

Статья расположена по адресу:

<http://aristotle.mya5.ru/materialy-dokladov/>

М.М. Казаков

Аристотелизм и антиаристотелизм в доникейской патристике

В статье анализируется отношение христианских авторов доникейского периода к Аристотелю и его последователям. На основании изучения ссылок на Аристотеля в ранней христианской литературе можно констатировать, что интерес к нему имел тенденцию к нарастанию, хотя и уступал влиянию Платона. Несмотря на широкий спектр оценок наследия Аристотеля у христианских авторов его авторитет безусловно признавался, и вряд ли есть основания говорить об антиаристотелизме, как явлении в доникейской патристике.

Ключевые слова: Аристотель, перипатетики, Платон, доникейская патристика, раннее христианство, аристотелизм и антиаристотелизм.

The article analyses the attitude of the Ante-Nicaean Christian authors to Aristotle and his followers. Based on the study of references to Aristotle in early Christian literature, we can say that the interest in him had a tendency to rise, albeit inferior to the influence of Plato. Despite a wide range of evaluations of Aristotle's heritage, the Christian authors certainly recognized his authority and there is little reason to talk about anti-Aristotelianism, as a phenomenon in the Ante-Nicaean Patristics.

Keywords: Aristotle, Peripatetic school, Plato, Ante-Nicaean Patristics, Early Christianity, Aristotelianism, anti-Aristotelianism.

Проблема усвоения античного наследия христианством и отношения к нему со стороны христиан является одной из ключевых в доникейской патристике. С момента возникновения и до Миланского эдикта 313 г. христиане ощущали себя во враждебной среде и систематически подвергались преследованиям и гонениям. Несмотря на это, христианские мыслители первых веков стремились не только разрабатывать положительное христианское учение, основой которого являлось Откровение, но и использовать достижения античного разума для создания христианской богословской и философской системы. Понятийная структура эллинской философии оказалась единственным средством, способным оформить религиозный опыт христианства, хотя, с другой стороны, ни одно понятие греческой философии не было способно с полной адекватностью выразить реалии христианского религиозного сознания [32]. В рамках решения проблемы соотношения христианства с античным наследием оформилось как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи откровения с философской традицией античного

рационализма, так и направление, прокламировавшее их несовместимость [20, с. 767].

Соотношение христианства и патристики с античной культурой и философией постоянно было в центре внимания исследователей, как светских, так и конфессиональных. Интерес к этой проблеме не угасает и в наши дни и включает в числе прочих вопросов наследие Аристотеля¹. Традиционным подходом, сложившимся и в философских, и в патристических исследованиях является изучение влияния Аристотеля на позднеантичную (Августин, Боэций) и средневековую (Альберт Великий, Фома Аквинский) христианскую мысль. В последние годы усилился интерес исследователей к вопросу о влиянии Аристотеля на каппадокийцев и представителей Александрийской школы². Недавно была предпринята интересная попытка проследить влияние Аристотеля на расхождение восточного и западного христианского богословия [11]³. Тем не менее, в литературе устоялось в целом справедливое мнение о том, что раннее христианство в отношении философской рецепции в доникейский период находилось преимущественно под влиянием стоицизма и платонизма, влияние которого усиливалось по мере выработки и адаптации неоплатонических концепций. Однако, как отмечал С.С. Аверинцев, «после Плотина платонизм все больше усваивается в форме неоплатонического синтеза, включившего в себя аристотелевскую компоненту». Причем, эта компонента заключалась не только в аристотелевской терминологии и технологии – «ортодоксальному христианству Аристотель был нужен как учитель техники мышления» [1, с. 18]. Да и в самом неоплатонизме, который был наиболее синтетической философией во всем античном мире, аристотелизм сказался не меньше самого Платона [18, с. 174].

Соглашаясь с этими заключениями, следует отметить, что Аристотель «входил» в христианство постепенно, и о восприятии христианскими авторами аристотелевской терминологии и технологии обычно говорят применительно к никейской эпохе. Доникейское христианство в литературе, как правило, рассматривают через призму стоицизма и платонизма, игнорируя влияние Аристотеля. Однако, изучение начального проникновения аристотелизма в патристику также представляет научный интерес, и именно это является целью данного исследования. В то же время для правильного понимания взаимодействия христианства и античной

¹ Так, в марте 2013 г. в Москве и Санкт-Петербурге прошла международная конференция «Интерпретация философско-теологической мысли Аристотеля в европейской философской культуре». Один из организаторов конференции Г.Н. Самуйлов отметил, что некоторые доклады «открыли очень интересную тему "Аристотель и патристика", которая еще ждет своего часа, осмысления и осознания» [21]. Интересной представляется недавняя попытка Виктора Лега оценить влияние Аристотеля на христианское богословие в популярном изложении [17].

² Например, доклады на упомянутой выше конференции: Мари-Одиль Бульнуа (Высшая школа практических исследований, Париж) «Обращение к логике Аристотеля у Кирилла Александрийского»; М. Ю. Бурмистров (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) «Василий Великий и Аристотель: проблемы интерпретации»; В.В. Петров (Институт философии РАН) «Учение об эйдосе меняющегося тела в аристотелевской традиции и христианской эсхатологии: Аристотель, Александр Афродисийский, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Филопон».

³ На различия в рецепции аристотелизма на востоке и на западе обратил внимание еще С.С. Аверинцев. [1].

культуры следует учитывать как позитивное, так и негативное отношение христианских авторов к наследию Аристотеля и его последователей.

При изучении проблемы аристотелизма и антиаристотелизма в доникейской патристике необходимо иметь в виду следующее.

Во-первых, небольшой объем дошедших до нас христианских текстов конца I – начала IV века, совершенно несопоставимый с объемами христианской литературы последующего времени.

Во-вторых, сама методика работы христианских авторов со священными текстами – экзегеза или религиозная герменевтика – имела своим следствием такой же подход и к текстам философским, то есть извлечение того смысла, который в наибольшей степени подходил к собственным идеям и мыслям. Это не могло не привести к вольной интерпретации некоторых даже широко известных произведений античных философов.

В-третьих, далеко не всегда древние авторы, и христианские в том числе, имели обыкновение прибегать к точному цитированию⁴ и правильному оформлению ссылок на источники. Кроме того, широко допускались цитирования по памяти или из вторых рук, а порой и прямой плагиат.

В-четвертых, критика аристотелизма христианскими авторами нередко концентрировалась на философских доктринах, далеко не всегда восходящих к самому Аристотелю⁵ [30, с. 58-59].

