоверные, то второстепенные, исследователь ставит себя в ограниченное положение. Научные изыскания критического периода, времени резкого противопоставления религиозного и научного мировоззрений, демонстрируют это положение как в Европе, так и в России. Здесь необходимо уточнить, что научными могут быть подход и исходное содержание, предпосылки. Так, научный, критический по отношению к источникам подход был общим как для конфессиональных, так и для светских исследователей XIX и XX вв. Однако в своеобразные научные предпосылки входит отрицание содержательной основы религиозного учения. Это и рознит историков, и «провоцирует» у светских ученых невнимание к самосвидетельству. Впрочем, научный подход, в силу определенных его свойств, может привести и к названным ограничениям, односторонности. Оценка исторической и интеллектуальной ситуаций исходя только из данных истории Римского государства того времени и, в лучшем случае, ближневосточных эллинистических провинций выходит резко односторонней — христианство вторично в своей деятельности, реагирует, не создает, впитывает, не осеменяет. В то время как христианство — активный участник исторического процесса, иницирующий этот процесс. Подлинная историко-философская оценка текстов раннехристианского учения позволяет говорить о высшей ценности этих памятников для своего времени. В конфессиональной же науке, естественно, знающей своих Учителей и Отцов и, кроме того, судящей с позиции гонимого, но победившего в тот исторический период участника событий, оценка ситуации не первостепенна. Следовательно, необходимость в такой оценке снова назрела.

II в. н. э. для христианства был периодом в первую очередь литературной и еkkлезиологической работы, во вторую — противостояния обществу и иным учениям. На стыке задач и, что важнее, традиций возникла апология. Общество греко-романской культуры имело ясное представление об общении, основанном на риторических и юридических принципах. Риторика — дисциплина во многом теперь утраченная, вероятно, по причине уменьшения доли личного общения членов общества, — сочетает в себе логику, эстетику и поэтику. Философия, доминирующая наука, выступала в своих жанрах, но активно пользовалась и риторическими. Так что деление апологии на риторическую и философскую в чем-то условно. Христианские авторы, о которых пойдет речь, были либо образованными людьми / философами до обращения, либо получали образование, будучи христианами. А потому христианская апология возникает как философское или риторико-юридическое сочинение, имеющее адресата (власть или элита) и цель — объяснить и потребовать свои права. Таким образом, во-первых, мы скажем о соотношении «исходных» — иудейского благочестия и эллинской образованности — в раннехристианском уче-

нии, во-вторых, рассмотрим собственно христианское содержание апологии, «вводимое» в интеллектуальное пространство империи.

Для того обратимся вначале к биографии Марциана Аристида, чье имя упоминается в первых рядах *De viris illustribus* Иеронима. Его апология — первая из сохранившихся и одна из первых по времени написания. Следуя принципам герменевтики, оценим ситуацию на интеллектуальном пространстве восточной части Империи. Затем произведем анализ текста «Апологии» Аристида.

Источники жизнеописания Аристида, образованного афинянина, исповедующего христианство, не изобилуют подробностями, видимо, апологет был известен только по своему сочинению. Апология его, знакомая Евсевию и Иерониму и, скорее всего, нешироко распространенная в христианской среде, исчезла надолго как самостоятельное произведение. Однако сам текст не пропал. Он обнаружился (см. [1; 2; 5–9]) в XIX в. в армянском, сирийском и греческом вариантах во фрагментах или в составе другого христианского сочинения. В версиях адресатом числится император Адриан и император Антонин Пий, исходя из чего время написания апологии можно смело относить к периоду 120–140 гг. Поскольку «появилась» апология во время бурного развития историографии раннего христианства, то и отклик на нее был масштабный — восприятие апологетики как эллинизации христианства во многом базируется на прибавлении к хорошо изученным сочинениям Иустина Философа «Апологии» Марциана Аристида. Оттого особенно важными становятся характеристика фигуры апологета и анализ его защитного слова. Через биографию вышеназванного апологета может быть рассмотрена и история христианства соответствующего периода. Аристид предстает образованным греком, посещавшим Рим и Малую Азию, возможно, и Сирию. В сознательном возрасте Марциан Аристид, вероятно, римский гражданин (как ап. Павел), присоединяется к афинской общине христиан, Афинской церкви. Церковь эта, как и десятки церквей во всех крупных городах Греции и малоазийского побережья, Сирии и Египта, состояла из окрепшего, возросшего в вере (церкви хранят апостольские послания, евангелия и послания мужей апостольских) третьего поколения христиан. Пасторы первого и второго поколений, апостолы и видевшие апостолов, мученически погибли на глазах своих общин; по общему настроению властей, ясному из рескрипта Траяна — казнить, но не разыскивать, — было очевидно, что подобный конец ожидает и таких, как Аристид. Почему христианство оказывается в таком положении? Не обращаясь к внутреннему развитию иудейской традиции, особенно к фарисейской деятельности и пророческой, и апокалиптической литературе, обратим внимание на то, что тяжелая реакция Иудейского «государства», в I в. н. э. на жесткую римскую власть (римская власть растревожила иудейское общество, итак пребывающее в состоянии переосмысления традиции) прямо повлияла на возникновение в Иудее христианства. А в благополучных Сирии, Малой Азии, Греции, Египте было еще больше иудейского населения (большая часть которого — христиане). Интересно то, что реакция римских властей на христианство была полумерой, неэффективной против роста христианских общин, спровоцированного действиями Рима. Возможно, рассудительная римская власть разделяла бунт и исповедание противных человеку