В-пятых, сами философские школы во II-III веках вели между собой оживленную полемику, в ходе которой, например, Александр Афродисийский отстаивал абсолютный приоритет Аристотеля [38, с. 482; 31, с. 83-89], а Аттик, напротив, пытался очистить платонизм от аристотелизма.

Современные технологии работы с текстами позволяют довольно легко определить количество упоминаний определенных слов у того или иного автора, а затем изучить эти упоминания в контексте. Именно такая методика и была использована в настоящем исследовании: тексты христианских авторов были проработаны на предмет упоминаний в них Аристотеля и перипатетиков. Для сравнения были подсчитаны упоминания Платона и платоников. Также была предпринята попытка проследить динамику этих упоминаний: семь авторов II века сопоставлялись с семью авторами III века. Результаты этой части исследования представлены в таблице:

Автор/Произведение	Аристотель	Перипатетики	Платон/Платоники
Аристид Философ	0	0	0
Иустин Философ	0	2	23
Афинагор Афинянин	3	1	12

⁴ Е.В. Афонасин справедливо отмечает: «Практически все античные авторы сознательно изменяют цитаты, начиная с незначительной адаптации к собственному стилю, заканчивая смысловыми изменениями, разной степени значимости» [15 с. 54].

⁵ Например, содержание учения Аристотеля о промысле было разъяснено и уточнено Александром Афродисийским, и именно в таком виде оно фигурировало у христиан как «учение Аристотеля» [9, с. 26].

Феофил Антиохийский	0	0	11
Татиан Ассириец	5	1	3
Иринея Лугудунский	2	0	8
Минуций Феликс	1	0	7
II век	11	4	64
Ипполит Римский	6	1	19
Тертуллиан (22 произведения)	19	5	80
Киприан (14 трактатов и 66 писем)	0	1	1
Климент Александрийский	32	15	170
Ориген	11	9	55
Арнобий	2	1	21
Лактанций	7	5	25
III век	77	37	371
Всего от Иустина до Лактанция (со 150-х до 310-х гг.)	89	41	435

Исходя из представленных данных можно заключить следующее.

1. И во II в., и в III в. среди христианских авторов были те, кто полностью игнорировал Аристотеля, и те, кто обращался к нему довольно часто, хотя и в отдельных произведениях, а не во всем творчестве.

2. Количество упоминаний Аристотеля у семи авторов III в. в семь раз превышает количество упоминаний у семи авторов II в.⁶

3. Соотношение упоминаний Платона и Аристотеля в произведениях христианских авторов двух столетий меняется в пользу Аристотеля: во II в. Платон упоминается в 5,8 раз чаще, чем Аристотель, а в III в. это соотношение уменьшается примерно на единицу. Вместе с тем, существенно увеличивается количество упоминаний перипатетиков: если во II в. их соотношение с Аристотелем было 1 к 3, то в следующем столетии 1 к 2.

4. Соотношение упоминаний Аристотеля и перипатетиков с Платоном и платониками за весь рассмотренный период в полтора столетия составляет 1 к 3,3.

Таким образом, даже если учесть количественный рост общего объема христианской литературы, можно констатировать определенное усиление внимания христиан и к Аристотелю, и к его последователям.

Обращение к контексту упоминаний Аристотеля позволяет выявить целый ряд особенностей усвоения его наследия христианскими мыслителями на начальных этапах становления патристики. При этом вполне очевидным

⁶ Установить точную грань между авторами и столетиями довольно проблематично из-за сложностей с датировками отдельных произведений.

является факт обращения к античной философии только у третьего поколения христианских писателей: ни у апостолов, ни у апостольских мужей имена Аристотеля и других античных философов вообще не встречаются, что безусловно объясняется проблематикой их творчества, направленной на Священное Писание, деяния и учения Иисуса Христа и его учеников, а также регламентацию жизни первохристианских общин. Во II в. в христианской литературе выделяется апологетическое направление, целью которого было продемонстрировать языческому миру приемлемость христианства с самых разных сторон – гражданской, философско-богословской, религиозной, культурной и т.д. [24, с. 91]. В стремлении защитить христианскую веру от нападков со стороны языческого мира апологеты стали использовать рациональную аргументацию и обращаться к философской терминологии. Главной причиной этого можно считать осознание необходимости общаться с нехристианской аудиторией на понятном для нее языке.

Одним из первых христианских авторов, кто обратился к проблеме соотношения Откровения и философии, был Иустин Философ (Мученик). Его Диалог с Трифоном иудеем датируется примерно 155-160 гг. [48, р. 1], и в нем христианский философ высказывает важную и смелую мысль, возводя стремление к философии в ранг святости: «Философия поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии» (*Just. Dial.* 2). Очевидно, что Иустин знает Аристотеля, но упоминает не его, а перипатетиков, отмечая остроумие одного из них, к которому он хотел поступить на обучение, но тот уже через несколько дней его разочаровал, попросив плату за свои услуги. Из этого же отрывка можно заключить, что поиски истинной философии привели автора в конечном итоге не к Стагириту, а к Платону: «В скором времени, казалось, я сделался мудрецом, и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии» (*Just. Dial.* 2). Следует заметить, что Иустину приписывались и некоторые не принадлежавшие ему сочинения, в числе которых было и «Опровержение Аристотелевых мнений», написанное не ранее IV в. [14, с. 20].

Афинагор Афинянин (ок.133-ок.190), который так же, как и его предшественник, пришел в христианство из философии, развивает христианский взгляд на философию и упоминает Аристотеля и Платона в связи с описанием Бога пифагорейцами, но оговаривается, что не намерен подробно излагать учение философов, льстиво отмечая, что римские императоры⁷ превосходят их мудростью и силою власти (*Ath. Leg.* 6). Мнения философов Афинагор приводит в подтверждение своего обоснования единства Бога: «Но так как без приведения имен философов невозможно показать, что не одни мы почитаем Бога единым, то я и

⁷ «Прошение о христианах» было направлено Марку Аврелию и Коммоду, соправление которых приходится на 176-180 гг.

обратился к их мнениям» (*Ath. Leg.* 6). Среди них приводится и мнение Стагирита: «Аристотель и его последователи, признавая Бога единого, представляют Его в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд, которые двигаются кругообразно; а душою разум, который управляет движением тела, и сам в себе не движимый, служит причиною его движения» (*Ath. Leg.* 6). Ниже апологет упоминает перипатетиков, приводя их мнение о том, что мир является сущностью и телом Бога, и возражая против поклонения стихиям (*Ath. Leg.* 16). Еще одно возражение Аристотелю Афинагор приводит в связи с мыслью философа о том, что поднебесная не управляется Промыслом, между тем, утверждает апологет, «вечный Промысл Божий постоянно бодрствует над нами» (*Ath. Leg.* 25).

Татиан Ассириец (112-185) в свойственной ему едкой манере высмеивает античных философов, включая Аристотеля, которому (а также и современным Татиану его последователям) ставит в упрек установление предела Провидению и ограничение счастья тем, что ему самому нравилось: «По учению Аристотеля не могут быть счастливы те, которые не имеют ни красоты, ни богатства, ни здоровья телесного, ни знатности. И такие-то люди, – с горечью заключает апологет, – пусть считаются философами» (*Tatian. Or.* 2). Еще один упрек Татиана вызывает излишняя, по его мнению, лесть Аристотеля по отношению к Александру. Ниже Татиан делает еще один антиаристотелевский выпад в связи с тем, что философ «колеблет бессмертие души», а также в связи с непоследовательностью философов вообще, следующих то Платону, то Аристотелю, то Демокриту и т. д. (*Tatian. Or.* 25). При этом Татиан делает попытку ввести новые категории сущего и подобия. Сущее, как и у Аристотеля, – это то, «что не может быть сравниваемо», подобие – это «то, что сравнивается». Впрочем, как отмечает С.С. Неретина, от Аристотеля заимствуется часть определения, что уже не Аристотель и не усеченный Аристотель: это именно подчинение задач определения идее причащения, чего у философа нет и не могло быть [23]. Вместе с тем, критика концепций Стагирита у Татиана, по мнению некоторых исследователей [47, р. 99], была более полной и прямой, чем его критика платонизма.

Ириной Лугудунский (ок.130–ок.202) в своем главном и весьма обширном сочинении «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания», которое содержит подробное изложение гностических теорий и их происхождения, упоминает Аристотеля лишь дважды. Один раз его имя встречается в связи с ересью Карпократа, последователи которого выставляли образ Христа вместе с изображениями античных философов, включая Аристотеля, и выказывали им знаки почтения, как язычники (*Iren. Adv. haer.* I. 25.6). Далее Ириной критикует гностика Валентина и его последователей за то, что «они стараются также вносить в дело веры мелочность и тонкость вопросов, что свойственно школе Аристотеля» (*Iren. Adv. haer.* II.14.5).

Минуций Феликс в диалоге «Октавий», который был написан при императоре Коммодe (180-192), приводит мнения о Боге различных философов, отмечая, что Аристотель, хотя говорил различно, однако, всегда держался мнения о единой власти; ибо он называл Бога, то разумом, то миром, или же подчинял мир Богу (*Min. Fel. Oct.* 19). То есть апологет усматривал в учении Аристотеля явную тенденцию к монотеизму.

Таким образом, в христианской литературе II в. можно обнаружить определенный интерес к Аристотелю и его наследию. Некоторые христианские апологеты ограничивают свое обращение к фигуре Аристотеля весьма поверхностной критикой (Татиан, Ириней), другие пытаются критиковать Аристотеля более глубоко, затрагивая отдельные аспекты его учения (Афинагор), но показательно, что предпринимается попытка найти положительные для христианства идеи о Боге (Минуций).

В III в. в христианской литературе наряду с продолжением уже оформившихся ранее направлений – антиязыческой и антиеретической апологетики – появляются новые направления и жанры. Авторы этого периода затрагивают новые темы, больше и чаще обращаются к античному наследию, включая философию. Главной тенденцией становится стремление привести христианское богословие в систему.

Ипполит Римский (ок.170-ок.235) в своем главном труде «Опровержение всех ересей» ставил своей целью вывести все ереси из трудов античных философов. Первая книга этого труда «О философских умозрениях» («Философумена») содержит очерк различных философских школ, включая Аристотеля, которому посвящена отдельная глава 20. Речь об Аристотеле идет и в других книгах, в которых автор опровергает ереси, указывая на их зависимость от того или иного течения в античной философии⁸. Хотя Ипполит демонстрирует знание наследия философа, наряду с достаточно верным изложением Аристотелевой теории категорий и этики, Стагириту приписывается стоическое учение о существовании души после гибели тела. При этом, Ипполит не только приписывает Аристотелю это учение, но и отождествляет эфир и пневму (*Hippol. Ref.* I.20.4) [8].

Ипполит называет Аристотеля зачинателем диалектики, а его философию – логической (*Hippol. Ref.* I.5). Отмечая, что Аристотель свел философию к ремеслу (τέχνη)⁹, Ипполит ставит ему в заслугу, что он особенно прославился в логике (*Hippol. Ref.* I.20.1). Говоря о том, что в качестве начал всего Аристотель положил субстанции и акциденции, Ипполит в качестве примера субстанции называет Бога, а в качестве примера акциденции – отца и сына (*Hippol. Ref.* I.20.1-2). Сравнивая учения Платона и Аристотеля о благе, Ипполит обращает внимание на трехчастное деление благ у Аристотеля и на то, что «злые вещи возникают в качестве противоположностей благим, и пребывают лишь в подлунном месте, не

⁸ В частности, с Аристотелем Ипполит связывал ересь Василида [6].

⁹ Перевод Афонасина Е.В. В переводе П. Преображенского ставился иной акцент: «возвел философию в искусство» [12, с. 362]. Именно такой перевод приводится и в публикации параллельных текстов на греческом и латинском языках в издании 1859 г.: «in artem philosophiam redegit» [46].

достигая надлунного [мира]; и что мировая душа бессмертна, а мир – вечен» (*Hippol. Ref. I.20.6. Cf. Arist., De an. A 3, 270a13; 4. 408b18.29; B 2. 413b24*). Ипполит завершает свой краткий обзор объяснением термина «перипатетики» (*Hippol. Ref. I.20.7*). Таким образом, у Ипполита мы встречаем, пожалуй, первый в христианской литературе наиболее полный обзор учений Аристотеля.

Тертуллиан после обращения ок. 193 г. в христианство и рукоположения ок. 200 г. в пресвитеры писал полемические труды, в которых затрагивал и различные философские вопросы. При этом его общее отношение к философии было не просто критическим, но глубоко оппозиционным. Он не только осуждал философские школы и нравственные ценности античной цивилизации, но и считал, что цивилизация вообще испортила и извратила человека. По Тертуллиану, философия должна была навсегда расстаться со своей исследовательской и конструктивной функцией и сохранить за собой только функцию объяснительную [19, с. 112-113]. Хотя апологет демонстрирует весьма обширные познания в философии античности, с произведениями многих философов он был знаком благодаря справочникам, комментариям и компендиям, довольно широко распространенным в его время [42, р. 196]. Исследователи допускают, что Тертуллиан даже не читал некоторых упомянутых им античных философов или некоторых критикуемых им сочинений [10, с. 39-41]. Отчасти это касается и Аристотеля, которого апологет упоминает в своих произведениях около двух десятков раз, а также пять раз упоминает перипатетиков.