идей. Однако мало ли идей в империи, почему за это казнить? Возможно, что противостояние иудеев и римского государства продолжилось в борьбе с христианством, а полумеры потому, что христиане — «полуиудеи», невозможно ведь забыть, что христианство — иудейская религия, а Иисус — Мессия для иудеев. Здесь оговорим, что автор понимает христианство как рафинированную форму семитской, конкретно иудейской, культуры, как продукт внутреннего религиозного развития иудейской традиции, возникший в известных исторических обстоятельствах, описанных ранее. Христианство при возникновении и далее всегда было «полуиудейским-полухристианским» и это собственное содержание оказалось пространством прямого взаимодействия иудейской и греко-римской культур. Так, как бы за спиной у государства и общества, христианство оказалось внутри греко-римской культуры, поскольку люди этой культуры, население названных Восточных территорий, становились христианами. И христианская апология есть не что иное, как «введение» христианством иудейского мировоззрения в греко-римское интеллектуальное поле. Само христианство было таким внедрением, и эту работу оно вело параллельно с упрочнением собственного учения в той части его содержания, которая является новой по отношению к иудаизму. Появление в конце II в. крупных самостоятельных христианских мыслителей, больших, чем современники-нехристиане, ясно свидетельствует об этой работе, не говоря уже об оформлении Нового завета к концу века. Апологетика видится в таком ключе важной стороной развития христианского вероучения, показывающей природу христианства и христиан как новой культуры с иудейским ядром, собственными целями и принципиальными нововведениями, свободно себя чувствующей в греко-римском мире, в философии, риторике и литературе. В подтверждение этих слов и для иллюстрации произведем анализ «Апологии» Аристиды. Рассмотрим, можно ли в ней обнаружить признаки эллинизации христианства, греко-римская образованности, что в ее содержании иудейское, а что — христианское.

«Апология» Аристиды, в том виде в котором она дошла до нашего времени, открывается фрагментом «философским» — в стандартной форме приводятся космологический аргумент от совершенства, красоты и гармонии, аргумент от движения и «протоонтологический» аргумент (непостижимость сущности). Дается ряд апофатических эпитетов — нерожден, несотворен, бесконечен, бессмертен, бесстрастен. Следующая часть рисует своеобразную «картину мира»: если историки господствующей культуры делили народы сообразно их языку, земле, обычаям, то Аристидово деление (по поводу которого велись споры, поскольку оно, видимо, проводится не по одному признаку, искали оригинальный вариант; мы присоединяемся ко мнению «четыре») базируется на мировоззрении людей *относительно* постулируемого верного по степени приближения: варвары, эллины, иудеи и христиане. На описании генеалогии по линии религии остановимся подробнее. «Варвары ведут свое происхождение по религии от Бэла, Хроноса и Реи...» [5, с. 13]. Бэл, Баал, Ваал — семитское божество ближневосточного региона. Таким образом, «варвары» использовано в первоначальном, греческом понимании — народы Западной Азии. Здесь интересны «Хронос» и «Рея» — супруги-титаны, как известно, персонажи

греческой мифологии, однако мы усматриваем в этом замечательное свидетельство эллинизации. В самом деле, разве греки поклонялись сыну Урана? Разве не покровительствовал грекам почитаемый как верховное божество Кронид, восставший против отца? Рискнем утверждать, что «Хронос» и «Рея» варваров — это боги первого поколения, т. е. боги народов древнее греков. «Греки — от Эллена... от Зевса...» [5, с. 13], «Иудеи от Авраама...» [5, с. 13]: здесь необходимо уловить сходство и разницу, тот человек, от которого берут начало народы в одном случае — сын божества, в другом — уверовавший в Бога. «Христиане же ведут начало своей религии от... Христа, Сына Бога, снишедши в Духе Святом...» [5, с. 13–14] — отметим ясное исповедание Троицы и непроявленное понимание ипостасного единства. Далее — больше: подробнее узнать о Христе Аристид предлагает в «благовестных писаниях», в Евангелиях. В данной работе не стоит вопрос датировки начала «официального» обращения Евангелий, тем более их состава, ведь это одна из обширных тем церковной историографии, однако не обратить внимание на представление «документа» христианской веры невозможно.