В основном Тертуллиан говорит об Аристотеле в негативном контексте. Например, в Апологетике, превознося достоинства христиан по контрасту с пороками язычников, апологет упрекает Стагирита в том, что он своего друга «недостойным образом выгнал с его места», в то время как «христианин не вредит и своему врагу» (*Tert. Apol. XLVI.15*). Заслужил упрек, по мнению Тертуллиана, Аристотель и в том, что он «недостойно льстил Александру, которым скорее должен был бы управлять» (*Tert. Apol. XLVI.15*). Однако главная атака на Аристотеля вызвана тем, что он послужил одним из источников возникновения ересей. В этом отношении негодование апологета становится столь сильным, что он применяет по отношению к великому мыслителю эпитет «жалкий»¹⁰: «Он сочинил для них диалектику – искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую» (*Tert. De praescr. VII.6*). И далее Тертуллиан четко формулирует свое отношение к философии, утверждая приоритет веры: «Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия» (*Tert. De praescr. VII.6*). Интересно выглядит и такой выпад Тертуллиана против

¹⁰ Miserum Aristotelen!

философов, в частности, перипатетиков: «С ростом честолюбия философов увеличился и солнечный диск. Так, перипатетики объявили, что солнце размером превосходит землю» (*Tert. Ad nat. II.4*).

Тертуллиан упоминает Аристотеля особенно часто в своем произведении «О душе», полемизируя с одноименным творением Стагирита. Тон этой полемике задает известная тертуллиановская характеристика философов, как патриархов еретиков (*Tert. De an. III.1*), а также утверждение о том, что понимание души было извращено философскими учениями (*Tert. De an. III.2*). Впрочем, в перечислении философов Аристотель на их фоне удостоен довольно лестной характеристики: «или размеренность Аристотеля, или глупость Эпикура, или печаль Гераклита, или безумие Эмпедокла», а ниже приводится такое качество Стагирита как привычка «свое наполнять или чужое опорожнять» (*Tert. De an. XII.3*), что можно понимать и как комплимент, и как осуждение.

Несмотря на общий негатив по отношению к философии, Тертуллиан находит возможным довольно корректно, хотя и критически, проанализировать позицию Аристотеля в отношении сочетания души и ума: «он и сам, когда давал определение уму, все же заявил, как о другой его разновидности, о божественном Уме, который потом, показав бесстрастным, отделил от общности с душой». И далее апологет приводит точку зрения философа на страдания: «Ведь Аристотель и чувства делает страданиями. Разве нет? Ведь и чувствовать значит страдать, так как страдать значит чувствовать. Также и быть рассудительным значит чувствовать, и двигаться значит чувствовать. Таким образом, всё значит страдать» (*Tert. De an. XII.3-4*). То есть, Тертуллиан здесь соглашается с Аристотелем, но ниже возражает ему в том, что и ум, вопреки Аристотелю, подвержен страданию, потому что, по мнению апологета, «ум так сросся с душой, что он – не сущностно иной, но свойство сущности» (*Tert. De an. XII.5-6*).

Тертуллиан солидаризируется с Аристотелем и некоторыми другими философами в несогласии с тем, что перипатетик Дикеарх¹¹, а также врачи Андрей и Асклепиад устранили ведущее начало души, утверждая, что чувства находятся в самом уме. Подтверждение некоторых других своих мыслей Тертуллиан также находит у Аристотеля, например, о неразумности деревьев (*Tert. De an. XIX.2*), или ссылаясь на него в своих рассуждениях о том, что не существует душ, свободных от сновидений (*Tert. De an. XLIX*), хотя некоторые рассуждения Аристотеля о сне и сновидениях вызывают у него возражения. Тертуллиан констатирует, что Аристотель, считая большую часть сновидений лживыми, признает в них и правду (*Tert. De an. XLVI.3*), и это служит апологету поводом для того, чтобы высмеять толкователей сновидений, включая перипатетика Кратиппа. В подтверждение своей насмешки Тертуллиан восклицает: «Аристотель, извини смеющегося»¹² (*Tert. De an. XLVI, 10*).

¹¹ Дикеарх из Мессены (ок. 365 до н.э.-после 300 до н.э.) в диалоге «О душе» приходит к выводу, что душа умирает вместе с телом.

¹² Aristoteles, ignosce ridenti.

В III в. христианская мысль развивается и в направлениях, вообще не соприкасающихся с античной философией. Примером может служить знаменитый ученик Тертуллиана епископ Киприан Карфагенский (ок.200-258), который в 14 трактатах и 66 письмах вообще не упоминает Аристотеля, слово «перипатетики» встречается в этих трудах лишь один раз, и даже столь часто фигурирующий в творчестве Тертуллиана Платон удостоивается его внимания лишь единожды.

Прямо противоположным примером являются выдающиеся представители Александрийской школы – Климент и Ориген, центром творчества которых являлась проблема соотношения веры и знания, философии и религии [29, с. 741].

Климент (ок.150-ок.215) сумел в своих произведениях открыть и утвердить многие философские положения, которые впоследствии были унаследованы христианскими теологами [7, с. 6]. Следует отметить, что из всех рассмотренных нами христианских авторов Климент больше других упоминает Аристотеля и перипатетиков, и их совокупное соотношение с Платоном и платониками составляет у него 1 к 3,6. Климент обращается к Аристотелю чаще всего для подтверждения своих мыслей, только ссылаясь на философа, и лишь временами полемизирует с ним¹³. Так, критикуя софистику, Климент со ссылкой на Аристотеля говорит, что «софистика есть плутовское искусство¹⁴, поскольку мошеннически выдает себя за носительницу высшей учености и присваивает себе знание тех самых наук, изучением которых не только никогда не занималась, но и прямо пренебрегала» (*Clem. Strom. I.VIII.39.2*). Ниже Климент уточняет, что эта мысль Стагирита соответствует Писанию (*Clem. Strom. I.XVII.87.3*). Важная ссылка на Аристотеля касается веры, без которой, по убеждению Климента, невозможно ни знание, ни научение: «Аристотель говорит, что вера – это научное суждение, утверждающее, что нечто является истинной. Следовательно, вера важнее, нежели знание и является его критерием» (*Clem. Strom. II.IV.15.5*).