Итак, названные фрагменты дают достаточную почву для рассмотрения первых аспектов апологии. Именно «философские» рассуждения Аристида (как и Иустина Философа и проч.) представляют наибольший интерес для историка — по ним возможно определить характер взаимодействия раннехристианского учения и рафинированной формы античной культуры, философии. Философией «кипело» греческое население империи, но ко II в., как справедливо констатировали церковные историки, творческие силы угасли и осталось богатое школьное наследие, способное предложить множество готовых вариантов на всякий интеллектуальный вкус. Сократические школы, Академия и Лицей существуют уже более пяти веков, немногим меньше Стоя. Эллинизм способствовал не только распространению их, особенно последней, но и «усреднению» дискуссии: учения, бывшие конкурентами, стали частями одного целого — греческой философии (в столице это явление ярко выражено ученой позицией Цицерона). Однако внутри этого обширного целого для образованного человека II в. были все же ясно различимы те или иные референтные точки, и многие занимали ту или иную позицию в общих границах. Как же рассматривать *массив* учений, тем более что применительно к христианскому учению говорят об эллинизации мысли, об «инкорпорировании» греческой философии? Чьей философии или как утверждать подобное? Мы против терминов «эллинизация» (христианский автор, чей труд перед нами, — грек) и «инкорпорация», но полагаем возможным определить некоторое «среднее» содержание философского целого II в. Как ни парадоксально, но, чтобы объять интеллектуальное пространство философии века как единое, как нечто, чем можно оперировать, нужно его разъять и обнаружить центр притяжения — платоновское учение. Само это утверждение неполно без понимания, чем являлось учение Платона для всей греческой философии (мы имеем ввиду его эклектичный характер по отношению к предыдущим учениям). Платон вокруг сократического «ядра» аккумулировал многие положения прежней натурфилософии, особенно элеатской школы. Ср. у Апулея, младшего современника Аристида: «Хотя он <Платон> воспринял эти части философии

от разных школ, — физическую от пифагорейцев, логическую от элеатов, а этическую — из сократова источника, — все же соединение их в единое тело произведено им самим...» [9, с. 40]. Таким образом, для следующих поколений учение Платона было своеобразной *школой школ* философии как особого рода познания мира. В нем, в платонизме, как и в Стое, произошло своеобразное «сжатие» знания. В I–II вв. начался следующий этап оформления в комментировании, изложении и особенно в процессе усвоения. Важнейшую роль в этом сыграли христианство и анализ «философской» части христианских произведений I–II вв. наиболее перспективен в решении проблемы раннехристианского учения. В рассматриваемой первой части «Апологии» Аристиды мы находим такое изложение греческой философии, которое нам смутно напоминает не то Платона, не то Ксенофана, однако ни у того, ни у другого непосредственно таких формул нет. Что же, можно говорить, что это школьное образование автора, общие слова, но обратим внимание на школьное изложение платонизма современниками Аристиды. Уже упоминаемый Апулей: «Бога Платон считает бестелесным. Он, по его словам, един, ἀτέρμετρος, родитель и составитель всех вещей, блаженный и благодетельный, прекраснейший, ни в чем не нуждающийся, объединяющий все...» [9, с. 41]; Диоген Лаэртский: «Бог, по его мнению, бестелесен, как и душа, — именно поэтому он не подвержен ущербу и претерпеванию...» [9, с. 30]; Алкиной: «...Бог ...вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносовершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях)...» [9, с. 77]. Теология платоников и теология Аристиды кажутся совершенно подобными и были бы совершенно подобны, если бы не их контекст. Именно это — очевидно греческий ход мысли раннехристианского автора — немецкие церковные историки, а вслед за ними и светские историки считают показателем начала изменения христианства, начала воздействия на него господствующей культуры. Мы утверждаем обратное — перед нами пример не инкорпорации греческой философии, а ассимиляции. Именно христианство оказалось подлинно новой творческой силой, совершившей второе «сжатие» знания, руководствуясь чуждым греческой философии принципом — религиозным. «Апология» Аристиды — христианский текст, в первую очередь провозглашающий новое учение, обладающее безусловной силой веры и согласное с разумом — изъяснимое философским языком. В «Апологии» большая часть посвящена отличиям воззрений иных категорий людей от христиан, причем для нападок на мифологические системы древности и Античности Аристид часто использует аргументы греческой философии, обращая ее свободомыслие против материнской культуры. Более того, это произведение не столько «апология», оправдание и защита, сколько восхваление и провозглашение абсолютного превосходства христиан над иными народами и всеми мнениями, ведь христиане *верят* в истинное знание, то, небольшой части которого философы учат, примешивая к ней постороннее (!). В самом деле, что делает семитский теоцентризм христианина с философской традицией? Отсекает как лишнее все то, что составляет наибольший интерес для образованных поклонников философии, платоников, в частности во II в. У Апулея, Диогена, Алкиноя приведенными формулами исчерпывается описание *одного из* начал мироздания.

С ним все понятно — человек, даже философ, хоть и постигает его тем, что ему сродни, но никакого «общения» с ним иметь не может. Это во-первых; во-вторых между ним и миром есть образцы, есть и восприимница — материя. Есть сложная иерархия и генеалогия, причем, не забудем, что несмотря на логические, рациональные связи, изложение космологии совсем не лишено мифологической структуры (что означает не «нерациональной», но — «художественной»). Наследники Платона были увлечены тимеевской картиной мира и парменидовской диалектикой, христиане — носители семитского мировоззрения, в платоновской, греческой философии «нашли» то, что было по-настоящему революционно по отношению к мифологическому мировоззрению и чего не подчеркивали ни Платон, ни его ученики. Это «постижение», будучи наследием элэатов, примененным к человеку, пронизывает все диалоги Платона, но известно по «Федону», «Федру» и «Пармениду» прежде всего. Речь идет о божественности души («Прежде всего надо вникнуть в глубинную природу божественной и человеческой души...» [3, с. 154]), а еще точнее — о божественности как таковой. Логическая разработка «божественного» в массиве учений греческой философии и, специально — в платонизме, не оставляла политеизму, в действительности, ни единого шанса. «Возвращение» множественности сущностей в «Тимее» — просто шаг назад в мифологическое мировоззрение, потому что оснований для практического монотеизма в греческой культуре не было. Иное дело — христианство, которое, имея твердые религиозные убеждения и богатейшую этику, применяет творческую силу и делает этот следующий шаг в общем интеллектуальном развитии, становясь на передовую. Мы утверждаем, что Аристид и христианские апологеты не были мыслителями «второго сорта», не были «не освободившимися» от школьной философии верующими периода «неоформленного» христианства, но были полноценными христианами, получившими образование от античной культуры и чувствовавшими себя в ней, как хозяева, как равноценные «игроки». Аристид чувствует и манифестирует себя как избравший из множества *верное*, причем не такое верное, какое спокойно уживается с другими, а единственное, не терпящее соседства. Само христианство в «Апологии» выступает как путеводная звезда. Действуя исключительно в интересах христианства (это собственное содержание, составляющее большую часть сохранившегося текста, мы еще рассмотрим), апологет *попутно* принимает участие в развитии философской дискуссии в оригинальном ключе: в самом деле, философия, имея отвлеченный принцип божественности — «вечносущего бога», не могла найти ему «точку приложения». Распространяясь на все, во всем оставаясь единственным, безначальным, всеблагим и т. д., это «начало» сущего не могло стать собственно Богом. Здесь мы говорим не о пресловутом персонализированном характере иудейского Господа (ведь Зевс и прочие — тоже «личности»), но о самой возможности божественности быть Богом. О том, что позволило христианству сделать этот шаг, скажем позже, а сейчас остановимся на том, что в христианской апологии, в частности в Аристидовой, начинается процесс ассимиляции греческой философии как дополнительный, в чем-то даже побочный, основному развитию христианского учения, характеризующийся самостоятельным философским выбором христиан как некоторым «предло-

жением» античной традиции, причем, как мы уже говорили, изнутри самой традиции. Это семья семитской культуры, будучи ядром христианства, наконец «проросло» сквозь доминирующую культуру и само стало таковой через два с лишним века.