Как и многие другие христианские мыслители, увлеченные античной философией, Климент пытался доказать ее вторичность по отношению к Ветхому Завету. Одним из основных аргументов было то, что «эллинские мудрецы» жили позже Моисея, и, следовательно, заимствовали свои основные идеи у евреев, порой намеренно запутывая их (*Clem. Strom. I.XIV.60-61*). В обоснование заимствований Климент приводит имена философов, имевших неэллинское происхождение, включая, например, некоего еврея, который учился у Аристотеля (*Clem. Strom. I.XV.70.2*). Описывая создание философских школ, включая Аристотеля и перипатетиков, он делает акцент на том, что из сравнения хронологических

¹³ Попытка анализа полемики Климента с Аристотелем была предпринята А. Бос [43]; использование Климентом Аристотеля в полемике с гноситами изучала Е.Кларк: [44].

¹⁴ Ср. *Arist. Top. IV 126a30*: «Следует также обратить внимание на то, не считают ли способностью или способным то, что достойно порицания, или то, чего следует избегать; например, не считают ли софистом, или клеветником, или вором того, кто способен тайно отнимать чужое, [или клеветать, или приводить лжедоводы] (пер. М. И. Иткина).

данных откроется, что еврейская философия древнее эллинских философских школ на много поколений (*Clem. Strom. I.XIV.64.5*). Мысль о заимствованиях звучит у Климента неоднократно: например, что перипатетическая философия заимствована из закона и пророков (*Clem. Strom. V.XIV.97.7*) или что сам Аристотель, ограничивая влияние провидения подлунной сферой, следовал псалму: «Господи, милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс. 35:6) (*Clem. Strom. V.XIV.90.2*).

Интересно сопоставление Климентом закона Моисея с философией. При этом сам закон он называет «Моисеевой философией» и делит ее на четыре части: историческую и законодательную части он соотносит с этикой, третью часть, касающуюся священнодействий, он называет созерцанием видимой природы, а четвертую часть, «которую Платон называет "созерцанием" поистине великих таинств, а Аристотель же – метафизикой», Климент считает частью богословской (*Clem. Strom. I.XXVIII.176.1-2*).

Полемизуя с Аристотелем и его учениками, Климент утверждает, что перипатетики, «толкующие о тройственной природе благ¹⁵ и считающие злом все им противоположное», находятся в полном согласии с воззрением на те состояния «которые составляют середину между пороком и добродетелью, каковыми являются, например, бедность, болезнь, дурная слава, низкое происхождение и тому подобное» (*Clem. Strom. II.VII.34.1*). И так как полноту счастья представители школы Аристотеля обуславливают благами материальными, телесными и душевными, соответственно, «человек бедный, безвестный, слабого здоровья или осужденный на жизнь в рабстве, по мнению философов этой школы, не может быть счастливым» (*Clem. Strom. II.XXI.128.5*).

Климент приводит мнения различных философских школ о смысле человеческой жизни, и среди них также фигурируют последователи Аристотеля – перипатетики Иероним, Диодор, Лик, Критолай. Так, Иероним считал целью человеческой жизни безмятежность, а Диодор заявлял, «что цель состоит в том, чтобы прожить благородную и честную жизнь»; «целью же человеческой жизни, – утверждает Климент, – является счастье» (*Clem. Strom. II.XXI.127.3*). Последователи Аристотеля считают, что целью является доблестная жизнь¹⁶. На это Климент возражает, что «не каждый доблестный человек удостоивается счастья и достигает цели. Мудрец может подвергнуться злым несчастьям или испытать на себе различные превратности судьбы, которые не зависят от его воли. Оказавшись в таком состоянии, он возможно сочтет для себя благом даже покинуть эту жизнь. В этом случае его едва ли можно назвать счастливым или благополучным» (*Clem. Strom. II.XXI.128.3-4*). Перечисляя мнения различных философских школ, Климент снова обращается к перипатетикам: «Некоторые говорят, что новейшие академики определяют цель как воздержание от суждений по поводу всего кажущегося. Лик перипатетик считал целью достижение

¹⁵ О тройском разделении благ см.: *Arist. E. N.*, I 8. 1098b12 sq.

¹⁶ *Arist. E. N.*, passim, e.g. I 6. 1098a18.

душевной радости. Ликиск же поясняет, что имеется в виду радость по поводу прекрасного. Критолай, также перипатетик, говорит, что совершенной является жизнь, протекающая в соответствии с природными задатками, имея в виду три формы совершенства в соответствии с тремя родами блага» (*Clem. Strom.* II.XXI.129.8-10). В итоге Климент приводит собственное, глубоко христианское по содержанию мнение о цели жизни: «Нам обещано, что мы обязательно достигнем конечной цели, которая обращена в вечность, если будем послушны заповедям, то есть Богу, и жить в соответствии с ними непорочно и со знанием, которое проистекает из постижения божественной воли. Возможно полное уподобление истинному Логосу, надежда на то, что мы станем детьми через Сына Божьего – в этом состоит наша цель» (*Clem. Strom.* II.XXII.134.1-2).

В книге пятой, которая посвящена вере и познанию, Климент неоднократно обращается к Аристотелю и его учениям, которые классифицирует, ссылаясь на учеников Стагирита, на эзотерические, общие и экзотерические (*Clem. Strom.* V.VIII.58.3), а также отмечает, что «различение двух видов перипатетических учений, вероятностных и научных¹⁷, недалеко от различения между мнением, с одной стороны, и славой и истиной – с другой» (*Clem. Strom.* V.VIII.59.2).

Отмечая, «что для тех, кто порицает философию, принижая значение веры, весьма характерно восхваление несправедливости и представление счастья как жизни в соответствии со своими прихотями» (*Clem. Strom.* V.XIII.85.4), Климент называет веру «исполнительницей добрых дел и мерилom правильного действия» (*Clem. Strom.* V.XIII.86.1) и здесь же ссылается на Аристотеля. Его различение понятий ποιείν (делать), приложимого к неразумным существам и неодушевленным предметам, и πράττειν (действовать), как присущего только человеку¹⁸, Климент приводит в качестве назидания тем, кто учит что Бог – создатель (ποιητής) всего¹⁹. Что совершенно, продолжает Климент, является или добрым, или необходимым, а необходимое не есть добровольное. «Следовательно, дурной поступок – это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной. Поэтому добрые от злых отличаются наклонностями и благими пожеланиями²⁰. Всякий же душевный порок связан с невоздержанностью, и всякий, действующий в соответствии со своим вожделением, действует в меру своей невоздержанности и порочности» (*Clem. Strom.* V.XIII.86.3). Отсюда следует христианский вывод, соединенный с философской методологией: «Для спасения, следовательно, необходимо постичь истину, открытую Христом, даже если для этого понадобятся методы греческой философии» (*Clem. Strom.* V.XIII.87.1). По убеждению Климента, «интуиция единого всемогущего Бога всегда

¹⁷ *Arist. Top.* I 1. 100b 19.

¹⁸ Ср. *Arist. E. N.* VI 2. 1139a20; VI 4. 1140a1; *Arist. E. E.* II 6; 1222b20; II 8. 1224a28.

¹⁹ *Plat. Tim.* 28c3.

²⁰ *Arist. E. N.* X 5. 1175b26: «С каждой деятельностью связано свое удовольствие. Так с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, с дурной – порочное» (Пер. Н. В. Брагинской).

естественным путем присутствовало в душах благомыслящих людей» (*Clem. Strom. V.XIII.87.2*), в ряду которых он называет и Стагирита: «Поэтому и пифагорейцы говорят, что разум в человеке присутствует по божественному уделу, и в этом с ними согласны Платон и Аристотель» (*Clem. Strom. V.XIII.88.1*).

Интересно, что даже материализм Аристотеля удостоивается у Климента не резких нападок, а всего лишь мягкого укора: «многие из философов, те же стоики, Платон, Пифагор и, тем более, Аристотель перипатетик считают материю одним из первоначал, будучи не в силах, видимо, ограничиться единым первоначалом. То, что они именуют материей, рассматривается ими как нечто бескачественное и бесформенное» (*Clem. Strom. V.XIII.89.5-6*). «Стоит ли говорить, – задает риторический вопрос Климент, – что именно слова пророка “земля была безвидна и неустроенна” (Быт. 1:2) внушили им мысль о бесформенной материальной сущности?» (*Clem. Strom. V.XIII.90.1*). Таким образом, он снова возвращается к мысли о заимствовании философами своих идей из Священного Писания.

Ориген (ок.185-ок.254) обращается к античному философскому наследию в своем апологетическом сочинении «Против Цельса», хотя использует без ссылок и упоминаний имен мысли философов и в других своих произведениях, даже в комментариях на Священное Писание. Например, в Комментарий на Евангелие от Иоанна он использует стоические формулировки традиционного выделения четырех причин, восходящего к Аристотелю (*Orig. In Joann. I.XVII.104*). В полемике с критиком христианства Цельсом, Ориген нередко ссылается на Аристотеля и его продолжателей²¹, при этом, как это и предполагается апологетическим жанром, это обращение подразумевает не столько анализ и полемику, сколько критику.

Перечисляя особенности различных философских школ, Ориген характеризует перипатетическую как потворствующую людским слабостям и снисходительнее прочих школ относящуюся к обычному людскому представлению о благах жизни (*Orig. C.Cels. I.X*). Ориген отмечает, что философские школы находятся отнюдь не в доброжелательных отношениях: «платоник, верующий в бессмертие души и в сказания об ее переселении из одного тела в другое, допускает глупость, как это выходит с точки зрения стоиков, перипатетиков и эпикурейцев: стоиков потому, что они осмеивают подобное положение; перипатетиков потому, что они вышучивают все эти разглагольствования Платона; эпикурейцев потому, что они обвиняют в суеверии тех, которые вводят (веру в) Промысел и признают Бога мироправителя» (*Orig. C.Cels. I. XIII*). Перипатетики вместе с эпикурейцами заслуживали наказания от правителей потому что «ни во что ставили молитвы и жертвы, предлагаемые божеству» (*Orig. C.Cels. II.XIII*).

²¹ Подробный анализ влияния античной философии на творчество Оригена представлен в монографии Жана Даниелу [45, р. 73-98].

Особое негодование Оригена вызывает позиция Аристотеля и других философов по отношению к Провидению в связи с полемикой относительно утверждения Цельса, что Моисей перенял учение о миротворении «у мудрых народов и ученых мужей». «Как хорошо бы было, – восклицает Ориген, – если бы и Эпикур, а также Аристотель, еще более нечестивый сравнительно с первым в решении вопроса о Провидении, если бы стоики, допускающие телесность Бога, переняли это учение: тогда и мир не был бы преисполнен таким учением, которое совершенно отвергает Провидение или допускает его с ограничениями, или же (в качестве первовещества) вводит телесное и тленное начало» (*Orig. C.Cels. I.XXI*). О том, что перипатетики отвергают Промысл Божий «по отношению к нам и вообще всякое отношение Божества к людям» Ориген говорит и в другом месте (*Orig. C.Cels. III.LXXV*). Высказывает он свое возражение также и по поводу взглядов Аристотеля и перипатетиков на стихии из которых состоит мир (*Orig. C.Cels. IV.LVI*).

Подчеркивая различия в мировоззрении античных философов, Ориген ссылается на Аристотеля, что тот не стал последователем Платона, «осудил его учение о бессмертии души и его идеи назвал пустыми мечтами», а также, что Аристотель «оказался лукавым и неблагодарным по отношению к своему учителю» (*Orig. C.Cels. II. XII; ср. III.XIII*).

Ориген упоминает Аристотеля также в связи со взглядами философов на природу и происхождение имен, отмечая, что Стагирит стремился познать значение и смысл имен через исследование природы вещей. Возражая этому и другим взглядам философов на проблему, Ориген утверждает, что «имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее (дух человека) к Творцу Вселенной» (*Orig. C.Cels. I.XXIV*).

Говоря об упреке, высказанном иудеем Иисусу²², Ориген передает эпизод из жизни Аристотеля, чтобы показать его атеизм: «Мы должны сказать, что подобное поведение, которое в данном случае ставит в упрек Иисусу и его ученикам, судя по рассказам, было присуще также Аристотелю. Когда он заметил, что его стараются обвинить как хулителя богов, ввиду некоторых положений его учения, которые считались у афинян безбожными, он оставил Афины и перенес свою школу в Халкиду. Это удаление он оправдывал перед своими приближенными, говоря так: "Уйдем из Афин, чтобы не дать повода афинянам повторить преступление, подобное тому, какое они совершили против Сократа, чтобы вторично они не учинили беззаконие против философии"» (*Orig. C.Cels. I.LXV*).

В современных исследованиях предпринимаются попытки найти параллели с Аристотелем в некоторых аспектах учения Оригена. Например, у Оригена Бог также понимается как ум (*Orig. Princ. I.1.6; ср.: C.Cels. VII.38*), что соответствует одному из фрагментов из Аристотеля. Учение Оригена о

²² «Выведенный им иудей говорит Иисусу: "Ты вместе с учениками украдкой бегаешь то туда, то сюда"» (*Orig. C.Cels. I.LXV*).

соотношении бессмертного человеческого ума (*Orig. C.Cels. III.80*, ср.: *Arist. De an. II 413b23-27*) и тела, которым он пользуется как инструментом (*Orig. Princ. I.1.6*), соотносимо с учением Аристотеля об «органическом» теле, энтелехией которого является душа (ср.: *Arist. De an. II 412b12 sqq.*) [37, с. 250].