Однако вернемся к «Апологии». Мы рассмотрели только первые фрагменты, изложенные языком философии, но следующее христианское содержание также является пространством взаимодействия античной культуры и нового учения, свободно выступающего со своими положениями. Деления народов по религиозным воззрениям мы достаточно коснулись. Контраргументация Аристиды традиционна для христианской критики мифологии и представляет собой отказ равно от художественной стороны мифологического мировоззрения и от художественного языка философии (следует отличать художественность мышления от использования художественного языка; христианство в теологических рассуждениях использует образы, тем более что библейская традиция этому только способствует, но редко и только как приемам для «выражения невыразимого»). Христианство рационализирует сферу религиозного поклонения, отказывая в божественности стихиям и тем более их рукотворным воплощениям, делая в этом вопросе тот решительный шаг, который не смогла сделать философия. Аристид движется от большего заблуждения варваров к меньшему — эллинов. Отметим также, что стихии, будучи попираемы людьми, не могут принять «блаженную и нетленную природу Бога» [5, с. 16] и являются произведениями Бога, сотворенными Им «для употребления людей» [5, с. 16]. Против эллинов Аристид обращает фактически Ксенофаново, в изложении Секста Эмпирика, младшего современника апологета: «Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только у людей позором считается или пороком...» [10, с. 171], и усматривает в этом не ошибку греческих поэтов, а отсутствие божественности в богах, т. е. заостряет оружие греков и направляет против них самих. Особый интерес вызывает предупреждение аллегорического «оправдания» мифологии, поскольку это не самая распространенная часть христианской критики, ведь отдельное направление развития раннехристианского учения составляло освоение плодов взаимодействия иудейской и греческой культур на Ближнем Востоке в эллинистическую эпоху (особенно ученого иудаизма и стоицизма). Апологет справедливо рассуждает, что присвоение реальным божествам значений отвлеченных понятий делает их «непригодными» для почитания. Как может религиозное чувство быть приложено к составляющим некую философскую картину? Только как обостренное мистическое чаяние, в условиях кризиса традиционного религиозного чувства, но это проблема уже второй половины II в. Для древних же мифологических систем появление философского толкования мифов было действительно губительно, и христианство не преминуло подчеркнуть это.

Говоря об иудеях, Аристид лаконичен и признает за ними правую веру, от которой они, впрочем, по его убеждению, убеждению христианина, отклонились, начав служить ангелам, слугам единственного Бога. В чем же преимущество христиан, этого нового отдельного народа, живущего в рассеянии между другими народами, кроме истинности их веры? Удивительно, не правда ли, что на констатации единственности учения христианин Аристид не останавлива-

ется? Все потому, что главным доводом в «защиту», главным преимуществом христиан является не то, что они не впадают в заблуждения, а их образ жизни. Моральная аргументация, пророческое наследие, составляющее тот сугубо иудейский компонент, который христианство несло в себе как первооснову, через слова и жизнь основателя, должны быть интересны историку как то новое, что привносит христианство в пространство греко-римской традиции. Моральная в христианском контексте — равно филантропическая, в противовес героической и мудрой. Христианство вводит уникальную проблематику в контекст философской и образованной общественной дискуссии: непосредственное отношение человека к ближним в повседневной жизни, проводя не на словах, а на деле «линию любви» апостола Павла. Об этом особенном факторе организации христианских общин, факторе роста и укрепления Церкви следует говорить специально. Рассмотрение «Апологии» Аристида, обнаружение процесса ассимиляции греческой культуры в христианском учении через творческую обработку наследия греческих философов, констатация вступления христианства в интеллектуальное пространство античного мира на правах самостоятельного и оригинального участника дискуссии произведены.

ЛИТЕРАТУРА

1. Епифанович С. Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–II веков) / под ред. Н. И. Муравьева. — СПб.: Воскресение, 2010. — 607 с.
2. Лебедев А. П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории Древней Церкви. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — 352 с.
3. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Loseва и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч.. — 528 с.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Loseва; примеч. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. — 654 с.
5. Покровский А. И. Философ Аристид и его недавно открытая апология: I. Исторические сведения об Аристиде и его сочинениях; II. Перевод апологии // Богословский вестник. — 1898. — Т. 2, № 4. — С. 1–25 (2-я пагин.) (Начало.); Т. 2, № 6. — С. 270–297 (2-я пагин.) (Окончание.).
6. Раннее христианство: в 2 т. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — Т. 2 / под ред. А. Н. Гопаченко. — 512 с.
7. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по Патрологии (с приложениями). — СПб.: Воскресение, 2004. — 1216 с.
8. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в ранней период христианской истории (150–254). — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. — 360 с.
9. Учебники платоновской философии. — Томск: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, Водолей, 1995. — 160 с.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский. — М.: Наука, 1989. — 576 с.