Канун легализации христианства отмечен деятельностью двух латинских апологетов, творчество которых можно считать заключительным этапом доникейской патристики.

Ритор Арнобий, обратившись в христианство около 300 г., по просьбе епископа в подтверждение прочности своей веры написал трактат «Против язычников». Несмотря на глубокое знание античной культуры, Арнобий не очень часто обращается к античной философии, а Аристотеля упоминает всего лишь дважды. Вначале он говорит о пятом элементе, присоединяемом по Аристотелю, которого апологет называет «отцом перипатетиков», к первоначальным основам (*Arn. Adv.gent. II.9*), а затем дает очень высокую оценку философу, как человеку «исключительных дарований и необычайной учености» (*Arn. Adv.gent. III.31*).

Есть в этом труде упоминание перипатетиков и их взглядов. Так, говоря о невидимости и непостижимости Бога, Арнобий развивает свои мысли следующим образом: «Ибо Ты – первопричина, место и пространство для всего, основание всего существующего, бесконечный, нерожденный, бессмертный, вечный, единый, Которого никакая телесная форма не очерчивает, никакое ограничение не ограничивает, чуждый качества и количества, не имеющий места, движения и вида и относительно Которого ничто не может быть сказано и выражено словами человеческими» (*Arn. Adv.gent. I.31*). В этой цитате заслуживает внимания то, что определение Бога «место и пространство для всего» принадлежало перипатетикам [4, с. 140].

Ученик Арнобия Лактанций (ок.250–ок.325), которого за красноречие прозвали «христианским Цицероном», в своих богословских произведениях часто обращался к философским темам и, продолжая апологетический жанр, полемизировал с античными мыслителями, включая Аристотеля, которого, как и перипатетиков, он упоминает значительно чаще, чем его учитель, и которого называет в ряду «родоначальников великих школ» (*Lact. De ira 10.49*). Характерной чертой Лактанция также можно считать обращение к авторитету философов для подтверждения или иллюстрации своих собственных мнений.

Наблюдение относительно человеческой природы Лактанций заимствует у Аристоксена (IV в. до н. э.), ученика Аристотеля, и высказывает ему свое возражение, считая противоречащим истине утверждение «будто нет никакого разумного начала вообще, но из самого строения тела и соединений внутренностей возникает сила чувственности подобно тому, как в кифаре рождается гармония [звука]» (*Lact. De opif. 16.3*). Остановившись на позиции Аристоксена, апологет говорит об отрицании им ума или разумного начала, а в своем другом труде «Божественные установления» на тех же основаниях он говорит об отрицании Аристоксеном души [16, с. 70].

Гнев, как свойство человеческой природы, Лактанций анализирует с этической точки зрения и говорит о мнении перипатетиков, что его следует не исключать, а обуздывать. Апологет приводит определение гнева, данное Аристотелем, замечая, что оно «мало отличается от нашего, ибо он говорит, что гнев – это желание воздать болью за боль» (*Lact. De ira* 17.12-13). Говоря о справедливости, Лактанций ссылается на Платона и Аристотеля, что они превозносили «ее как истину и добродетель, достойную высшей славы, так как она воздает каждому свое и сохраняет равенство между всеми». Сам же он называет справедливость единственной добродетелью, «которая не замкнута в себе и не сокрыта, но обнаруживает себя целиком и склонна к благим деяниям ради того, чтобы принести как можно большую пользу» (*Lact. Epit.* 50. 5).

Лактанций порой ищет у античных философов подтверждение своей христианской позиции, включая понимание Бога, как причины вещей, Его непостижимости умом и невыразимости словами. При этом апологет ссылается не только на Платона, Сократа, Пифагора и Антисфена, но и на Гермеса Трисмегиста, которого считает реальной фигурой. Про Аристотеля и перипатетиков в этой связи Лактанций говорит, что они утверждают почти то же самое (*Lact. De ira* 11.11-15). Еще одна ссылка на единобожие Платона содержится в Эпитомах Божественных установлений, и здесь Лактанций снова обращается к авторитету Стагирита: «Аристотель, его ученик, признает существование единого разума, правящего миром» (*Lact. Epit.* 4.1-2). Приводя мнения и других философов (Сенеки, Зенона, Цицерона), апологет заключает: «Ведь все они пытались определить, что собой представляет Бог, и утверждали, что Он один правит миром и что Он не подчиняется природе, так как вся природа создана Им Самим» (*Lact. Epit.* 4.3).

Произведения Лактанция содержат и немало возражений античным мыслителям. Например, он говорит, что «даже Аристотель был далек от разумного суждения, когда он связал вместе достоинство и добродетель, как будто бы добродетель когда-нибудь была отделена от достоинства или могла быть соединена с позором» (*Lact. Epit.* 28 [33].10). Рассуждая о высшем благе Лактанций возражает перипатетикам, которые выводили высшее благо из блага души, тела и фортуны. Принимая тезис о благах души, апологет утверждает, что блага тела или фортуны не зависят от человека: «К тому же не является высшим благом то, что относится к телу или зависит от чего-то внешнего, ибо такое двойное благо может быть отнесено и к скоту, которому необходимо как обладать здоровьем, так и не иметь нужды в корме» (*Lact. Epit.* 28 [33].8). Еще одно возражение перипатетикам касается их позиции по поводу необходимости умерять страсти. По мнению Лактанция, страсти (гнев, жадность и вожделение) не могут быть умерены, «ибо если они являются злом, то мы должны воздерживаться от них, даже если они умерены и незначительны, если же они являются добром, то мы должны пользоваться ими без ограничения» (*Lact. Epit.* 56 [61].1-2).

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

1. Интерес к Аристотелю и его ученикам в доникейской патристике, несомненно, существовал, но проявляться он стал примерно спустя столетие после возникновения христианства в связи с новыми вызовами, с которыми сталкивалось христианство к середине II в. н.э. Этот интерес имел устойчивую тенденцию к нарастанию по мере развития христианской мысли и усиления необходимости создания богословской системы, хотя и уступал влиянию Платона на христианских авторов этого периода. Однако все авторы, ссылавшиеся на Аристотеля, безусловно признавали его высочайший авторитет.

2. Несмотря на широкий спектр оценок отдельных аспектов наследия Аристотеля у христианских авторов второй половины II в. – начала IV в. Вряд ли есть основания говорить об антиаристотелизме, как явлению в доникейской патристике. Критическое восприятие связано с отдельными взглядами Стагирита, но полное неприятие или отвержение его наследия не имело места²³. Скорее, за редкими исключениями, можно констатировать стремление христианских авторов включить Аристотеля в свою систему взглядов, а также их желание подкрепить или обосновать свою позицию ссылками на авторитет великого философа, даже если эти ссылки приводились для обоснования противоположных взглядов²⁴.

3. Доникейские христианские авторы обращались к разным аспектам наследия Аристотеля и перипатетиков, но, разумеется, в большей степени их интересовали проблемы, имеющие богословский или этический уклон. Вместе с тем, следует отметить и известное внимание к чисто философским и естественнонаучным вопросам. Важно отметить, что в ходе исследования не было выявлено намеренного стремления исказить или каким-либо образом фальсифицировать учение Аристотеля в своих апологетических целях. Напротив, христианские авторы старались вести полемику с Аристотелем максимально корректно и в рамках научной этики того времени. Стоит заметить, что такая корректность соблюдалась в значительно меньшей степени, если речь шла о перипатетиках.

В заключение следует отметить, что классическая патристика после Никейского собора 325 года, оказалась еще более восприимчивой к Аристотелю в связи с тринитарным спором²⁵, и усвоение его наследия христианством происходило более основательно по мере разработки богословской системы и христианской философии.

Литература:

1. *Аверинцев С.С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Христианство и*

²³ В литературе высказывается мнение, что критическая традиция, в частности, могла опираться на антиаристотелизм платоников [37, с.247].

²⁴ Выражение В.Я. Саврея, применяемое по отношению к Филону, о том, что идеи Стагирита использовались как строительный материал, на мой взгляд, вполне подходит и к ранним христианским авторам [29, с. 213].

²⁵ Возникновение арианства и некоторых других еретических течений со времен античности пытались связать с аристотелизмом [37, с.248].

- культура в Европе: Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее. Ч. 1. М.: Выбор, 1992. С. 16-25.
2. *Аристотель*. История животных. / Пер. В. П. Карпова. Под ред. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 стр.
 3. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М., «Мысль», 1976-1983.
 4. *Арнобий*. Против язычников / В пер., с введ. и указ. Н. М. Дроздова / Под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 398 с.
 5. *Афинагор*. Прощение о христианах Афинянина Афинагора, христианского философа // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1988. – С.410-449.
 6. *Афонасин Е.В.* «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки. URL: http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt_Doxograph.htm (дата обращения: 17.03.2016).
 7. *Афонасин Е.В.* «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. С.6-76.
 8. *Афонасин Е.В.* Структура и содержание первой книги «Опровержения» в контексте дополнительных данных // Ипполит Римский. Творения. URL: http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt_I.pdf (дата обращения: 17.03.2016).
 9. *Беневич Г.И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. 315 с.
 10. *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. С.5-41.
 11. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
 12. *Ипполит*, святой, епископ Римский. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. 400 с.
 13. *Иринея Лионский*. Творения. / Пер. П. Преображенского. — [СПб., 1900], Н. Сагарды [СПб., 1907]. М., Издательство Олега Абышко, 2008.
 14. *Иустин*, Св., философ и мученик. Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М.: Паломник, 1995. (Репринт 1892 г.).
 15. *Климент Александрийский*. Строматы. / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е.В. Афонасина. В 3 т. СПб., Издательство Олега Абышко, 2003.
 16. *Лактанций*. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.
 17. *Лега В.* Аристотель. Ч. 1. Зачем отцы Церкви обращались к его учению? URL: <http://www.pravoslavie.ru/88155.html> (дата обращения: 10.03.2016).
Ч. 2. Счастье – в познании Истины. URL: <http://www.pravoslavie.ru/88380.html> (дата обращения: 10.03.2016).

18. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998. 750 с.
19. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979.
20. *Можейко М.А.* Патристика // История философии. Энциклопедия / Сост. Грицанов А.А. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С.767-768.
21. Научная жизнь. Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <http://pstgu.ru/news/life/science/2013/05/14/46234/> (дата обращения: 15.02.2016).
22. *Немезий Эмесский.* О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 464 с.
23. *Неретина С.С.* Верующий разум. Татиан: слово как сообщаемость. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research_1.htm (дата обращения: 29.02.2016).
24. *Никифоров М.В.* Апологеты раннехристианские // Православная энциклопедия. Т. III: «Анфимий – Афанасий». М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С.91-93.
25. *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / Пер. и предисл. А. Г. Дунаева // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 97–119.
26. *Ориген.* Сочинение Оригена против Цельса / пер. Л.Писарева. Казань, 1903.
27. *Платон.* Собрание сочинений в 4-х томах. Том 3. М.: «Мысль», 1994.
28. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1988.
29. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
30. *Серегин А.В.* Античная философия и патристика // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 46-63.
31. *Солопова М.А.* Александр Афродисийский. // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 83-89.
32. *Столяров А.А.* Патристика // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2282.html> (дата обращения: 15.02.2016).
33. *Татиана* Речь против эллинов // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1988. – С.369-404.
34. *Тертуллиан.* Избранные сочинения: Пер.с лат./Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
35. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.
36. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
37. *Шичалин Ю.А.* Аристотель // Православная энциклопедия. В 34 т. Т.3. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2001. С.242-250.

38. *Шичалин Ю.А.* [Рец. на кн.:] Климент Александрийский. Строматы. Спб., 2003 // Богословский вестник № 4. 2004. С.478-496.
39. *Aristotelis Ethica Nicomachea.* Ed. Ingram Bywater. Cambridge, 2010.
40. *Aristotle.* Posterior Analytics. Topica. London, Cambridge, Mass., 1960 (The Loeb Classical Library).
41. *Arnobii Adversus Nationes Libri VII.* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol.IV. Vindobonae, 1875.
42. *Barnes T.D.* Tertullian: a historical and literary study. Oxford: Oxford University Press, 1985.
43. *Bos A.P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4). – Classical Quarterly 43,1 (1993), p. 177–189.
44. *Clark E.A.* Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. Edwin Mellen Press, New York and Toronto, 1977.
45. *Danielou J.* Origen / Transl. by W. Mitchell. London and New York, 1955.
46. *S.Hippolyti* Refutationes omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Gottingae, 1859.
47. *Hunt E.J.* Christianity in the Second Century. The Case of Tatian. London and New York: Routledge, 2003. 240 p.
48. *Iustini Martyris* Dialogus cum Tryphone / ed. by Miroslav Marcovich. Berlin; New York: de Gruyter, 1997 (Patristische Texte und Studien, bd. 47).
49. *M. Minucii Felicis* Octavius. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol.II. Vindobonae, 1867.

Казаков Михаил Михайлович,
Смоленский государственный университет,
доктор исторических наук, профессор
профессор кафедры государственно-правовых дисциплин
(910) 782-40-91